

आधुनिक विचार-धारा

राज्यका जन्म और सामाजिक अनुबन्ध

कहा जाता है कि 'सर्वप्रथम समझौता-सिद्धान्त' या 'अनुबन्ध-वाद' ही राजनीतिक सिद्धान्त था। इसीको 'सोशल कॉन्ट्रैक्ट थ्योरी' कहा जाता है। प्रजाने परस्पर समझौतेसे एक व्यक्तिको अपने सब अधिकारोंको शपथपूर्वक अर्पित किया। सामन्तों और किसानोंका, सामन्तों तथा राजाओंका एवं राजाओं और सम्राट्का सम्बन्ध समझौतोंपर आश्रित था। राजा अपने सामन्तों एवं प्रजाके सम्मुख सत्वरिचता, न्याय-परायणताकी शपथ लेता था। यह परम्परा अब भी है। १३ वीं शतीके एडानसका कहना था कि 'राज्यका जन्म-अधिकार एवं संचालन समझौतों या अनुबन्धोंपर आश्रित है। प्रथम अनुबन्धसे ईश्वरने राजसत्ता या राज्यकी स्थापना की। द्वितीय अनुबन्धद्वारा जनताने राज्यका वैधानिक रूप निर्धारित किया। तीसरे अनुबन्धद्वारा राजाकी सत्ताको जन-इच्छापर आश्रित किया गया। यदि राजा इन अनुबन्धोंका उल्लङ्घन करे, तो जनता उसे विहासनच्युत करके दूसरा राजा बना सकती है। सुख्यवस्थाकी स्थापना ही राजाका मुख्य कार्य है। समाज सर्वोपरि है, शासन परिवर्तनीय।' यह विचारधारा मध्य-युगकी है। कहा जाता है कि सोलहवीं शतीतक धर्मकी प्रधानता थी, अतः राज्यशासन भी धर्ममिश्रित था। राजा देवांश है, यह सिद्धान्त प्रचलित था। १६ वीं शतीमें यूरोपमें दो धार्मिक सम्प्रदाय बने—एक परम्परावादी रोमन कैथोलिक और दूसरा प्रोटेस्टेण्ट। प्रोटेस्टेण्टमें प्यूरिटन, प्रेसबिटेरियन, ह्यूगेनोज आदि कई उपसम्प्रदाय बने। फ्रांस्के ३६ वर्षव्यापी गृहयुद्धमें एक पक्ष था रोमन कैथोलिक पादरियों एवं सामन्तोंका और दूसरा ह्यूगेनोज व्यापारियों एवं कुछ सामन्तोंका। पहला पक्ष राजसत्तिका उपदेश देता था और दूसरा सत्त्वोत्तिका श्रेय अनुबन्धोंको देता था। उसके अनुसार 'राजकी सत्ता निरपेक्ष नहीं, किन्तु अनुबन्धोंपर आश्रित है।'

१७ वीं शतीमें ब्रिटेनमें गृहयुद्ध चला। इसमें एक पक्ष था निरपेक्ष राजाधीन लोगोंका और दूसरा मंगदूतियोंका। पहला पक्ष राजाको ईश्वरका प्रतिनिधि मानता था। स्टुअर्ट नरेश जेम्स प्रथम इस सिद्धान्तका प्रविद्ध दार्शनिक था। उसके एवं उसके पुत्र चार्ल्स प्रथमका कहना था कि 'देवी प्रतिनिधि होनेके कारण राजाका प्रजाके जन-माल्यपर पूर्ण अधिकार है।' मंगदूतवादी पक्षमें प्यूरिटन एवं मध्यमवर्गका बहुमत था। यह पक्ष राजाकी शक्ति-मत्ता मानता था। राजा सौकरिक नियमों एवं मंगदीय नियमोंका उल्लङ्घन नहीं कर सकता। जनताकी प्रतीति या द्रव्य अनुमति बिना राजा कन्डिक्न कानूनपर कर नहीं लगा सकता। वे लोग 'ह्यूगेनोज' के अनुबन्धोंको

होना। राजा बनने से। उन्हीं के लिये अनुसन्धकी समीक्षा करना नहीं करना पड़ा। बहुत होनासे अनुसन्धकी समीक्षा निवृत्त कर उसे राज्यशास्त्रीय रूप दिया। (१०) एवं (११) ने ही इसी सिद्धान्तकी विभिन्न दृष्टिकोणों से व्याख्या की। होम्सने निम्नलिखित राजानन्द, लोकने मिलित राज्यनन्द और हगोने मिलित जनरन्दकी व्याख्या की।

राजानन्द होम्स (१५८८-१६३९) ब्रिटेनके रहस्युद्भव (१६४२-४९) का दार्शनिक था। कहा जाता है कि इसकी मान्यता मरम्मत होकर समझने पड़ते उसे जन्म दिया था। इसीसे यह समझने धार्मिक प्रभावित रहता था। १६४० में इंग्लैंडकी दार्शनिक गणराजी केन्द्रके समझ ब्रिटेनके समझनेमें से यह सर्वप्रथम व्यक्ति था। उस समय यहाँ शासनिक, राजनयिक, नगरिकता सम्बन्धी विभिन्न विचार-धाराएँ प्रचलित थीं। राजनयिक प्रथम मुख्य था। शूद्रभेद आदिके मतानुसार राजा ईश्वरके प्रति उत्तरदायी है। नागरिकोंके प्रति नहीं। यह विचार राजाको निरपेक्ष गणराजी बनाता है। गणराज्यके मतानुसार भ्रातृव्यता और राजा गणरूपमें निहित है। राजाकी गणता सीमा है। धार्मिकोंके अनुसार धैर्मिक नियम सर्वोपरि है। कोई भी गणता उसका सङ्ग नहीं कर सकती। जननन्दराज्यके कदना था कि आशाशून्य अनुसन्धके फलस्वरूप अभिमत है। राज्यका जन्म अनुसन्धके द्वारा हुआ है। यदि राजा अनुसन्धका सङ्ग करे तो नागरिक राज्यका विरोध कर सकते हैं। पैरोलिकों और कान्तिनिकोंके अनुसार धर्म सर्वभेद है। राज्य उसके अधीन है। ये ही मतभेद रहस्युद्भवकी पृष्ठभूमिमें थे। होम्सने अपने बालके सर्वभेद प्रथम भ्रातृव्यता कहाँ निहित है का उत्तर दिया था। होम्स मुख्यधाराकी परमात्मिक समझता था। चाहे यह नरेशद्वारा स्थापित हो। चाहे सामुदायिक (१५९९-१६५८) जैसे सामुदायिक। राज्यके पूर्वकी स्थितिको प्राकृतिक स्थिति (दि स्टेट आफ नेचर) कहते हैं। जब कोई इंजन खराब हो जाता है तो मिस्री उसके कलपुत्रोंको पृथक् करता है। इस क्रमसे उसे इंजनकी खराबी मान्य पड़ जाती है। खराबी दूर कर फिर वह कलपुत्रोंको जोड़ता है। होम्सका कहना था कि मनुष्य समाज और मकानमें रहते हुए भी सन्दूकमें ताला क्यों लगाता है। सोते समय दरवाजा क्यों बंद करता है। इसका स्पष्ट अर्थ है कि मनुष्य एक दूसरेके प्रति विश्वास नहीं रखता। फिर जब राज्यव्यवस्थामें यह शक्य है तब प्राकृतिक स्थितिमें तो कहना ही क्या। वह मनुष्यको स्वभावसे स्वार्थी मानता था। मनुष्य सत्ताचारी शक्तिके द्वारा ही सहयोगी बनकर रह सकता है। इसलिये प्राकृतिक स्थितिमें मनुष्य अलग-अलग ही रहते थे। उस समय न कोई व्यवस्था थी, न कोई सत्ताचारी था।

उसके मतानुसार समान शरीर एवं मस्तिष्ककी शक्तिका योग बताता है कि सब मनुष्य बराबर— " यदि कोई किसीसे शारीरिक

दृष्टिसे कमजोर रहता था तो वह शारीरिक कमजोरीको मस्तिष्कशक्तिसे पूरा कर लेता था। अतः प्राकृतिक स्थितिमें व्यक्तियोंकी समानता थी। स्वार्थपूर्ति ही उनका लक्ष्य था। सहयोगका उनमें कोई स्थान नहीं था। स्पर्धा ही स्वार्थपूर्तिका साधन था। संघर्षद्वारा ही आधिपत्य जमाया जाता था। दूसरोंद्वारा अपनी कीर्ति स्वीकृत करायी जाती थी। यदि प्राकृतिक स्थितिमें समानता न होती तो अवश्य ही एक दूसरेपर आधिपत्य जमा सकते। कोई अपनी कीर्ति दूसरोंसे स्वीकृत नहीं करा सकता था। सभी स्वार्थपूर्तिके संघर्षमें लगे रहते थे। भौतिकशास्त्र एवं जीवशास्त्रकी खोजोंको भी समाजशास्त्रपर लागू किया जाता था। गैलिलियो और केप्लरने नक्षत्रोंकी गतिविधि-सम्बन्धी खोज की थी। ह्वेने रक्तसंचरणके विषयमें खोज किया था। हाब्सने समाजशास्त्रीय गतिविधि-की खोज की। उसने मानवजीवनकी गतिविधिको वैसा ही व्यापक बताया जैसे नक्षत्रों तथा प्राणियोंके रक्तकी। हाब्सके अनुसार 'संघर्षगति ही मानव-जीवनका सार है। जैसे नक्षत्र-गतिविकी अनुपस्थितिमें विश्वका संहार होता है और रक्तगति बिना मनुष्यकी मृत्यु हो जाती है, वैसे ही संघर्षके बिना भी मृत्यु हो जाती है।' उसने इस गतिको लक्ष्य स्वास्थ्यपूर्ति एवं कीर्तिवृद्धि ही बताया।

‘इस तरह प्रकृतिकी स्थितिमें सब मुद्धरत ही थे। यह एक मुद्धकी स्थिति थी। उस समय व्यक्तिगत सम्पत्ति, संस्कृति, विद्या, कला, विज्ञान, आयात-निर्यात, विश्व-ज्ञान, समय-ज्ञान, कुछ भी सम्भव नहीं थे। नैतिकता-अनैतिकता, भलाई-बुराई, वैध-भवैधका कुछ भी ज्ञान नहीं था। लोगोंको हत्याका भय सदा बना रहता था। जीवन एकाकी, निर्धन, जंगली, घृणित एवं क्षणिक था; अर्थात् यह प्राकृतिक स्थिति मात्स्यन्यायकी थी। ‘जिसकी लाठी उसकी भैंस’ का सिद्धान्त लागू था।’ हाब्सके विश्वासानुसार ‘मनुष्य एक प्रेरणाप्रभावित प्राणी है। प्रेरणा ही प्राकृतिक स्थितिकी कारण थी।’ साथ ही वह यह भी कहता है कि ‘मनुष्य एक विवेकशील प्राणी है, केवल प्रेरणाकी कठपुतली नहीं है। इस भीरव दशामें पहुँचकर मनुष्यने विवेकका उपयोग किया और उसे नैसर्गिक नियमोंका मान हुआ। ये नियम ईश्वरशा-तुल्य होते हैं। उनका पालन व्यक्तियों-के लिये अनिवार्य है।’ वैसे तो १९ नैसर्गिक नियमोंको उसने गिनाया, फिर भी तीनको मुख्य मानता था। प्रथम—मनुष्यको शान्तिस्थापनाका प्रयत्न करना चाहिये। दूसरा यह कि जब अन्य व्यक्ति भी राजी हो तो प्रत्येक व्यक्तिकी शान्ति-स्थापना और व्यक्तिगत सुरक्षाके लिये अपने सब अधिकारोंके त्यागके लिये प्रस्तुत रहना चाहिये। और तीसरा यह कि प्रत्येक व्यक्तिको समझौता (इकरार-नामा) मानना चाहिये।

प्राकृतिक स्थितिने ऊबकर मनुष्यने विवेकसे इन तीन नैसर्गिक नियमों-

द्वारा असह्य स्थितिसे मुक्त होनेका प्रयत्न किया। प्रेरणाका परित्याग कर विवेकको मनुष्योंने मार्गदर्शक बनाया। फलतः एकत्रित होकर एक समझौता किया और प्रत्येक व्यक्तिने शपथ दुहरापी कि 'यदि आपलोग अपने अधिकारोंको इसी भाँति समर्पित करनेके लिये प्रस्तुत हैं तो मैं भी अपने अधिकारोंको इस व्यक्ति या व्यक्ति-समूहको समर्पित करता हूँ।' इस शपथद्वारा प्राकृतिक स्थितिका अन्त हुआ और समाज तथा राज्यका जन्म हुआ। मानव इतिहासका एक नया अध्याय आरम्भ हुआ और एक व्यक्ति राजा हुआ। बहुमंख्यक लोगोंने समझौतेमें भाग लिया। यदि कुछ अल्पमंख्यक लोगोंने प्राकृतिक स्थितिमें ही रहनेका हठ किया तो उन्हें दण्ड मिलना अनुचित नहीं था। हाप्सके मतानुसार 'राज्यसत्ताधारी राजासे शपथ नहीं लियायी गयी। व्यक्तियोंने ही शपथपूर्वक अपना अधिकार समर्पण किया। 'मरता क्या न करता' के सिद्धान्तानुसार प्राकृतिक स्थितिके मनुष्योंने भी शर्तहीन अधिकारोंका त्याग किया। हाप्स इस सत्ताधारी व्यक्तिको 'दीर्घकाय' (मानवदेव) कहता है। दीर्घकाय (लेवियायन) ही उसकी पुस्तकका नाम है। जैसे पीड़ित लोग देवताके सामने शपथ लेते हैं, वैसे ही प्राकृतिक स्थितिसे पीड़ित व्यक्तियोंने मानवदेवके सामने शपथ ली। जैसे देवता कोई शपथ नहीं लेता, वैसे ही मानव देवने भी शपथ नहीं ली। अतः यह पूर्ण स्वतन्त्र एवं स्वेच्छाचारी बना। हाप्सकी पुस्तकके मुख-पृष्ठपर बने चित्रमें दीर्घकायका शरीर छोटे-छोटे मनुष्योंके शरीरोंसे घिरा है। इससे विदित होता है कि यह सबका प्रतिनिधित्व करता है। उसके एक हाथमें तलवार, दूसरेमें धर्मशास्त्र—राजकीय शक्ति एवं धर्मरक्षाका प्रतीक है। दीर्घकाय मात्स्यन्याय और सम्यताके मध्यकी दीवार है। वह समाज तथा राज्य दोनोंका ही प्रतीक है।

वस्तुतः भारतीय शास्त्रोंमें वर्णित मात्स्यन्याय एवं तदनन्तर स्थापित राज-तन्त्रका ही यह अनुकरण है। इतना भेद अवश्य है कि भारतीय दृष्टिने मात्स्यन्यायके पहले सभी व्यक्तियोंमें सत्त्वगुणकी प्रधानता थी। सभी धार्मिक एवं ईश्वरवादी थे। सभी प्राणिमात्रको ईश्वरका पुत्र समझते थे। सभी सबके साथ समानता, स्वतन्त्रता, भ्रातृताका व्यवहार करते थे। कोई अररापी, शोरक या ही नहीं। इसलिये राजा, राज्य एवं दण्ड विधान आदि अनावश्यक थे। धर्मनियन्त्रित जनता आरम्भमें ही सब काम चला लेती थी। जब उसमें सत्त्वका हास हुआ, तमोगुण, रजोगुण बढ़ा, धर्म घटा, अधर्मका विस्तार हुआ, तब मात्स्यन्याय फैला। तब प्रजाने पीड़ित होकर ईश्वरसे प्रार्थना कर उसके अनुग्रहमें चन्द्र, सूर्य, इन्द्र, वरुण, कुबेर, यम आदि लोकपालोंके गुणों तथा अंगोंसे युक्त राजाको प्राप्त किया और उसे विविध प्रकारसे सम्मानित किया।

महती देवता छोटा नररूपेण निवृत्ति । (मनु० ७।८)

इत्यादि रूपने भारतीय शास्त्रोंमें राजाका महत्त्व गाना गया है।

हान्सने राज्यका जन्म ईश्वरद्वारा न मानकर समसौताद्वारा बताया। राजा निरपेक्ष अवश्य था; परंतु दैवी सिद्धान्तके अनुसार नहीं। संसदीय सिद्धान्तानुसार उसने राज और राजसत्ताको विभक्त नहीं माना। उसके अनुसार नैसर्गिक और लौकिक नियम राज्यकी तलवार बिना शब्दमात्र रह जाते हैं; अतः दीर्घकायकी घोषणाएँ ही नियम हैं। जब जनताने ही अनुबन्धद्वारा अपने अधिकार राज्यको समर्पित कर दिये, तब जनताको विरोध करनेका अधिकार कहाँ रहा? वह अपने अधिकारोंसे च्युत हो चुकी, धर्मका भी रक्षक वही है।' इस तरह हान्सने उस समयके गृहयुद्धकी पृष्ठभूमिमें स्थित विविध विचार-धाराओंका उत्तर दिया; परंतु धार्मिक, नैसर्गिक, लौकिक, किन्हीं नियमोंसे नियन्त्रित न होनेसे वह दीर्घकाय राजा मानवदेय न होकर दानव ही बन जायगा। इसीलिये भारतीय शास्त्रोंने उसे धार्मिक नियमोंसे नियन्त्रित रहना आवश्यक बताया। जैसे बिना नकेलका ऊँट, बिना लगामका घोड़ा, बिना ब्रेककी साइकिल या मोटर खतरनाक होते हैं; वैसे ही अनियन्त्रित शासक संसारके लिये अभिशाप होता है। जो जनता किसीको अधिकार दे सकती है, वह उद्देश्य पूरा न होनेपर उसे अधिकारसे पदच्युत भी कर सकती है। इसीलिये वेन-जैसे उद्दण्ड शासकोंको जनताने पदच्युत कर दिया था। हान्सने राज्यको 'निरपेक्ष संस्था' कहा अर्थात् बाह्य नीति या संस्थाका उसपर प्रतिबन्ध नहीं होता। उसके मतानुसार 'किसी प्राकृतिक स्थितिके व्यक्तियों-जैसा राज्योंका असहयोग एवं स्पर्धापूर्ण सम्बन्ध रहता है। इसी तरह किसी व्यक्ति, समूह या किसी नियमद्वारा भी राज्यसत्ता सीमित नहीं होती।'।

सबोंके सम्बन्धमें भी उसका कहना है कि 'सब प्राकृतिक मनुष्योंकी अंतर्द्वियोंमें कीड़ोंके समान थे। राज्योत्पत्तिसे प्राकृतिक मनुष्योंका अन्त हो गया। नये नागरिकोंका जन्म हुआ। स्वभावतः प्राकृतिक मनुष्योंके अंतर्द्वियोंके कीड़ों (सहो) का भी अन्त हो गया अर्थात् राज्यमें कोई स्वतन्त्र सत्ता सम्भव नहीं रहा। फिर उनके द्वारा सत्ता कैसे सीमित हो सकती है? दैवी नियम, धर्म, नैसर्गिक नियम, नागरिकता, लौकिक नियमपरम्पराका भी कोई नियन्त्रण राज्यपर न रहा।' इस तरह हान्सकी राजसत्ता एक निरङ्कुश शासनसत्ता हो जाती है, जिसका कि भारतीय शास्त्रोंने विरोध किया है। हान्सके मतानुसार भ्राजतन्त्रमें ही एकता, मन्त्रणा, गुप्तता, नीतिका स्थायित्व, व्यभिचारोंकी कमी और चापलूसों तथा तानाशाहोंकी कमी सम्भव है। यह सब बातें नरेशको छोड़कर समूहों या संघोंमें सम्भव नहीं है। यह सत्ता विभाज्य भी नहीं होती।' हान्सके राज्यका अधिकार बहुत व्यापक था। वह जीवनके सभी क्षेत्रोंमें तथा विचारोंपर भी राज्यका हस्तक्षेप सद्ग्य मानता था; क्योंकि विचारके नियन्त्रित होनेपर ही व्यक्तियोंके कार्य भी नियन्त्रित हो सकते थे और 'दीर्घकाय सत्ताधारी' ही सर्वोच्च न्यायाधीश एवं सर्वोच्च सेनापति है। विधि-निर्माण,

दण्डविधान, गणित, विमर तथा निनुक्ति आदि उम्मीके अधिकारमें होते हैं। प्राकृतिक गिनतिमें हर समय जीवन एवं ममत्ति स्वतरेमें रहती है। भतः राज्यका ही शरण लेना व्यक्तियोंके लिये एकमात्र यह परमावश्यक ममहता था। इसे यह नैतिक भी मानता था। जब व्यक्तियोंने अपने अधिकार राज्यको दे दिये, तब उसका पुनः अग्रहरण अनैतिकता है। राज्यप्रदत्त नागरिक स्वतन्त्रतामें अधिक स्वतन्त्रता सम्भव नहीं। मनुष्योंने जीवन-रक्षाके लिये राज्यकी स्थापना की, राज्यका नियन्त्रण स्वीकार किया। अतः मृत्युभय, स्वार्थ, उपयोगिता यही उसके आधार हैं, इसी उपयोगिताके आधारपर यह राज्य विरोधको न्यायमंगत मानता है। 'यदि राज्यका नियम नागरिक-की जीवन-रक्षारर आधार करता है तो नागरिकोंको ऐसे नियमके विरोध करनेका अधिकार है।'।

ईश्वर एवं धर्मका नियन्त्रण अस्वीकारकर अनियन्त्रित धर्महीन शासकसे सुख-शान्ति एवं राज्यस्वायत्ताका उद्देश्य भी पूरा नहीं हो सकता। कहा जाता है कि धर्म और ईश्वर माननेसे प्राणीको विचार करनेका अवकाश नहीं रहता; परंतु धर्म एवं ईश्वरका अस्तित्व स्वीकार करते हुए भी हिताहित सुव्यवस्थाका पूर्ण विचार करनेका सदा ही अवकाश रहता है। विचारपूर्वक ही प्रत्येक कार्यमें प्रवृत्त होना आवश्यक है। फिर भी अनियन्त्रण, उच्छृङ्खलतासे इटकर किसी ढगके भी नियन्त्रण-का अंगीकार करना श्रेष्ठ है। इसके अतिरिक्त हाज्मका व्यक्तियोंके सम्बन्धका वर्णन एकाङ्गी भी है। अपने बन्धुओंकी बरवादीसे सुख पानेवाले लोगोंकी संख्या वस्तुतः सदा ही कम थी। बच्चों एवं बन्धुओंकी मृत्युपर प्रसन्न होनेवाले, गोते हुए असहाय प्राणीको पाकर सर्वप्रथम मारनेकी भावना रखनेवाले मनुष्य कभी भी कम ही थे। फिर ऐसे मनुष्योंद्वारा राज्य-जैसी पवित्र सस्थाका निर्माण भी कैसे हो सकता है? रुगोका कहना है कि 'यह कैसे सम्भव है कि मनुष्य जो एक क्षण दूसरेके गलेपर छूरी मारनेके लिये तत्पर थे, वे ही दूसरे क्षण एक दूसरेके गले मिलने लगे?' मानव इतिहासमें कायाकल्पका कोई दृष्टान्त नहीं, वस्तुतः प्रेरणा और विवेक सभी कार्योंमें प्राणियोंके साथ रहते हैं।

हाज्म एवं हल्लेथियसके मतानुसार 'प्राणी परोपकार भी आत्महितके लिये ही करता है।' परंतु जब देखा जाता है कि व्याघ्र-सरीले क्रूर प्राणी भी अपने बच्चोंकी रक्षाके लिये प्राण देनेको तैयार होते हैं तो कहना पड़ता है कि प्रेम-परोपकार प्राणियोंमें स्वाभाविक धर्म भी होते हैं—

एके सत्पुरुषाः परार्थघटकाः स्वार्थं परित्यज्य ये

सामान्यास्तु परार्थमुद्यमभृतः स्वार्थाविरोधेन ये ।

तेऽपि मानुषराक्षसाः परहितं स्वार्थाय निष्पन्ति ये

ये निष्पन्ति निरर्थकं परहितं ते के न जानीमहे ॥ (नीतिशतक ७५)

‘जो स्वार्थ त्यागकर भी परोपकार ही करते हैं, सत्पुरुष वे हैं, जो अपने स्वार्थकी रक्षा करते हुए परोपकार करते हैं, वे सामान्यलोग हैं, जो लोग स्वार्थके लिये परहितका विधात करते हैं, वे तो मनुष्य वेपमें राक्षस ही हैं; परंतु जो लोग निष्कारण ही परहित-विधात करते हैं, वे कौन हैं—उन्हें क्या कहा जाय—यह समझमें ही नहीं आता।’

सामान्यलोग भले ही स्वार्थी हों, परंतु इस आधारपर कोई व्यवस्था नहीं की जा सकती। सामान्यरूपसे भले ही प्राणी झूठ बोलता और घाट तौलता हो तो भी व्यवहार-व्यवस्थापक यदि झूठ बोलने और घाट तौलनेको प्रश्रय देगा तब तो अनर्थ ही होगा। इससे भी आगे सामाजिक सुख अर्थात् मनुष्य जातिके सुखके उद्देश्यसे ही प्राणीको कार्याकार्यका निर्णय करना भेष्ट है। फिर भी कभी उसी कार्यसे बहुतोंको सुख होता है, परंतु कुछ लोगोंको दुःख भी होता है। उलूकको प्रकाशसे कष्ट होता है, तो भी प्रकाश त्याग्य नहीं होता। अतः ‘बहुजनसुखाय’ का विचार आवश्यक है। यद्यपि एक दंगसे चलनेवाली ठीक टाइम देनेवाली घड़ी ठीक समझी जाती है, परंतु मनुष्य यन्त्र नहीं है। यहाँ तो उसके अन्तःकरणको देखा जाता है। मान लीजिये—कोई घूस देकर या चोरबाजारीसे कोई चीज खरीदकर परोपकार करता है। भले ही उससे बहुजनहित हुआ, पर इतनेसे ही घूस या चोरी न्याय नहीं हो जायगा। अमेरिकाके एक शहरमें ट्राम्वेकी बड़ी आवश्यकता थी; परंतु जल्दी सरकारी मंजूरी नहीं मिली। व्यवस्थापकने घूस देकर मंजूरी ली और ट्राम्वे चलाया। उससे बहुत लोगोंका लाभ हुआ, हित हुआ; परंतु पीछेसे घूसकी बात खुली और व्यवस्थापकको दण्ड दिया गया।

एक कार्यमें गरीबका चार पैसा और अमीरका लाखों रुपया भावनाकी दृष्टिसे समान या कभी-कभी चार पैसाका दान ही अधिक महत्त्वका होता है। इसी-लिये बाह्य परिणामोंकी अपेक्षा नीतिमत्ता एवं बुद्धिका ध्यान होना आवश्यक है।

दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय। (गीता २।४९)

छोटे कीड़ोंसे लेकर मनुष्यतक प्राणियोंमें देखा जाता है कि वे अपने समान ही अपनी संतानों एवं जातियोंकी भी रक्षा करते हैं। किसीको दुःख न देकर बन्धुओंकी ययासम्भव सहायता ही करते हैं। अतः सजीव सृष्टिका यही स्वभाव है।

कई कीड़ोंमें स्त्री-पुरुष-भेद नहीं होता। उनके देहमें ही भेद होकर दूसरे कीड़े उत्पन्न होते हैं। वहाँ यही कहना पड़ता है कि संतानके लिये उनमें अपने शरीरके अंशको ही त्यागनेकी बुद्धि होती है। अंगली जानवरों, मनुष्योंमें भी ऐसी ही प्रवृत्ति होती है। इसीलिये मनुष्य परार्थमें ही सुख मानता है, जैसा कि स्पेन्सरने भी माना है। भारतीय भावनाके अनुसार परार्थ ही जिसका स्वार्थ है, वही पुरुष सत्पुरुषोंमें भेष्ट है—

स्वार्थों वस्व परार्थ एव स धुमानेकः सतामगणीः । (मुभाषि० रत्न मा०)

हान्सके अनुसार हत्याके मयसे मनुष्यका व्यक्तिगत स्वतन्त्रताका परित्याग कर एक अनियन्त्रित शासकके शरण होना वैसा ही लगता है, जैसे एक जंगली बिल्ली-से डरकर खूँटवार हिंस शेरके शरण जाना । रुसोका कहना है कि 'स्वतन्त्रता प्रकृतिकी देन है । स्वतन्त्रताका परित्याग मनुष्यताका ही परित्याग है ।' हान्सका सिद्धान्त न तो प्राचीन धार्मिक लोगोंने ही माना और न जडवादियोंने ही । उसके मतानुसार 'राज्यका अधिकार ईश्वरीय, धार्मिक एवं पैतृक भी नहीं और न जनतान्त्रिक ही है ।' यस्तुतः पाश्चात्य दर्शनकार अपनी परिस्थितियोंसे ऊँच उठकर विचार कर ही नहीं सके । इसीलिये हान्सने अपनी भीष प्रकृतिके अनुसार ही भयमूलक ही सिद्धान्त भी स्थापित किया ।

जान लॉक

जान लॉक (१६३२-१७०४) मो समझौतावादी था । उसे सीमित राजतन्त्रमें विश्वास था । उसका पिता 'प्परिटरन' सम्प्रदायका अनुयायी था । 'लॉक' १६८८की रक्तहीनक्रान्तिका दार्शनिक माना जाता है । इंग्लैंडके जेम्स द्वितीयके पदच्युत होनेपर विलियम और मेरीको राज्यारूढ़के लिये नियन्त्रित किया गया । 'विल आक राइटस' और 'एक्ट आक सैट्लमण्ट' नियमोंद्वारा कार्यपालिका संसद्के अधीन बनी । संसद्का राज्यकोर, राज्यनीति तथा सेनापर पूर्ण नियन्त्रण स्थापित हुआ । इसी रक्तहीन क्रान्तिके द्वारा संसद् सत्तापारी बनी और राजा केवल वैधानिक रह गया । यह एक प्रकारसे जनवादका आरम्भ हुआ । लॉक भी प्राकृतिक स्थिति और राज्यकी स्थिति मानता है । उसके मतानुसार 'मनुष्य विवेकशील एव सामाजिक प्राणी है । सत्य बोलना अच्छा, झूठ बोलना पार है'—इत्यादि नैतिक नियमोंका पालन यह आदरवक समझता था । इन्हीं सब हेतुओंसे प्राणी शान्ति, स्वतन्त्रता एवं भातृताकी ओर प्रवृत्त होता है । उसके मतानुसार पतहाने भूमि एवं विविध पदार्थ सर्वसामान्यको प्रदान किया है । साथ ही भ्रमशक्ति भी प्रदान की है । रानीके द्वारा सामान्य वस्तुओंमेंसे कुछको अपने उपयोग योग्य बनाठा है । वही उसकी निजी सम्पत्ति होती है । उदाहरणार्थ नदीका पानी सर्वसामान्य वस्तु है । पर जब एक मनुष्य भ्रमद्वारा उसकी कुछ मात्रा लेकर अपने घरमें रखता है, तो वह उसकी व्यक्तिगत सम्पत्ति होती है । भ्रमके मिश्रणसे ही एक वस्तु व्यक्तिगत सम्पत्ति बनती है । प्राकृतिक मनुष्य एक विवेकशील सामाजिक तथा नैतिक प्राणी था । वह नैतिकपूर्ण नैतिक नियमोंका अनुयायी था । हान्सके सिद्धांत लॉकके मतानुसार मनुष्य एक दूसरेके व्यक्तिगत एवं व्यक्तिगत सम्पत्ति और अधिकारका आशान प्रदान करते थे । यह स्थिति सुख, शान्ति, स्वतन्त्रता और भातृताकी थी । लॉकका यह मत भारतीय भावनासे मिलता है । भारतीय दृष्टिकोणके अनुसार पहले व्यक्तिगत सम्पत्ति, राजा, दण्ड विधान नहीं था, परंतु कोई दण्डनीति भी नहीं था । सभी दरबार

एक दूसरेके पोपक थे, कोई किसीका शोपक नहीं था। सभी धर्मनियन्त्रित थे। धर्मयुक्त होकर सब आपसमें ही काम चला लेते थे।

न वै राज्यं न राजासीन्न च दण्ट्यो न दण्टिकः

धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्ति स्म परस्परम् ॥

(महा० शा० प० ५९।१४)

‘जो जैसा करेगा वैसा पायेगा’—यह नैसर्गिक नियम प्रचलित था।

लाकके मतानुसार ‘कुछ दिनों बाद सुखमय न्यायपूर्ण जीवनमें बाधाएँ उत्पन्न हो गयीं। व्यक्ति अशान्ति और पक्षपाती हो गये। अध्ययनशून्य हो जानेसे उन्हें नियमोंका ज्ञान नहीं रहा। सभी मनमाना नियम लागू करने लगे। अतः लिखित नियमकी आवश्यकता पड़ी। एक निष्पक्ष न्यायाधीश अपेक्षित होने लगा। निर्णयको कार्यान्वित करनेके लिये पुलिसकी भी आवश्यकता हुई। तब समझौता—‘अनुबन्धद्वारा’ सभ्य समाजका निर्माण कराया।’ ब्लॉकके मतानुसार व्यक्तियोंने अपने कुछ ही अधिकार सभ्य समाजको समर्पित किये। नैसर्गिक नियमोंके अनुसार सभ्य समाजको नियम-निर्माण करके निश्चित निष्पक्ष न्यायाधीश नियुक्त करने एवं निर्णयको कार्यान्वित करनेका अधिकार दिया गया। परंतु नैसर्गिक नियमोंके लङ्घन तथा व्यक्तिगत सम्पत्तिपर आघात करनेका अधिकार उस समाजको नहीं दिया गया।’ लाकने नैसर्गिक नियमोंको सर्वव्यापक एवं सर्वोपरि बतलाया। व्यक्तिगत सम्पत्तिकी सुरक्षाके लिये ही व्यक्तिने सभ्य समाजकी स्थापना की और असुविधासम्बन्धी उक्त तीनों अधिकारोंका परित्याग किया तथा बहुमतका निर्णय स्वीकार करनेका भी नियम स्वीकार किया। यह सभ्य समाज कुछ व्यक्तियोंका समूह था; परंतु इस समूहको यह अनुभव हुआ कि वह असुविधाओंको दूर करनेमें असमर्थ है। कारण कि न तो सैकड़ों मनुष्य नियम ही निर्माण कर सकते हैं और न न्यायालय और कार्यपालिकाका ही काम कर सकते हैं। इसीलिये सभ्य समाजने व्यवस्थापिका सभा और संसदकी स्थापना की। इसी सभाको नियम-निर्माणका अधिकार दिया गया। सभ्य समाजके समान ही यह सभा भी नैसर्गिक नियमों एवं व्यक्तिगत सम्पत्तिके अधिकारोंका लङ्घन नहीं कर सकती थी। नैसर्गिक नियमोंके अनुसार कानून बनाना ही उसका काम था। व्यवस्थापिका सभाकी बैठकें स्थायी नहीं होती थीं; किंतु आवश्यकताओंके अनुसार होती थीं। इसीलिये संसद्ने एक स्थायी कार्यपालिकाकी स्थापना की। इसका कार्य नियमोंको कार्यान्वित करना था। कुछ परिस्थितियोंमें वह नियम-निर्माणमें भी भाग लेती थी। संसद्द्वारा नियुक्त न्यायाधीश नैसर्गिक नियमोंपर आश्रित लिखित नियमोंके अनुसार निर्णय करते थे। इस प्रकार संसद्, कार्यपालिका, न्यायपालिका—राज्यके इन तीनों अङ्गोंकी स्थापना हुई।

मुद्र एवं शान्ति-सम्बन्धी कार्योंको कार्यपालिकाके जिम्मे किया गया और न्यायाधीशकी नियुक्ति संसद्के जिम्मे; परंतु न्यायपालिकाको कार्यपालिकाका अङ्ग माना गया। इस तरह शक्ति-विभाजनकी बात भी आ जाती है। इसीके अनुसार फ्रांसके लेखक माटेस्क्यूने 'व्यक्तिगत स्वतन्त्रता'का समर्थन किया। लोककी राज्य-संस्था स्वामी नहीं; किंतु एक सेवर है। उगे जनस्वीकृतिकी आवश्यकता थी। व्यक्ति और उसकी सम्पत्ति अर्थात् जीवनस्वतन्त्रता और सम्पत्तिकी सुरक्षा तथा नैतिक नियमोंको लिखित करना उसका कर्तव्य था। राजाके मनमाने शासन करने एवं संसद्के कार्यक्रम एवं निर्वाचनमें हस्तक्षेप करने, देशको विदेशी सत्ताके आधीन करने, संरक्षण-कार्यमें असफल होने आदिकी हालतमें कार्यपालिकाका विरोध किया जा सकता है एवं उसे हटाया जा सकता है। लोकके मतानुसार संसद् यद्यपि राज्यका प्राण है तथापि उसे भी नैतिक नियमोंके विपरीत नियम-निर्माणका अधिकार नहीं। संसद् न मनमाने नियम बना सकती है; न नियम बनानेका भार किसी व्यक्ति या संस्थाको दे सकती है। ऐसी स्थितिमें नागरिक समाजद्वारा उसे पदच्युत करके दूसरी संसद् बनायी जा सकती है।' लोक किमी राजाका जन्मसिद्ध असाधारण अधिकार नहीं मानता था और निरपेक्ष राजाका अपने मुकदमेमें स्वयं न्यायाधीश माननेको सर्वथा न्यायरहित मानता था। राजाको सभी अधिकार जनताद्वारा मिले होते हैं। जनता अन्यायी राजासे अपने दिये हुए अधिकारोंको वापस ले सकती है।' उसके मतमें नागरिक समाज ही सर्वोत्कृष्ट संस्था है। नागरिक लोगोंको सदा अधिकार रहता है कि नियमोत्कृष्ट करनेवाले राजा या संसद्को वैधानिक ढंगसे अथवा हिंसाद्वारा अलग कर दें।

लोकके मतानुसार 'सर्वोत्कृष्ट सत्ता जनतामें ही निहित होती है; परंतु स्वतन्त्रताके लिये सत्कर्ता अत्यावश्यक है।' उसके विचारसे 'सत्कर्ता स्वतन्त्रताकी भगिनी है। शासनके कार्योंको देखते रहना, उसमें त्रुटि होनेपर विरोध करना आवश्यक है। जनता एक सुसज्जित सत्कर्ता है। किन्हीं विशेष परिस्थितियोंमें ही वह अपनी सत्ताका प्रयोग करती है। इस मतसे समाज ही सर्वश्रेष्ठ है। शासक उसीके प्रति उत्तरदायी होता है और नैतिक नियमोंके परतन्त्र होता है। सरकार एक संरक्षक मात्र है, भोक्ता नहीं। जैसे किसी अभिभावककी किसी बालकके शिक्षणके लिये कुछ रुपया दिया जाता है, तो वह उसका उसी कार्यमें विनियोग कर सकता है, उसे स्वयं भोग नहीं सकता। इसी प्रकार राजा राज्यका भोक्ता नहीं, किंतु संरक्षक मात्र है। इसमें विभिन्न वर्गोंके सम्बन्धमें कोई बाधा नहीं पड़ती।' हुकर, बर्क आदि भी इसी विचारधाराके थे।

भारतीय राजनीतिमें सदासे ही समाजको सर्वश्रेष्ठ माना जाता है और उसमें वर्णाश्रमधर्मका समन्वय है। शासक धर्म एवं सामाजिक प्रति उत्तरदायी है। शासन बदलते रहते हैं पर समाज और धर्म नहीं बदलते। राज्यके नियम धर्मशास्त्रोंके ही अनुकूल हो सकते हैं। व्यक्तिगत वैध सम्पत्तिपर आघात अन्याय माना जाता है। लोक समाजको सत्ताधारी मानता है; साथ ही व्यक्तिको भी उच्चस्थान देता है। वह राजाको व्यक्तिका सेवक मानता है। इस सिद्धान्तको सेवाइनने बेमेल बताया। लोकके अनुसार राज्यकार्य सुरक्षातक ही सीमित है। उसे नैतिकता-शिक्षा आदिके कामोंमें हाथ नहीं डालना चाहिये। यह विचारधारा धर्मनियन्त्रित रामराज्यकी ही है; क्योंकि उसमें शिक्षा, सम्पत्ति एवं धर्मको सदा ही स्वतन्त्र रहना उचित समझा जाता है। राज्यलक्ष्मी चपला होती है। वह कभी देवता और कभी दानवके हाथ भी जा सकती है। उसके हाथमें शिक्षा-सम्पत्ति एवं धर्मके जानेसे व्यक्ति और समाज सदाके लिये नष्ट हो जायेंगे। उसीके बलपर व्यक्ति एवं समाज शासनोंमें रद्दोद्बल कर सकते हैं। समदके नामसे न सही परंतु नीतिशास्त्र एवं मन्त्रिमण्डलकी व्यवस्था सदासे ही धर्म-नियन्त्रित शासनतन्त्रमें थी।

आज-कल समझा जाता है कि 'मानव-जातिका इतिहास उन्नतिका ही इतिहास है।' अतः लोकका यह कथन कि 'व्यक्ति पहलेसे ही नैतिक है, उसे नैतिक नियमोंका ज्ञान था' सगत नहीं है। यदि ऐसा ही था तो उसने प्राकृतिक स्थितिका त्याग क्यों किया? उसमें असुविधा, अनैतिकता क्यों आयी? उसे समाजकी आवश्यकता क्यों पड़ी? अतः नैतिकता, शिक्षा आदि सब समाजकी या व्यक्तिकी देन माननी चाहिये, परंतु रामराज्यके अनुसार इसका समाधान सरल है। जैसा कि कहा जा चुका है कि 'सत्त्व एवं धर्मके हाससे नैतिकतामें एवं ज्ञानमें कमी आयी, तभी राज्यकी अपेक्षा हुई। इस पक्षमें व्यक्ति और समाजकी स्थिति और सम्बन्ध सदा उसी ढंगका होता है जैसे वृक्ष एवं वनका; सैनिकों एवं सेनाका। निरीश्वर जड़वादके अनुसार ही 'उत्तरोत्तर विकास हो रहा है। पूर्वज लोग असभ्य, अज्ञानी एवं जंगली थे।' ईश्वरवादीके यहाँ तो विज्ञानपूर्वक विश्वकी सृष्टि है। अतः सृष्टि-कालमें लोग आजकी अपेक्षा अधिक ज्ञानशक्ति एवं नैतिकतासे पूर्ण थे। युग हासके अनुसार सत्त्व एवं शक्तिका हास होनेसे ही विभिन्न प्रकारकी असुविधाएँ हुईं।

धर्मनियन्त्रित शासनतन्त्रमें जनवाद एवं राजतन्त्रका समन्वय है, विरोध नहीं। धर्मशास्त्र सभीपर लागू होता है। अन्यथा लोकके मतानुसार 'व्यक्ति कभी नैतिक नियमोल्लङ्घनके नामपर विरोध करते और नागरिकता स्वीकार करने न करनेमें स्वतन्त्र होते' तब तो राज्यका चलाना ही कठिन हो जाता। 'धर्म-मिश्रणसे ही धन

[illegible]

रुग्णोंके विचार

१७८९, रूसी साम्राज्य की सामन्तवादी व्यवस्था के रूप में (१७९६-१८०१) इस वर्ष की शरणागति में ही एक पादरी ने अपने नौकरों को अपने लया। पूरी आदरों के कारण पदों में उभरे हुए दिखा गया। बाद में यह दूधो नौकरों में लग गया। यहाँ यह पूरा हुआ। और और अन्तर्गत गया। उसे मित्रों में मद्रासी गद्दार गमिनी रही। बाद में एक भना दूधो रूढ़ि के गद्दारों ने पदों में भी मुक्ति मिली। फिर यह गरीबों में रहने लगा। यहाँ उगने कागदों की दूधान की, नौकरानी में मैथी कर दिया और रिया विवाह के ही पाँच बच्चे पैदा किये। पीछे १७४९ में उगने विज्ञान और बच्चा उग्रमिने नैतिकता की वृद्धि हुई या अक्षयति) इस विषय पर निबन्ध लिखकर पारितोषिक प्राप्त किया। इसी निबन्ध लिखने के प्रसंग में उगने की जीवन में परिवर्तन हुआ। उस निबन्ध में उगने बताया कि 'विज्ञान और बला की वृद्धि से नैतिकता की वृद्धि नहीं हुई, प्रत्युत पतन हुआ।' पश्चात् उसने अनेक पुस्तकें लिखी और अगारा रूसी एक दार्शनिक बन गया। १७५४ में अग्रमानता के अन्तर्गत उसने पुस्तक लिखी। इसमें उसने प्राकृतिक स्थिति और राज्य का जन्म बताया। एक लेख में उसने 'आदर्श सामान्य इच्छा' और 'आदर्श राज्य' का वर्णन किया। अपनी शिक्षाप्रणाली पुस्तक में उसने 'धर्मप्रभावित शिक्षा' का विरोध किया। इससे सांस्कृतिक पादरियों एवं सरकार ने उसका विरोध किया। रूसी के समय में किसानों की दशा बहुत खोचनीय थी। मध्यम वर्ग में निराशा एवं उदासीनता छापी हुई थी। रूसी के मतानुसार 'मानव में भावना का स्तर विवेक से भी ऊँचा है।' उसके अनुसार 'आधुनिक सभ्यता ने मनुष्य को अनैतिक एवं ध्वमिचारी बनाया है। सभ्यता के पूर्व व्यक्ति का जीवन आदर्शमय था।' उस समय के अन्य विचारक कुशलता को महत्व देते थे, परंतु रूसी ने स्वतंत्रता को सर्वोच्च स्थान दिया। वह राजनृत्त का कट्टर विरोधी था, सुतरा गरीबों और किसानों का आदर्श दार्शनिक था।

रूसोकी प्राकृतिक स्थितिमें 'मनुष्य नेक, सुखी, सीधे, चिन्तारहित, स्वस्थ, शान्तिप्रिय, एकान्तप्रिय एवं संतुष्ट थे। कोई निजी घर न था और न सम्पत्ति ही थी। विवाह-प्रथा भी नहीं थी और न कुटुम्ब ही था। भूमिके उत्पादनसे ही भौतिक इच्छाओंकी पूर्ति हो जाती थी। पूर्ण समानता, स्वतन्त्रता व्यापक थी। कोई वज्र-समस्या भी न थी।' उसके मतानुसार 'प्राकृतिक युगमें आधुनिक बुराइयाँ नहीं थीं, परंतु आधुनिक भलाईयाँ भी न थीं। संक्षेपमें वह एक नेक जंगलीकी भाँति था। प्राकृतिक मनुष्योंको न्याय, अन्याय और मृत्युका भी ज्ञान नहीं था। उसमें बुराई समाजके सम्पर्कसे ही आयी।' उसके मतानुसार 'नैतिकता समाजकी देन है।' हॉन्सके विचारोंका उसने खण्डन किया था।

भारतीय आर्य इतिहासके अनुसार हॉन्स और रूसो दोनोंकी ही प्राकृतिक स्थितिका वर्णन असंगत है; क्योंकि अपने यहाँके मतानुसार सत्यगुणके विकासके समय नैतिकता और सभ्यता थी। सत्त्व-हासके पश्चात् हॉन्सका चित्रण ठीक ही है। 'असमानताका जन्म' पुस्तकमें उसने बताया है कि "एक मनुष्यने एक भूमिके दुकड़ेको घेरा और कहा कि 'यह मेरा है।' उसने अन्य भोले मनुष्योंसे उस दुकड़ेपर अपना अधिकार स्वीकार करवाया। उसके अनुसार यह मनुष्य ही सभ्यताका जन्मदाता बना। उसी तरह अन्य मनुष्योंने भी धीरे-धीरे भूमिके दुकड़ोंको अपनाया और दूसरोंसे अपना स्वामित्व स्वीकार करवाया। इस तरह व्यक्तिगत सम्पत्ति और असमानता ही सभ्यताकी जन्मदात्री है।"

वस्तुतः कई शब्दोंका दुर्भाग्य भी कभी आया करता है। उनका अर्थ सुन्दर होता हुआ भी अधिकांश लोगोंद्वारा उनका प्रयोग कभी भुरे अर्थोंमें होने लगता है। 'सम्प्रदाय' 'साम्राज्य' 'सभ्यता' आदि शब्द इसी ढंगके हैं। इनका अर्थ बहुत भ्रष्ट होनेपर भी पाश्चात्य देशोंमें इनका बहुत दुरुपयोग हुआ और इनका 'फिरकापरस्ती' 'शोषण' एवं 'असमानता' आदिमें प्रयोग होने लगा। वस्तुतः समष्टि, व्यष्टि, अभ्युदय एवं परम निःश्रेयस, अपवर्गके अनुकूल ज्ञान क्रिया-सम्पन्न शिष्ट व्यक्ति या समाज ही सभ्य कहा जाता है। तदनुकूल परम्परा ही सम्प्रदाय एवं उसका व्यवस्थापक ही धर्म-नियन्त्रित साम्राज्य था। रामराज्यका साम्राज्य इसी कोटिका था। तभी केवल मनुष्योंके लिये ही नहीं किंतु पशु-पक्षीको भी वहाँ सरल-सस्ता न्याय मिलता था। रूसोके अनुसार 'उसी असमानताकी रक्षाके लिये पुलिस-सरकार आवश्यक हुई। इन सबके द्वारा अमीरोंके अत्याचारोंको स्थायी बननेमें सहायता मिली। समाजके जन्मसे ही दुःख एवं दरिद्रताका जन्म हुआ। समाज और सभ्यताकी वृद्धिसे गरीबी, भूख, शोषण, हत्या, बीमारीकी वृद्धि हुई। रूसोने अपनी 'सामाजिक अनुबन्ध' (सोशल कंट्रैक्ट) पुस्तकमें लिखा है कि 'मनुष्य स्वतन्त्र जन्मा परंतु सभी ओर जंजीरोंसे जकड़ा हुआ।' उसकी

‘येमिल’ पुस्तकमें भी ऐसे ही विचार हैं। आधुनिक लोग भी मानते हैं कि ‘रूसोकी अपनी व्यक्तिगत अनुभूतिका ही यह चित्रण है। अपमान और दुःखकी प्रतिक्रिया-स्वरूप ही उसने यह विचार व्यक्त किया है।’ सुतरां इसमें तात्त्विक सत्यताकी अपेक्षा प्रतिक्रियाकी भावना ही अधिक है। उसका विश्वास था कि ‘वह नेक था; किंतु समाजकी परिस्थितियोंने उसे अवारा बनाया।’ उसने ‘सामाजिक अनुबन्ध’में लिखा है कि किस प्रकार एक ऐसी संस्था स्थापित हो जिससे प्रत्येक व्यक्ति अन्य व्यक्तियोंके साथ संघटित होते हुए भी केवल अपनी-अपनी इच्छाका पालन करे, अर्थात् स्वतन्त्रता सुरक्षित रखते हुए कैसे सुव्यवस्था स्थापित की जाय। किंतु रामराज्यीय दृष्टिकोणसे बिना इच्छाओंपर नियन्त्रण किये अर्थात् बिना उन्हें सीमित बनाये कोई भी संपदन हो ही नहीं सकता। समान उद्देश्यकी पूर्तिके लिये एक सूत्रमें सबके मन और इच्छाओंका आवद्ध होना ही वास्तविक संपदन है।

कहा जाता है कि ‘रूसोकी समस्या स्वतन्त्रता और सुव्यवस्थाका समन्वय थी। इसकी पूर्तिके लिये उसने परम्परागत अनुबन्धका प्रयोग किया। हॉब्सके अनुसार यह व्यक्तियोंद्वारा अपने सभी अधिकारोंका समर्पण आवश्यक समझता था और लॉकके अनुसार इन अधिकारोंको एक ऐसे आदर्श संपको दिया जाना ठीक मानता था जो व्यक्तियोंकी एक राशि हो।’ रूसोके अनुसार ‘अ, ब, स, द व्यक्तियोंको अपने सब अधिकार अ+ब+स+द संघरी इकरारनामा (अनुबन्ध)के द्वारा समर्पण करना चाहिये। इसी व्यवस्थासे प्रत्येक व्यक्तिके अधिकारोंकी सुरक्षा हो सकती है। इस संघ-राज्यके नियम प्रत्येक व्यक्तिकी स्वीकृतिसे निर्मित होंगे।’ परंतु हॉब्सके समान ‘दीर्घकाय को अधिकारोंका समर्पण’ उसकी दृष्टिमें ‘स्वतन्त्रताका त्याग या मान्यताका त्याग है। इस समर्पणसे व्यक्ति दासतुरूप हो जाता है। दीर्घकाय ही सर्वेभवा बन जाता है। अतः ऐसा त्याग सिवा पागलपनके और कुछ नहीं।’ इसी तरह रूसो लॉककी प्रतिनिधि-सभाका भी विरोधी था। ब्रिटेनकी निर्वाचन-प्रथाका भी यह समालोचक था। निर्वाचनके बाद भी व्यक्ति दासतुरूप ही हो जाता है। उसके मतानुसार ‘आलस्यके कारण व्यक्ति या व्यक्तिगत समूह न स्वयं सुरक्षित रह सकता है, न राज्यद्वारा ही सुरक्षित रह सकता है। करोड़ों रूपमें धन देकर, सेना द्वारा व्यक्तिगत रक्षा और प्रतिनिधियों द्वारा सुव्यवस्थाका प्रबन्ध करना मूर्खता ही है।’ लॉकके मतानुसार ‘सम्प्रदायसे पहले भी व्यक्ति विवेकशील एवं न्याय-अन्यायका ज्ञान था।’ यही विचार रूसोके समरके व्यक्ति-वादियोंका था। रूसोने उसका स्पष्टनकर यूनानी लोक दर्शनके अनुसार बतलाया कि ‘यह सब राज्यद्वारा ही सम्भव हो सकता है। राज्यके द्वारा ही व्यक्ति व्यक्तिबद्ध भी हो सकता है। उसके बिना मनुष्य मकसोके तुल्य है। अधिकार,

कर्तव्यपरायणता, सतन्त्रता, आत्मोन्धान, सम्पत्ति, नैतिकता और न्याय अन्यायज्ञान राज्यद्वारा ही सम्भव है।' यह गर व्यक्तिवादका उत्तर था।

यहाँ भी रूसोंके कथनमें पूर्वांगनिरोध है। एक ओर यह सम्राज और सम्यताओं तथा राज्यसरकार आदि संग्ताओंको गरीबी, भुक्तमरी, अत्याचारका सदापर मानना है। उसके पहले व्यक्तिको नैतिक एवं नैष्ठ मानता है और दूसरी ओर राज्यके बिना व्यक्तियोंको मनस्वी तुल्य बनाना है। रूसों आदर्शराज्यको ही सत्ताधारी मानता था। अर्थात् हम राज्यकी सामान्य इच्छाको सत्ताधारी मानता था। सरकार राज्य संरक्षक मात्र था, सत्ताधारी नहीं। शासक 'दीर्घकाल' ही सब कुछ था। रूसोंने अपने जनवादी राज्यको एक अवयवीकी भाँति माना है। सत्ताधारी जनसभा या पारलमन इसका गिर है। नियम एवं परम्परा मस्तिष्क; न्यायाधीश, सरकारी कर्मचारी मस्तिष्कके स्नायु; व्यापार व्यवसाय और कृषि मुरा और उदर; आय रक और नागरिक शरीरके अङ्गोंकी भाँति हैं। राज्य एवं नागरिकोंके सम्बन्ध अवयव एवं अवयवीके सम्बन्धके तुल्य हैं। अवयवोंकी मुख्यवस्था अवयवीकी मुख्यवस्थानर एवं अवयवीकी मुख्यवस्था अवयवोंकी मुख्यवस्थानर निर्भर है। अर्थात् राज्य एवं नागरिकोंकी मुख्यवस्था एवं प्रगति अन्योन्याश्रित है।' उसके अनुसार 'सामान्य इच्छा सदा ही नागरिकोंकी सामान्य इच्छाका प्रतिनिधित्व करेगी और यह उनके स्थायी हितका प्रतिनिधित्व करेगी।' इसी आधारपर रूसोंने यह भी कहा था कि 'नागरिक सदा ही राज्यहितमें व्यक्तिगत हित देखेगा, सदा राज्यकी सामान्य इच्छाके अनुसार ही सोचेगा। ऐसा न करनेवाला नागरिक भ्रान्त है। ऐसे भ्रान्तको राज्यकी इच्छाका अनुसरण करनेके लिये बाध्य किया जायगा, अर्थात् उसे स्वतन्त्र होनेके लिये राज्यद्वारा बाध्य किया जाना चाहिये।'।

यस्तुतः यह सामान्य इच्छा एक प्रत्यक्ष जनवादी संघ शासक दीर्घकालके ही तुल्य सर्वेसर्वा है और वह निरपेक्ष है। मनुष्यकी सद्भावनापर रूसोंका अटूट विश्वास था। उसके अनुसार 'राजनीति और प्रचारकोंद्वारा विशुद्ध मनुष्य प्रवृत्तनामें डाला जाता है। राजनीतिक दल, समाचारपत्र आदि यन्त्र ऐसी प्रवृत्तनाके स्रोत हैं। ये यन्त्र नागरिकोंको कृत्रिमरूपसे संस्थाओंमें विभक्त कर देते हैं। दलोंकी इच्छासे उसके सदस्य प्रभावित भी होते हैं। इन दलों या यन्त्रोंद्वारा कई सामान्य इच्छाएँ बन जाती हैं। अतः ऐसे राजनीतिक दल या सङ्घ आदर्श मुख्यवस्थामें अनावश्यक ही नहीं, किंतु बाधक भी होते हैं। इनके न रहनेपर राज्य और नागरिकोंमें सीधा सम्बन्ध रहता है। नागरिक सदा ही दल या संस्थाओंकी अपेक्षा राज्यके हितमें ही अपना हित समझेंगे। वे सामान्य इच्छाके अनुसार जीवन-यापन करना ठीक समझते हैं।' इसीलिये रूसों 'अद्वैतवादी दार्शनिक' समझा जाता है। 'दलोंको समाप्त करनेके लिये उनकी संख्या बहुत बढ़ा देनी चाहिये। इससे

वे स्वयं अन्विहीन हो जाने हैं।' रूसो प्राचीन नैतिक स्वतन्त्रताकी प्राप्ति सम्भव नहीं समझता था। परंतु एक उच्च नैतिक नागरिक स्वतन्त्रताकी प्राप्ति सम्भव मानता था।

इसके मतानुसार 'नागरिकोंकी सभा ही नियमनिर्णायकी अधिकारिणी है; प्रतिनिधिसभा नहीं। नियमोंको कार्यान्वित करनेके लिये कार्यसलिका होती है। कार्यपालिका नागरिकोंकी सभाके प्रति पूर्ण उत्तरदायी होती है। यह कार्यसलिका ही सरकार होती है।' रूसोके मतानुसार ऐसी जनवाद अपने सदस्योंमें स्थायी सतर्कताको आशा रखता है। यद्यपि ऐसे जनवादको मंदा ही खतरा रहता था। उसका आदर्श थाक्य था 'मैं स्वतन्त्रताके स्वतन्त्रताको शान्तिपूर्ण दाम्पत्यमें अच्छा समझता हूँ।' ऐसे नागरिक ही हम व्यवस्थाको स्थायी बना सकते हैं।' रूसोका यह ऐतिहासिक थाक्य है कि 'जनवादी ही देववादी है।' उसने सामान्य इच्छाको निरपेक्ष, अदेय, अधिमान्य, स्थायी एवं अन्य माना है। उसने हाथकी 'निरपेक्षता' और लाककी 'जनस्यीकृति' का मिश्रण किया है। उसने हाथकी निरपेक्षताको जनवादी रूप और लाककी जनस्यीकृतिको सन्तुष्ट रूप दिया। रूसोकी पुस्तकोंमें क्रान्तिकी फवाला धधक उठी, परंतु यह स्वयं क्रान्तिकारी नहीं था। उसने १७५२ के अपने एक भाषणमें कहा कि 'क्रान्तिको उतना ही भयानक मानना चाहिये, जितना कि उन घुराइयोंको—जिन्हें क्रान्ति दूर करना चाहती है।' उसने जेनेवाके नागरिकोंको लिखा था कि 'आप स्वतन्त्रता अवश्य प्राप्त कीजिये; परंतु मानव-दृष्ट्याके मुकाबिले दासताको पसंद कीजिये।' नियम बनानेका कार्य किसी राष्ट्रके सम्पूर्ण नागरिकोंद्वारा हो सकना सम्भव नहीं होता। जनताद्वारा निर्वाचित प्रतिनिधियोंद्वारा ही यह सम्भव होता है। अतः प्रतिनिधिसभाका विरोध भी रूसोका अधीकृतिक है। 'सम्य समझने व्यक्तिको दुस्ती, अनेतिक, धमिचारी बनाया।' यह भी रूसोकी धारणा भ्रान्तिपूर्ण है। विशिष्ट विचारशील लोग ही मार्गदर्शक हो सकते हैं।

राज्यपीयरने रूसोको 'राज्यक्रान्तिकी देवता' घोषित किया था। रूसो व्यक्तिवादका समर्थन करते हुए पूर्ण अराजकतावादी स्वतन्त्रताका समर्थक बन जाता है और सम्य समाजका कट्टर विरोधी प्रतीत होता है। यह स्वतन्त्रता, नैतिकता एवं समाजका विरोध मानता था। इसी आधारपर फ्रांसीसियोंने तत्कालीन समाजका विरोध किया, व्यक्तिगत सुरक्षाके लिये संघर्ष किया और क्रान्तिके पश्चात् 'राष्ट्रिय सभा' की घोषणा हुई। यह विचारधारा भविष्यके व्यक्तिवादियोंकी पृष्ठभूमि बनी; क्योंकि व्यक्तिवादी भी स्वतन्त्रता तथा समाजका परस्पर विरोध मानते थे। मार्करने रूसोके लेखको 'व्यक्तिवादका प्राण' कहा था; परंतु अन्यत्र रूसो अधिनायकवादका भी समर्थक प्रतीत होता है, जैसा पहले दिखाया जा चुका है। कि

‘राज्य बिना व्यक्ति मक्खी-तुल्य है।’ राज्यद्वारा व्यक्तिको स्वतन्त्र होनेके लिये बाध किया जाना वह ठीक मानता था। राज्यद्वारा निर्मित नागरिक धर्मका उल्लङ्घन करनेवाले नागरिकको फाँसीका दण्ड देना उचित समझता था। इसीलिये वहाने रूसोको ‘व्यक्तित्वका शत्रु’ भी कहा है। हाँ, वह यह अवश्य कहता है कि ‘सामान्य इच्छाका स्रोत जनमत है।’ एक तरफ वह कहता है—‘मनुष्य जन्मा स्वतन्त्र परंतु सभी ओर जंजीरोंसे जकड़ा हुआ’। और उसी पुस्तकमें राज्यकी निरपेक्षताका भी वर्णन करता है। उसका यह भी कहना है कि ‘पूर्ण स्वतन्त्रता किसी ही देशमें सम्भव है, सब जगह नहीं।’ वह स्वतन्त्रताका जलधायुसे भी घनिष्ठ सम्बन्ध मानता है। व्यक्तिगत सम्पत्तिको उसने समाज और राज्यकी धातु बताया और उसे ही दरिद्रता और दासताकी जननी भी। किंतु वही अन्यत्र सम्पत्तिको भली वस्तु भी बताता है। ‘येमिल’में भी उसने व्यक्तिगत सम्पत्तिके आधारको न्याययुक्त माना है। उसकी रक्षा राज्यका कर्तव्य बताया है और ‘कार्सिका’ पुस्तकमें कहा है कि ‘व्यक्तिगत सम्पत्तिका अन्त नहीं किया जा सकता है।’ इस तरह कहीं वह ‘सम्पत्तिका शत्रु’ प्रतीत होता है और कहीं उसका ‘पुजारी’। इसी तरह कहीं ‘स्वतन्त्रताका अग्रदूत’ तो कहीं ‘दासताका अग्रदूत’। जनवादके विपरीत वह सीमित राजतन्त्रका भी समर्थक बना। कहीं शिक्षाकी स्वतन्त्रताको ठीक कहा तो कहीं उसका राजतन्त्र होना ठीक कहा। कहीं कलाकी निन्दा की तो कहीं कलाकी प्रशंसा। कहा जाता है कि ‘रूसोका जीवन जैसे अव्यवस्थित था वैसा ही उसका दर्शन भी।’

रामराज्यकी दृष्टिमें खल प्राणीकी सम्पत्ति अवश्य शोषणका कारण होती है; परंतु शिष्ट, सम्य, साधु पुरुषकी सम्पत्ति सदा ही परोपकारके काममें भाती है। व्यक्तिद्वारा समाज बनता है और समाजसे व्यक्तिको उन्नत होनेमें सुविधा प्राप्त होती है। अतः व्यक्ति और समाजका विरोध नहीं; किंतु समन्वय ही उचित है। इसी तरह सभी लोग सब विषयके ज्ञाता नहीं हो सकते। सब विषयमें सबकी सम्मति लेनेकी अपेक्षा जिस विषयका जो जानकार हो उस विषयमें ही उसकी सम्मति लाभदायक होती है। अतः सम्पूर्ण नागरिकसंघको नियमनिर्माणमें लगाना व्यर्थ ही है। स्पष्ट ही है कि एक शिशु-चिकित्सामें एडवोकेट या इंजीनियरकी सम्मति लेना व्यर्थ है। कुछ लोग इन सब बातोंको इसीलिये महत्व देते हैं कि इनके द्वारा राज्यको ईश्वरीय संस्था माननेका अन्धविश्वास दूर हुआ। वे लोग इस मान्यताको अवैज्ञानिक कहनेका भी साहस करते हैं। परंतु यदि विज्ञानका अर्थ सत्यज्ञान ही है तब तो युक्ति, तर्क और अपौरुषेय वेदादि शास्त्र-सिद्ध ईश्वर एवं ईश्वरीय व्यवस्थाओंको अवैज्ञानिक कहना केवल साहसमात्र है। राजनीतिशास्त्रोंके द्वारा वस्तुतः शाश्वत सत्य सिद्धान्तकी अभिव्यक्तिमात्र होती है। माननीय संस्थाकी अपेक्षा दैवी संस्थामें कहीं अधिक जानकारी प्राप्त करना

आवश्यक होता है। मध्यकालीन योरोपीय लोगोंका यह विश्वास कि 'ईश्वरका प्रतिनिधित्व करनेवाला अत्याचारी शासक भी मान्य होना चाहिये, क्योंकि पानी नागरिकोंको दण्ड देनेके लिये ईश्वरने दुष्ट शासनकी नियुक्ति की है' अप्रामाणिक है। शास्त्रोंका स्पष्ट मत है कि मात्स्यन्यायसे पीड़ित जनताकी माँगपर ही विशिष्ट शक्ति एवं गुणसम्पन्न शासक ईश्वरद्वारा नियुक्त हुआ था। जनरक्षण करना उसका परम कर्तव्य है। अतः जनवादका धर्म-नियन्त्रित रामराज्य जैसे शासनमें पूर्ण उपयोग है। केवल व्यक्तियोंद्वारा जन्म होनेमात्रसे राज्य अच्छा नहीं हो सकता। हॉब्सका दीर्घकाय राज्य व्यक्तियोंद्वारा होनेपर भी निरपेक्ष होनेसे छोक एवं रूसोने उसे हानिकारक बताया है। आधुनिक आलोचक ही 'गोशल कंट्रैक्ट' सामाजिक समझौता या इकरारनामाको अप्रामाणिक मानते हैं।

वेग्यम आदिकोंका कहना है कि 'व्यक्तिको संघोंमें रहना हितकर प्रतीत होता है, इसीलिये फिर संघ उपयोगिताकी दृष्टिसे राज्य बनाता है। कहा जाता है कि राज्यको 'कृत्रिम संस्था माननेमें मनुष्य उसमें रहोवदल करना सम्भव समझता है।' परंतु 'राज्य ईश्वरीय संस्था है'—इसका यह अभिप्राय कदापि नहीं कि उसमें गड़बड़ी नहीं हो सकती और उसमें सुधार नहीं हो सकता। मनुष्यका क्षरीर ही ईश्वरीय है। हेगेलके अनुयायी मार्क्सने उसके द्वन्द्ववादको 'द्वन्द्ववात्मक भौतिकवाद'का रूप दिया। हेगेल जैसे निरपेक्ष आदर्श राजतन्त्रका समर्थक था, वैसे ही मार्क्सने भी सर्वहाराकी अधिनायकताका समर्थन किया। रूसमें वही निरपेक्षता सिर झुई। कहा जाता है कि हेगेलवादी या मार्क्सवादी अधिनायकवादका रूसमें बोलबाला है। इससे जनतन्त्र-वादका कोई मेल नहीं हो सकता है। सोवियट रूसकी उन्नति अवश्य हुई है, परंतु व्यक्तिगत स्वतन्त्रता-जैसी बहुमूल्य वस्तु वहाँ समाप्त हो गयी। जब एक पक्षी भी सोनेके रिजदेमें मीठा फल खाकर और ठंडा पानी पीकर बंद रहना पसंद नहीं करता; बल्कि आग्रादीसे लट्टे फल खाकर और खारा पानी पीकर भी स्वतन्त्र रहना ही पसंद करता है, तब क्या मनुष्य उस पक्षीसे भी गया बीना है जो ऐसी स्वतन्त्रता पसंद करेगा !

मार्क्सवादियोंके अनुसार राज्य दो ही प्रकारका होता है—एक सर्वहाराका अधिनायकत्व और दूसरा पूँजीरतियोंका अधिनायकत्व। कभी राज्य एकीकृत-शासकी परम्पराके विनश्वर भी है। प्रजातन्त्रके अङ्ग—भारत, बर्मा, संयुक्त आदि की स्वतन्त्रताका वहाँ कोई मूल्य नहीं है। सोवियट व्यवस्थाके विरुद्ध वहाँ कोई मन व्यक्त नहीं कर सकता और न कोई संयुक्त हो हो सकता है। फिर

भी मार्क्सवादी रूसी राज्यको पूर्णजनतन्त्रवादी कहनेकी धृष्टता करते हैं। जॉन लॉककी जन-स्वीकृतिका भी रूसमें कोई महत्व नहीं है। एक दलीय व्यवस्था ही वहाँ सब कुछ है।

स्टालिनके मतानुसार पूँजीवादी देशोंमें भिन्न-भिन्न वर्गोंके वर्गीय अर्थेक्यका प्रतिनिधित्व राजनीतिक दलोंद्वारा होता है अर्थात् एक राजनीतिक दल एक वर्गके या कुछ वर्गोंके अर्थेक्यका प्रतिनिधित्व करता है। सोवियत रूसमें वर्गोंका अन्त हो गया है; अतः वहाँ राजनीतिक दलोंकी आवश्यकता ही नहीं है; परंतु राज्य-शास्त्रमें राजनीतिक दल जनतन्त्रके प्राणतुल्य माने जाते हैं। उन्हें वर्गीय संस्था कहकर अनावश्यक बतला देना जनतन्त्रीय विचारके विपरीत है। विरोधी-दलकी अनुपस्थितिमें वास्तविक जनवाद असम्भव ही है। फिर 'वर्गोंका अन्त हो गया' यह तो तभी विदित हो सकता है, जब भाषण, प्रकाशन और संगठनकी स्वाधीनता हो। मार्क्सवादियोंके अनुसार 'सर्वहाराका अधिनायकत्व संक्रमणकालकी ही वस्तु है। अन्तमें उत्पादन, वृद्धि एवं सुव्यवस्थाके द्वारा राज्यका अत्यन्त लोप होकर वर्गविहीन, राज्यविहीन समाजकी स्थापना होगी।' परंतु स्टालिनने बतलाया है कि 'सोवियत राज्य पूँजीवादी राज्योंसे घिरा हुआ है। शायद एंगेल्सको, जिसने राज्यलोपकी बात कही है, अन्ताराष्ट्रिय परिस्थितिका अनुमान नहीं था।' मार्क्सवादी ऐतिहासिक मास्कोके मुकदमोंको सोवियतविरोधी पड्डयन्त्रोंका प्रतीक बतलाकर कहते हैं कि 'सोवियट राज्यको शस्त्रास्त्र-सम्पन्न गुप्तचर पुलिस सेनासे पूर्ण दृढ़ बनाना ही आवश्यक है।' अतः राज्यलोककी कल्पना मनोरंज्यमात्र रह गयी।

चाणक्यने ठीक ही कहा है कि शक्ति-मदसे बड़ा कोई मद नहीं है। 'प्रभुता पाइ काहि मद नाहीं' यह तुलसीदासजीकी उक्ति भी सभी व्यवस्थाओंपर लागू होती है। धर्मनियन्त्रित रामराज्य-प्रणाली ही ऐसी व्यवस्था है, जिसमें राज्यमदका संचार नहीं हो पाता। राज्यमदका पान कर ही मत्त होते हैं जिन्होंने साधु-समाका सेवन नहीं किया—

जे अचरित नृप मातहि तेई । नाहिन साधुसमा जेहिं सेई ॥

भरत-जैसे साधु पुरुषोंको तो विधि-हरि-हर-पद पानेपर भी मद नहीं हो सकता है। क्या कभी नगण्य तरु-विन्दुसे क्षीर-समुद्र फट सकता है—

भरतहि द्रोह न राजमद विधि हरि हर पद पाइ ।

ः कवहुं किः कौंजी सौकरनि क्षीरतिंधु बिनसाइ ॥

अस्तु ! धर्महीन सोवियत शासन शक्ति-मदका अपवाद नहीं कहा जा सकता । समाजवादी ढाँचेमें आर्थिक सत्ताका तो अन्त हो गया, परंतु सर्वहारा-दलके अधिनायकत्वमें राजनीतिक तथा सामाजिक सत्ताका अन्त नहीं होता । नये सत्ताधारी शक्तिमदके अपवाद नहीं होते । क्रान्तिके उपरान्त ये शक्तिशाली व्यक्ति अपने स्थानोंमें अलग नहीं होना चाहते । फलतः न जनतन्त्र ही सम्भव होता है और न राज्यका खोप ही । मार्क्सवादी कहते हैं कि 'राष्ट्रियता भी पूँजीवादका ही परिणाम है । सर्वहाराकी क्रान्तिमें सभी प्रकारके शोषणोंका अन्त होता है, फिर राष्ट्रिय शोषण भी नहीं रहेगा ।' परंतु क्या सोवियट रूसमें सभी शोषणोंका अन्त हो गया ? क्या अब वहाँ राष्ट्रियता समाजवादी ढाँचेमें नहीं पनप रही है ! मार्क्सवादके अनुसार विश्वक्रान्तिके अन्तमें भी राज्य तो आवश्यक होंगे ही । फिर इन राज्योंका परस्पर सम्बन्ध क्या होगा ? यदि मध्यकालीन पोप या सम्राट् के तुल्य एक ही अधिनायक या शासक संचालक होगा तब तो उसकी अपेक्षा एक धर्मनियन्त्रित राम-जैमा सार्वभौम राजा या राज्योंके धर्मनियन्त्रित प्रतिनिधियोंकी सभाद्वारा संचालन हो तो भी क्या हानि है ?

महाभारतमें सामाजिक अनुबन्ध

महाभारत शान्तिपर्वमें शरशय्यास्थ भीष्मजीने अन्य धर्मोंके साथ राजधर्मका भी उपदेश किया है । उसमें उन्होंने अराजकताको बड़ा पाप बताया है और कहा है कि 'राज्यस्थापनाके लिये उद्यत बलवान्के सामने सबको ही झुक जाना चाहिये । अराजक राज्यको दस्यु नष्ट कर देते हैं—'अनिन्द्रमबलं राज्यं दस्यवोऽग्निमवन्त्युत ।' अराजक राज्य निर्वीर्य होकर नष्ट हो जाते हैं । अराजकतासे अधिक कोई पाप नहीं ।

अराजकाणि राष्ट्राणि हतवीर्याणि वा पुनः ।

न हि पापात् परतरमस्ति किंचिद्राजकान् ॥

(शां० प० रावा० ६७ । ७)

कुछ लोग भीष्मद्वारा वर्णित मात्स्यन्यायकी हान्सकी प्राकृतिक स्थितिसे तुलना करते हैं । कहा जाता है कि जिस युगमें मनुष्य प्राकृतिक जीवन व्यतीत करता था, वह 'स्टेट आफ नेचर' (प्राकृतिक दशा) है । जिसमें प्राकृतिक युगके बन्धनसे मुक्त होकर सामाजिक जीवनमें प्रवेश करता है, उसे 'स्टेट आफ सोसाइटी' कहते हैं और जिसमें राज्य निर्माण करके राजनीतिमें प्रवेश करता है, वह है 'स्टेट आफ पोलिटिकल सोसाइटी' । जैसे जन्ममें प्रबल मत्स्य निर्बल मत्स्योंका भक्षण कर लेता है, वैसे ही प्रबल मनुष्य दूसरे निर्बल मनुष्योंके वित्त-कलत्र आदि सब कुछ छीन लेते हैं । एक दूसरेकी हत्या कर देते हैं—

अराजकाः प्रजाः पूर्वं विनेश्रुति नः श्रुतम् ।

परस्परं भक्षयन्तो मत्स्या इव जले कृशान् ॥

(शां० प० ६७ । १७)

इसे ही 'लाजिक आफ पिश' (मात्स्यन्याय) कहते हैं। इसी मात्स्यन्यायसे पीड़ित होकर मनुष्योंने एकत्र होकर सदाचारसम्बन्धी कुछ नियम बनाये। जैसे कठोर धाणी, पर-स्त्री, पर-धन-हरण आदिके त्यागका नियम बनाया गया। इससे काम, क्रोध, लोभ, मोहादिसे छुटकारा मिलता है और मनुष्य धृष्ट नारकीय यातनामय, भयभीत एवं सशङ्क क्षणिक जीवनसे हटकर सम्य जीवनमें प्रवेश करता है।

यास्तूरो दण्डपरुषो यश्च स्यात्, पारजायिकः ।

यः परस्वमयादद्यात् स्वाज्या नस्तारता इति ॥

समेत्य तास्ततश्चक्रुः समयानिति नः श्रुतम् । (शां० प० ६७ अ०)

हाम्बने भी 'स्टेट आफ नेचर' (प्राकृतिक राज्य) का इसी प्रकार वर्णन किया है, परंतु हाम्बके अनुसार मनुष्यमें केवल भय-वृत्ति थी। इसी भयसे बचनेके लिये स्वार्थमयी वृत्तिसे राज्यका विकास हुआ। परंतु भीष्मके अनुसार लोभ, मोह, काम, क्रोध, मद, मत्सर—ये छः प्रधान आसुरी वृत्तियाँ मात्स्यन्यायके कारण हैं। अतः इन सबसे छुटकारा पाना सामाजिक जीवन निर्माणका उद्देश्य है। इन वृत्तियोंपर विजय प्राप्त करना ही सम्यता है।

ये सामाजिक नियम (मारल लाज) ही रहे, यास्त्रविक नियम (पाजिटिव लाज) न बन सके; क्योंकि उन नियमोंका पालन करनेके लिये विवश करनेवाली कोई शक्ति न थी। जनताकी स्वीकृतिमात्र ही उसका आधार था। भीष्मका यह समान निर्माण सामाजिक अनुबन्ध या पारस्परिक समझौता था; किंतु नियम-निर्माणके बाद उन नियमोंका कोई निशामक न होनेसे पालन न हो सका। लोग मनमानी उन नियमोंका उल्लङ्घन करने लगे, तब उन्हें एक शासककी आवश्यकता हुई। जिसके नियन्त्रण या दण्ड-भयसे प्रजाको नियम-पालनके लिये विवश होना पड़े। एतदर्थं प्रजाने ब्रह्माके पाप जाकर विनय किया कि एक राजा या शासकके बिना हमयोग नष्ट हो जायेंगे, अतः हमयोगोंके लिये कोई समर्थ योग्य शासक दीजिये, जिसका कि हमयोग सम्मान करें और यह हमयोगोंका रक्षण करे।

सहितान्तरा जगुर्गुणाणां शितमहम् ।

अभीष्टा विनयामो भगवर्षावरं दित ॥

यं पृथगेव सम्भूय यश्च नः प्रतिपादयेत् । (शां० प० ६७, १०-११)

तब ब्रह्माने प्रजाके सम्मुख अष्ट योग्यताओंके दिव्य प्रान्त, तंत्र आदिसे युक्त मनुष्यो प्राप्ता दित। परंतु मनुष्य योग्य बनना अर्थात् धार कर दित और कहा कि राज्य बचानेसे परका हर रहता है, राज्य बचाना बहुत कठिन काम है।

राजाको दण्ड देना पड़ता है। विशेषतः मिथ्याचारमें सलग्न प्रजाका पालन तो बहुत ही कठिन है। इसपर प्रजाने कहा कि 'तुम डरो मत, दण्ड देना पाप नहीं; यह तो पाप करनेवालोंके पापोंका ही फल है और हमलोग पशु तथा सुवर्णके लाभका पचासवाँ भाग तथा धनका दसवाँ भाग राजकोर वृद्धिके लिये तुम्हें देते रहेंगे। उत्तम वस्तु तुम्हें भेंट की जायगी। शत्रुओंसे सुगन्धित शूर तुम्हारा अनुकरण करेंगे। इस तरह तुम दुष्प्रार्थ और प्रतापयुक्त होकर विजयी होओगे। राजासे सुरक्षित होकर प्रजा जो पुण्यकर्म करेगी, उस धर्मका अनुपांश भी तुम्हें मिलता रहेगा। इस तरह सुखसे प्राप्त धन, धर्म एवं बलसे उपरूढ़ित होकर तुम हमलोगोंका उसी तरहसे पालन करोगे, जैसे इन्द्र देवताओंका। तुम सूर्यकी मूर्ति चमकते हुए विजयके लिये प्रस्थान करो। शत्रुओंका मानमर्दन करो, तुम्हारी सदा जय होगी।'।

सममुषन् प्रजा मा भैः कर्तुर्नेनो गमिष्यति ।

पशूनामभिरद्यादादिरण्यस्य तथैव च ॥

धान्यस्य दशमं भागं दद्यामः कौपवर्चनम् ।

मुखेन क्षत्रप्रेण ये मनुष्याः प्रधानतः ॥

भवन्तं तेऽनुपास्यन्ति महेन्द्रमिव देवताः ।

विजयाय हि निर्वाहि प्रहरन् रश्मिस्तमिव ॥

मानं विधम शत्रूणां जयोऽस्तु तत्र सर्वदा ।

(दश० प० रा० ६७ । २३-२५ । १९)

इस तरह राजाका वरण करके प्रजाने राज्यका निर्माण किया। यहाँ सामाजिक संपटन तथा सामाजिक नियमोंको स्थायी एवं अनुष्ण रखनेके लिये ही राज्यका निर्माण हुआ है। अतः राजाको उतने ही अधिकार दिये गये हैं जितने कि उस कार्यके लिये आवश्यक थे।

राज्यके कल्याणानुसार राजाको प्रजाने भरणे सभी अधिकार नहीं मिले। अतएव राज्यके 'लिवियाधन' (दीर्घाय) के लिये वह राजा निरदुष्ट नहीं था। उसके अधिकार सीमित थे। यदि वह अधिकारोंका दुरुपयोग कर ले अन्त्यही उसे पराजित करनेका भी अधिकार था। 'राज्यके अदुष्टपर दीर्घायका विशेष करना कथमपि न्यायसंगत नहीं है।' परन्तु भीष्मके अनुसार ऐसा नहीं। यहाँ उद्धृत वेद जैसे राजाको प्रजावर्धित्व के लिये पराजित ही नहीं; उसे नष्ट भी कर दिया था। यही भीष्मसमस्त सामाजिक मन्त्रोंका सिद्धान्त था सोशल वेलफेयर की दृष्टि से।

कुछ लोग भीष्मद्वारा वर्णित सामाजिक व्यवस्थाके लिये राजाका अधिकार कुछ ही मानते हैं, परन्तु भीष्मद्वारा ऐसा नहीं है; बल्कि राजाके अदुष्टपर दण्डन के लिये सभी प्रजा वर्गोंके लिये सम विशेष, विशेष, समान्य अर्थ। राज्यमें से सबकुछके ह्रास होनेपर धर्म हान होनेसे राजा, तब एव तदुद्धार अर्थ करनेपर

ही मात्स्यन्यायका आविर्भाव हुआ । मात्स्यन्यायकी स्थिति प्राकृतिक अवस्था नहीं है । वह विकृतिभूत अवस्था है । शास्त्रीय सिद्धान्तानुसार विकासकी अपेक्षा ह्रासका ही पक्ष तथ्य है । इसीलिये विष्णुके पुत्र ब्रह्मा सर्वश्रु हुए । ब्रह्माके पुत्र यक्षिष्ठ आदि भी सर्वश्रु कल्प हुए । जिनकी सृष्टि जितनी कारणके समीप थी, उनमें उतनी ही स्वच्छता थी । फिर जितनी-जितनी कारणसे दूर होती गयी, उतनी ही अस्वच्छता होती गयी । अतः कारणके अव्यवहित समीपस्थ प्रजा (प्राणी) सात्त्विक, धर्मात्मा, विचारशील तथा नियन्त्रित थी । वैसे भी हर एक कृतयुगमें सत्त्वका विकास अधिक ही होता है । जैसे प्रत्येक भीष्म, कर्पा, शरद् आदिमें गर्मी, जाड़ा आदिका प्रादुर्भाव होता है, उसी तरह कृतयुगमें सत्त्वका विशेषरूपसे विकास होता है । इस तरह मात्स्यन्यायकी अवस्था विकार ही है, स्वाभाविक नहीं । इसीलिये दूसरे प्रसङ्गमें उसी राजधर्ममें भीष्मने बतलाया है—

नियतस्त्वं नरभ्याद्य मृग्यु सर्वप्रशेषतः ।
 यथा राज्यं समुत्पन्नमादौ कृतयुगेऽभवत् ॥
 न वै राज्यं न राजासीत् च दण्डो न दण्डिकः ।
 धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्ति स परस्परम् ॥
 पाह्यमानास्तथान्योन्यं नरा धर्मेण भारत ।
 खेदं परमुपाजग्मुस्ततस्तान् मोह आविशात् ॥
 ते मोहवशमापन्ना मनुजा मनुजर्षभ ।
 प्रतिपत्तिविमोहाच्च धर्मस्तेषामनीनशत् ॥
 नष्टायां प्रतिपत्तौ च मोहवश्या नरास्तदा ।
 लोभस्य वशमापन्नाः सर्वे भरतसत्तम ॥
 अशासस्याभिमर्शं तु कुर्वन्तो मनुजास्ततः ।
 कामो नामापरस्तत्र प्रत्यपद्यत वै प्रभो ॥
 तांस्तु कामवशां प्राप्तान् रागो नामाभिसंसृशत् ।
 रक्षश्च नाम्यजानन्त कार्याकार्ये युधिष्ठिर ॥
 भगव्यागमनं चैव धाच्यावाच्यं तथैव च ।
 भक्ष्यामर्ष्यं च राजेन्द्र दोषादोषं च नात्यजन् ॥
 विदूते नरलोके वै ब्रह्म चैव ननाश ह ।
 नाशाथ ब्रह्मणो राजन् धर्मो नाशमयागमत् ॥
 मध्ये ब्रह्मणि धर्मं च देवांश्चासुः समाविशत् ।
 ते ग्रन्थ नरशार्दूल ब्रह्मार्थं शरणं ययुः ॥

‘आदि कृतयुगमें जिन तरह राज्य उत्पन्न हुआ वह सुनो, उस समय राज्य, राजा, दण्ड एवं दण्ड देनेवाला कुछ भी नहीं था । समस्त प्रजा धर्मके अनुसार चलती थी और उसी धर्मसे परस्पर रक्षा कर लेती थी । (उस समय अनन्त विद्याओंका उद्गमस्थान वेद तथा तदनुगारी आर्षशास्त्र सबको अभ्यस्त थे । अतः धर्म, अर्थ, काम, मोक्षकी उचित विवेकपूर्वक सभी व्यवस्थाएँ चर रही थीं । सम्मता, संस्कृति और ज्ञान-विज्ञानकी उन्नति परकाष्ठार पहुँची थी । रूसो तथा मावर्त आदिद्वारा कल्पित भविष्यके स्वर्णयुग उसके सामने नगण्य थे ।) धर्मनीतिसे अन्योन्य-पालन-संलग्न प्रजा कालक्रमसे खेद या यकावटको प्राप्त हो गयी, फिर उसमें मोहका प्रवेश हुआ । मोहके कारण स्मृतिभ्रंश हुआ और फिर धर्मका लोप होने लगा । स्मृतिभ्रंश होनेसे लोग लोभके बश होकर विचारहीन हो गये और फिर रागकी प्रवृत्ति हुई और फिर कामका प्रादुर्भाव हुआ । उससे कार्याकार्यका ज्ञान भी न रहा; फिर तो अगम्यागमन, भ्रम्याभ्रम्य, वाच्यावाच्य, दोगादोषका विचार नष्ट हो गया । ऐसी दशामें वेद जो कण्ठस्थ हो गये थे, विस्मृत हो गये । वेदके विस्मरणसे वेदोक्त धर्मकर्मका भी लोप हो जाना स्वाभाविक था । (इससे स्पष्ट है कि पहले वेदादि शास्त्रों एवं तदुक्त धर्म-कर्म, विवेक-विज्ञानोंका पूर्णरूपसे प्रकाश था ।) इस स्थितिको देखकर देवतालोग भला होकर ब्रह्माकी शरण गये और उस भयके दूर करनेका उपाय पूछा ।’ ब्रह्माजीने सोच-विचारकर सबके कल्याणार्थ धर्म, अर्थ, कामका बोधक तथा प्रापक एक लाख अध्यायोंका दण्डनीति शास्त्र बनाकर देवताओंको दिया । उसे सर्वप्रथम शंकरजीने ग्रहण किया । उनसे बृहस्पति, शुक्र, इन्द्रादिने ग्रहण किया और उसका संक्षेप भी किया—

ततोऽध्यायसहस्राणां सतं चक्रे स्वबुद्धिजम् ।

यत्र धर्मस्तथैवार्थः कामश्चैवाभिवर्णितः ॥

उपकाराय लोकस्य त्रिवर्गस्थापनाय च ।

नवनीतं सरस्वत्या बुद्धिरेषा प्रभाविता ॥

(शं० प० ५९ । २९, ७७)

यद्यपि यह शास्त्र भी वेदाम्यासजन्य संस्कृत ब्रह्मबुद्धिसे प्रादुर्भूत होनेके कारण वेदमूलक ही था; फिर भी उसमें रिसितिके लोकोमें विशेषरूपसे प्रभावशाली हुआ । प्रमुसम्मत् वेदवाक्योंकी अपेक्षा मुहूर्द-सम्मत वाक्योंके रूपमें व्यक्त होकर यह अधिक उपकारी सिद्ध हुआ । फिर भी इसे पूर्णरूपसे धार्यान्वित करनेके लिये दण्डकी अपेक्षा थी । दण्डसे युक्त होकर निमग्नानुग्रहद्वारा लोकधनका हेतु बनकर ही यह दण्डनीति प्रचलित हो सकती थी । अतः योग्य समर्थ दण्डप्रणेता प्राप्त करनेके लिये देवता विष्णुके पास गये और उनसे भेद शासक माँगा । भगवान् नाथपुत्रने उन्हें भेद लोकपालोंके दिम्प

ही मात्स्यन्यायका आविर्भाव हुआ। मात्स्यन्यायकी स्थिति प्राकृतिक अवस्था नहीं है। यह विकृतिभूत अवस्था है। शान्तीय सिद्धान्तानुसार विक्रमकी अनेक शाखा ही पद्य तथ्य है। इसीलिये विष्णुके पुत्र ब्रह्मा सर्वश हुए। ब्रह्मके पुत्र वशिष्ठ आदि भी सर्वशक्य हुए। जिनकी सृष्टि जितनी कारणके समीप थी, उनमें उतनी ही स्वच्छता थी। फिर जितनी-जितनी कारणसे दूर होती गयी, उतनी ही अस्वच्छता होती गयी। अतः कारणके अव्यवहित समीपस्य प्रज (प्राणी) सार्विक, धर्मात्मा, विचारशील तथा नियन्त्रित थी। ऐसे ही हर एक कृतयुगमें सत्त्वका विकास अधिक ही होता है। जैसे प्रत्येक ग्रीष्म वर्षा, शरद् आदिमें गर्मी, जाड़ा आदिका प्रादुर्भाव होता है, उसी तरह कृतयुगमें सत्त्वका विशेषरूपसे विकास होता है। इस तरह मात्स्यन्यायकी अवस्था विकार ही है, स्वाभाविक नहीं। इसीलिये दूसरे प्रसङ्गमें उसी राजधर्ममें भीष्मने बतलाया है—

नियतस्त्वं नरन्याय गृणु सर्वमशेषतः ।
यथा राज्यं समुपपन्नादौ कृतयुगेऽभयत् ॥
न वै राज्यं न राजासीद्व च दण्डो न दाण्डिकः ।
धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्ति स परस्परम् ॥
पाल्यमानास्तथान्योन्यं नरा धर्मेण भारत ।
खेदं परमुपाजग्मुस्ततस्तान् मोह आविशत् ॥
ते मोहवशमापन्ना मनुजा मनुजर्षभ ।
प्रतिपत्तिविमोहाच्च धर्मस्तेषामनीनशत् ॥
नष्टायां प्रतिपत्तौ च मोहवश्या मरुस्तदा ।
लौभस्य वशमापन्नाः सर्वे भरतसत्तम ॥
अप्राप्तस्याभिमर्शं तु कुर्वन्तो मनुजास्ततः ।
कामो नामापरस्तत्र प्रत्यपद्यत वै प्रभो ॥
तांस्तु कामवशं प्राप्तान् रागो नामाभिसंस्पृशत् ।
रक्तश्च नाम्यजानन्त कार्याकार्ये युधिष्ठिर ॥
अगम्यागमनं चैव वाच्यावाच्यं तथैव च ।
भक्ष्याभक्ष्यं च राजेन्द्र दोषादोषं च नात्यजन् ॥
विप्लुते नरलोके वै ब्रह्म चैव ननाद्य
नाशाच्च ब्रह्मणो राजन् धर्मो
नष्टे ब्रह्मणि धर्मे च देवांस्तान्
तं ब्रह्मा नरशादृष्टं च

प्रयुक्त—

ब्राह्मणा मे महाभागा नमस्याः पुरुषर्षभाः ।
पुरोधाश्चाभवन् तस्य शुक्रो ब्रह्ममयो निधिः ॥
स त्रिष्णुना च देवेन शम्भेन विबुधैः सह ।
श्रुतिभिश्च प्रजापालैः ब्राह्मणैश्चाभिषेचितः ।
रजिताश्च प्रजाः सर्वास्तेन राजेति श्रव्यते ॥

(महा० शं० प० ५९ । १०३-११०, ११६, १२५)

कुछ लोग सत्ययुगके धर्मराजको लॉक या रूसोके प्राकृतिक युगसे तुलना करते हैं और कहते हैं कि 'उम समय राज्यकी परिपाटीका ज्ञान लोगोंको नहीं था । उस समयके मनुष्य राजनीतिक जीवनसे अनभिज्ञ थे ।' परंतु यह सर्वथा असंगत है । वस्तुतः भीष्मद्वारा वर्णित कृतयुगके राज्य-विहीन प्रजाका वर्णन अविवेक एवं अज्ञानमूलक न होकर धर्मज्ञानोत्कर्षमूलक था । रूसो एवं मार्क्स जिस स्वर्णयुगको उन्नतिकी पराकाष्ठा मानते हैं, उनसे भी उत्कृष्ट कौटिली यह भीष्मोक्त स्थिति है । वह धर्मराज्य सर्वशुद्धता, ब्रह्मनिष्ठताकी आधारभूतिपर स्थित था और राजदण्डादिसे मुक्त था; क्योंकि सभी विवेकी थे, वेद उन्हें कण्ठस्थ थे । उन्हें कोई वस्तु अविदित थी, यह नहीं कहा जा सकता ।

शङ्का हो सकती है कि 'जब वे इतने ज्ञानमग्न थे, तब इतने भीषण अनाचारी होकर मात्स्यन्यायके शिकार कैसे हो गये ?' इस बातका समाधान लॉक एवं रूसोके मतसे भले न हो सके, किंतु धर्मवादी भीष्मके मतानुसार जीव अनादि होता है । उसके कर्मोंकी परम्परा भी अनादि है । उन्हीं कर्मोंके अनुसार सत्त्व, रज, तममें हास-विकास होता रहता है । कालक्रमसे वैसे कर्मोंके उद्भूत होनेपर खेद, तम, मोह, प्रतिभन्ति, विनाश, राग, काम, धर्म-लोप आदिका विस्तार हुआ और प्राणी पतित हो गया । आज भी हम देखते हैं कि कोई अच्छा आदमी भी परिस्थितियों, घटनाओं और कर्मके वश होकर खराब हो जाता है और कभी खराब आदमी अच्छा हो जाता है । जैसे मार्क्सके स्वर्णयुगकी कल्पनामें 'राजा-राज्यादि नहीं होते' यह अज्ञानमूलक नहीं, किंतु विज्ञानमूलक है । उसी तरह भीष्मके कृतयुगका राज्यादिविहीन धर्मराज्य अज्ञानमूलक नहीं था, किंतु विज्ञानमूलक था । सुतरा लॉकके 'सिविल गवर्नमेंट' पुस्तकमें वर्णित 'भोरिजिनल स्टेट आफ नेचर' और भीष्मके धर्मराज्यमें पर्याप्त अन्तर है । शान्ति के प्राकृतिक युगसे तो इसका महान् भेद है ही । हाँ, शान्ति के प्राकृतिक युगका भीष्मके विकृत युगके मात्स्यन्यायसे कथंचिन् मेल बैठता है ।

रूसोके प्राकृतिक युगका मनुष्य भावुक था । विवेकहीन होनेके कारण उसे सुख-दुःख नहीं होता था । परंतु भीष्मका आदिम पुरुष पूर्ण विवेकी तथा

मुखी था। भारतीय शास्त्रोंमें कहा गया है कि दो ही ढंगके पुरुष मुनी रह सकते हैं—एक अत्यन्त विवेकीन मूढ़, दूसरा परम विवेकी उत्तरेता। दूसरे सभी लोग मध्यवर्ती मुखी ही रहते हैं।

यत्र मूढतमो लोके यत्र पुनः परंगतः ।

द्वयिमां सुरमधेते शिष्यायन्तरितो जनः ॥

(गीता १३।१०)

रूसोद्वा 'प्राकृत पुरुष' पहली कोटिका था, भीष्मद्वा 'कृतयुगी पुरुष' दूसरी कोटिका। लॉक एंथरुसोका 'प्राकृत स्वर्णयुगसे पतित, समाजके पुरुष' तथा हान्सका 'प्राकृतिक पुरुष' अपनी मूल शान्तिके लिये आरम्भी विचारमे ही राज्यनिर्माण करते हैं, परंतु भीष्मके 'धर्मराजसे पतित मनुष्य' ब्रह्माकी शरण जाकर राजनीति-शास्त्र प्राप्त करते हैं और विष्णुसे योग्य शासक प्राप्त करते हैं। फिर उससे समझौता करते हैं कि वह कमी भी नीतिशास्त्रके नियमोंका उल्लंघन नहीं करेगा। रूसोद्वा कथित राज्यकी आधारशिला लोगोंकी 'सामान्येच्छा' है, किंतु भीष्मके राज्यकी आधारशिला ब्रह्म-द्वा निर्मित 'विधिशास्त्र'। इस तरह भीष्मके राज्यका आधार पवित्र एवं भेदतम विधि है।

भीष्मके दोनों ही वर्णनोंकी एकवाक्यता करके ही उनकी व्यवसाय समझी जा सकती है। दोनों वर्णनोंका दो अर्थ मानना सर्वथा असंगत है। दोनोंकी एकवाक्यतासे यही निष्कर्ष निकलता है कि प्रथम कृतयुगमें वेदादि शास्त्र तथा तदुक्त ज्ञान-विज्ञानसम्पन्न मनुष्य राजादि विहीन धर्मराज्यमें ही रहते थे। सब धर्म-नियन्त्रित वेदज्ञ तथा धर्म-ब्रह्मज्ञ थे। सब मुखी, शान्त, संतुष्ट एवं विविध वैभवोंसे पूर्ण थे। कालक्रमसे प्राक्तन कर्मानुसार आसुरी शक्तियोंका जागरण हुआ। दैवी शक्तियोंके अभिभव हो जानेसे उनका पतन हुआ और फिर उस अवस्थासे खिल होकर पुनः धर्मनियन्त्रित राज्यकी स्थापनाके लिये ब्रह्माकी रायसे राजनीति-शास्त्र ग्रहण किया। फिर उसे पूर्णरूपसे कार्यान्वित करनेके लिये विष्णुसे राज्य प्राप्त किया और उसको तथा अपनेको ध्वननबद्ध करके सीमित शक्तोंके साथ सामाजिक समझौता या सोशल-कंट्राक्ट-थ्योरीके अनुसार धर्म-नियन्त्रित राजाका राज्य स्थापित किया।

व्यक्तिवाद

यद्यपि सभी सिद्धान्तोंमें व्यक्तिगत स्वतन्त्रताको महत्त्व दिया जाता है, किंतु व्यक्तिवादमें व्यक्तिको सर्वोच्च स्थान दिया गया है। इस मतमें न्याय एवं सुरक्षाके अतिरिक्त व्यक्तिकी स्वतन्त्रतामें समाज या राज्यका हस्तक्षेप ही नहीं होना चाहिये। इसीलिये व्यक्तिवादी राज्यमें व्यक्तिको निजी, सामाजिक तथा आर्थिक विषयोंमें स्वतन्त्र छोड़ देना चाहिये। इसीको 'यद्माव्यं-नीति' कहा जाता है। यद्, पूँजीवादियोंके संघर्षकी देन है। सामन्तशाही प्रतिवन्धोंके मिटाने, स्वतन्त्र

व्यापार करनेके लिये व्यक्तिवादके आधारपर व्यापारियोंने संघर्ष किया था । इंग्लैंडमें इसके लिये एक बड़ी पूँजी देनी पड़ी थी । कहीं-कहीं लड़ाइयाँ भी लड़नी पड़ी थीं । दार्शनिकोंने भी यह प्रतिपादन किया कि आर्थिक प्रगतिके हेतु राज्यका आर्थिक एवं सामाजिक विषयोंमें हस्तक्षेप करना उचित नहीं । इन विषयोंमें व्यक्तिको पूर्ण स्वतन्त्रता मित्रनी चाहिये । इसी आधारपर १९ वीं सदीमें ब्रिटेनमें औद्योगिक क्रान्ति हुई और उसके नेता पूँजीपति ही थे । ब्रिटेनमें उनका ही प्राधान्य था । सामन्तों एवं श्रमिकोंसे संघर्ष लेकर वे लोग सफल हुए थे । अर्थशास्त्र, उपयोगितावाद, मिलकी स्वतन्त्रता एवं स्पेन्सरके जीवशास्त्रके आधारपर व्यक्तिवादका प्रचार बढ़ा । ब्रिटेनमें अर्थशास्त्रके चार प्रमुख दार्शनिक हुए । आरम्भमें स्मिथ (१७२३-९०) हुए । उनकी पुस्तक 'राष्ट्रोंकी सम्पत्ति' पूँजीपतियोंके लिये चाइरिल तुल्य हुई । इसमें व्यक्तिवादी अर्थशास्त्रका विश्लेषण है । माहयस (१७६६-१८३४) के 'जनसंख्यासम्बन्धी सिद्धान्त'का अर्थशास्त्रमें महत्वपूर्ण स्थान है । रिकार्डो (१७७२-१८२३) के 'भूमिकर सिद्धान्त'का भी अर्थशास्त्रमें महत्वपूर्ण प्रभाव पड़ा । स्टुअर्ट मिल (१७७३-१८३६) के 'अर्थशास्त्रके सिद्धान्त' पुस्तकका भी बड़ा प्रभाव पड़ा । इन लोगोंका अनेक विषयोंमें मतैक्य था । वे नैसर्गिक नियमोंके समान ही अर्थशास्त्रके नियमोंको भी अपरिवर्तनीय मानते थे । जैसे ज्ञातके पश्चात् ग्रीष्म, ग्रीष्मके बाद वर्षा आनेका नियम तथा सूर्यका पूर्वमें उदय होकर पश्चिममें अस्त होनेका नियम नैसर्गिक एवं अपरिवर्तनीय है, तदनुसार प्राणीको जाड़ेमें गरम और गर्मीमें हल्के कपड़े पहनने पड़ते हैं, उसी तरह अर्थशास्त्रके नियम भी अपरिवर्तनीय हैं । मनुष्यको उसके अनुकूल ही अपने-आपको बनाना पड़ता है । कहा जाता है कि वह सिद्धान्त पूँजीपतियोंके अनुकूल किंतु श्रमिकोंके लिये विप-तुल्य था ।

व्यक्तिवादी अर्थशास्त्रके सात नियम थे—१. निजी स्वार्थका नियम—इसके अनुसार 'मनुष्य तार्किक एवं स्वार्थी है' वह स्वयं अपना हित-अहित जानता है । सलाखपीदकर महंगा बेचता है । उसे स्वतन्त्रता मिलनेपर वह स्वयं ही बद जाता है । कहा जाता है कि इन्हीं सिद्धान्तोंके अनुसार 'लार्ड ब्राइस' 'बारेन हेस्टिग' जैसे लोग साधारण भेणीते उठकर भारतमें अंग्रेजी राज्यके जन्मदाता बने और गवर्नर बने । इन लोगोंकी दृष्टिसे 'मनुष्यके हित एवं समाजके हितमें विरोध नहीं है ।' मनु, शूक्र, बृहस्पति आदिके मतसे कहा जा चुका है कि व्यक्तिके समुदायका नाम ही समाज है । सुतरां व्यक्तियोंके सुखी हो जानेपर समाज सुखी होगा । एवं समाजके सुखी होनेपर व्यक्तियोंका भी सुखी हो जाना स्वाभाविक है ।

२. स्वतन्त्र प्रतियोगिताका नियम—'अपना हित-अहित समझकर

मनुष्य बाजारसे एक वस्तुका क्रय-विक्रय अपने हितकी दृष्टिसे करता है। अपनी वस्तुका ज्यादा-से-ज्यादा दाम चाहता है। दूसरोंकी वस्तु न्यूनतम मूल्यमें खरीदना चाहता है। राज्यको इस सम्बन्धमें नियम नहीं बनाना चाहिये। माँग और पूर्तिके आधारपर वस्तुओंके मूल्य निर्धारित हो जायेंगे। वस्तुकी माँग अधिक, पूर्ति कम होनेसे मूल्य बढ़ता है। पूर्ति अधिक, माँग कम होनेसे मूल्य घटता है। स्वतन्त्र प्रतियोगिताद्वारा वस्तुओंका वितरण भी स्वयं ही हो जायगा। जहाँ वस्तुकी आवश्यकता होगी वहाँ व्यापारी पहुँचायेगा। जहाँ माँग न होगी वहाँ नहीं भेजेगा। इसी प्रकार अपना व्यवसाय भी प्रत्येक व्यक्ति स्वयं निर्धारित करेगा। किस कार्यके करनेसे उसे लाभ होगा, किससे हानि, इसे मनुष्य स्वयं ही जानता है। उसमें भी राज्यका हस्तक्षेप नहीं होना चाहिये। वेतन-निर्धारणमें भी राज्यका हस्तक्षेप अनुचित है; क्योंकि प्रत्येक व्यक्तिको अपनी आवश्यकताका ज्ञान है। वह अपना वेतन स्वयं ही निर्धारण कर लेगा।

रामराज्यवादीका मत है कि यदि सभी लोग शिक्षित हों तो अंशतः यह सिद्धान्त ठीक हो सकता है। जब संसारमें स्वार्थके लिये जाल, फौरेय भी चलता ही है, तब अधिक्षित, अज्ञानी प्राणियोंको धोखा हो सकता है। मोलतोल करना भी सबको नहीं आता। फिर सभी व्यक्ति क्रय, विक्रय व्यवहार भी नहीं समझ सकते। हीरा, पन्ना, पद्मराग आदि मणियों तथा अन्य रत्नोंका गुण सब लोग नहीं समझ पाते। इसीलिये रत्न-परीक्षा-शास्त्र तथा विशेषज्ञोंकी आवश्यकता होती है। अतएव सावधानीके लिये बोर्डोंपर सरकारी या गैरसरकारी तौरपर विभिन्न वस्तुओंके मूल्य निर्धारणोंका उल्लेख रहता है। नदी पार उतारनेवाले नौकावाहकों, मोटर टैक्सी आदिके भाड़ोंका सरकारी तौरपर निर्धारण मिलता है। सर्वसाधारणके अज्ञानोका दुष्परिणाम देखकर ही यह सब किया जाता है। इसके अतिरिक्त कभी-कभी रुपयेकी आवश्यकता अधिक होनेसे गरीब किसानोंको अपना गेहूँ, अन्न, कपास आदि सस्ते दाममें बेचनेके लिये बाध्य होना पड़ता है। ऐसी स्थितिमें उत्पादन एवं आवश्यकता देखकर किसी सीमातक नियन्त्रण आवश्यक होगा। कहीं दरका नियन्त्रण करनेके लिये सरकारी दुकानें भी खोलनी पड़ती हैं। वेतन आदिके सम्बन्धमें भी यद्यपि सामान्यतया यही ठीक है कि नौकर और मालिक स्वयं ही आवश्यकतानुसार वेतनका निर्णय करें, तथापि नागरिकोंके निर्धारित जीवनस्तरके अनुसार वेतनकी भी कुछ सीमा निर्धारित करना आवश्यक है ही, अमुक-अमुक काममें कम-से-कम वेतन कितना होना चाहिये—मले ही उससे ऊपर योग्यता एवं कामके अनुसार नौकरीमें कमी-बेशी हो सकती है। इसीलिये 'युक्ति-कल्पतरु' आदि ग्रन्थोंमें विभिन्न मणियों, रत्नोंके गुणों एवं मूल्योंका निर्धारण किया गया है। वेतनके सम्बन्धमें भी स्मृतिग्रन्थोंमें इस प्रकार

उल्लेख है कि 'यदि मालिक और नौकरने बिना तय किये ही काम किया और कराया है तो धेतनके सम्बन्धमें विवाद उपस्थित होनेपर न्यायालयद्वारा कृपि; पशुपालनादि सम्बन्धमें लामकी अमुक मात्रा नौकरको दिलानी चाहिये।' हाँ, यह सब बात भले राज्यके द्वारा न होकर समाजके द्वारा हो। संसारमें रजोगुण, तमोगुणकी बहुतायत होती है। उस हालतमें 'दुर्लभो हि शुचिर्नरः' पवित्र लोग बहुत कम मिलते हैं। अतः बिना नियन्त्रणके अनेक दंगले शोषण चलेगा ही। शास्त्रानुसार तो पैसोंके भी कामके घण्टे नियत हैं और उनकी उच्चस्तरीय स्वस्थता-की जिम्मेदारी भी मालिकोंपर ही डाली गयी है। फिर अत्यन्त महत्वपूर्ण मनुष्य प्राणीके सम्बन्धमें तो कहना ही क्या ! सुतरा उनके कामके घण्टोंका नियम एवं उचित धेतनकी व्यवस्था राज्य या सरकारद्वारा अवश्य ही होनी चाहिये।

३. जन-संख्याका नियम—जॉनमाल्थसने बताया कि 'जनसंख्याकी वृद्धि ज्यामितिक दंगसे २ से ४ (२×२) होती है और उपजकी वृद्धि अकमणितके दंग (२ से ३)। से इस नियमको भी अपरिवर्तनीय माना जाता है। अतः एक समय ऐसा आता है कि जब बढ़ती हुई जनसंख्याके लिये देशकी उपज पर्याप्त नहीं होती। फलतः कई लोगोंको भूखा रहना पड़ता है। तब अकाल, युद्ध, मीषण बीमारियोंद्वारा जनसंख्याका घटना ही अस्थायी तौरपर समस्याका समाधान होता है।' यस्तुतः इस तर्कद्वारा भी गरीबीको प्राकृतिक एवं अनिवार्य शतलाकर राज्यके हस्तक्षेपका ही समर्थन किया गया है। इसीलिये संतति निरोधका भी प्रयत्न चलता है। यस्तुतः अब माल्थसका सिद्धान्त खण्डित हो गया है। उत्पादनके क्रममें बढ़ाव, बढ़ाव दोनों ही होते हैं। उचित उपचारों एवं प्रयत्नोंसे उत्पादनका विस्तार किया जा सकता है। खाद्यकी कमीके कारण मनुष्योंकी संख्या घटानेका प्रयत्न अमानुषिक है। न्याय और भावनाके नाते मनुष्यकी लम्बाईके अनुसार पलंगकी लम्बाई बढ़ानी चाहिये, न कि मनुष्यका पाँव काटकर उसे पलंगके अनुसार बनाना चाहिये। ठीक इसी तरह उत्पादन-प्रगतिद्वारा ही जनसंख्याकी समस्या हल करना उचित है।

४. पूर्ति-मॉगके नियमानुसार 'पूर्ति-मॉगसे अधिक हो तो दाम घटता है। पूर्तिकी अपेक्षा मॉग अधिक हो तो दाम बढ़ता है।' यह नियम अवश्य ठीक है; परंतु यह भी सर्वथा अपरिवर्तनीय नहीं कहा जा सकता। उत्पादन और पूर्ति व्यक्तिकी आय एवं अनिवार्य आवश्यकताको ध्यानमें रखते हुए इसमें भी नियन्त्रण आवश्यक होगा। जैसे कभी मॉग कम होनेपर लागत मूल्यसे भी कम दाममें वस्तु बेची पड़ती है, वैसे ही व्यक्तिगामान्यकी आय एवं अनिवार्य आवश्यकताके अनुसार कई वस्तुओंका न्यूनतम, कईसा अधिकतम मूल्य निर्धारण करना आवश्यक है।

५. **वेतनका नियम**—यदि श्रमिकोंकी संख्या आवश्यक नियुक्ति संख्यासे अधिक होगी तो वेतन घटेगा। यदि नियुक्तिकी संख्यासे श्रमिकोंकी संख्या कम होगी तो वेतन बढ़ेगा। यदि दो पूँजीपति एक श्रमिकके पीछे चलें तो वेतन बढ़ेगा। यदि दो श्रमिक एक पूँजीपतिके पीछे चलें अर्थात् उससे नौकर देनेके लिये आग्रह करें तो वेतन घटेगा। व्यक्तिवादियोंके मतानुसार वेतन निर्धारणमें राज्यको हस्तक्षेप नहीं करना चाहिये। सामान्यतया यह नियम ठीक है परंतु अपरिवर्तनीय नहीं कहा जा सकता; क्योंकि अनिर्णीत अवस्थामें काम करनेपर न्यायालयको वेतनकी कोई-न-कोई दर निश्चित करनी पड़ेगी। इस तरह नागरिकोंका एक साधारण जीवनस्तर बनानेके लिये न्यूनतम मूल्यका निर्णय करना ही पड़ेगा। भारतीय शास्त्रोंने कृषि, गो-रक्षा, वाणिज्य आदिमें श्रमिकको छामका छठा (आदि) भाग देना निश्चित किया है, जिसका विस्तार हम आगे दिखायेंगे। नौकरके छुट्टीका पोषण, स्वास्थ्य, शिक्षण और काम देखकर न्यूनतम उचित वेतनका निर्णय राज्य या समाजको अवश्य करना चाहिये। उसके ऊपर श्रमिक और नियुक्तिकी संख्याके अनुसार घटाव, बढ़ाव उचित हो सकता है। मिला आदि श्रमिकोंकी संख्या कम करके माँगपूर्तिके आधारपर ही वेतन बढ़ाना उचित मानते थे। वेतन-कोषके सिद्धान्तानुसार प्रत्येक देशकी आयका एक भाग वेतनके लिये व्यय होता है। यह पूँजी निश्चित रहती है। श्रमिकोंकी संख्या अधिक होनेसे कम हिस्सा मिलेगा। कम रहनेसे अधिक हिस्सा मिलेगा। यदि राष्ट्रीय वेतन कोष १०० रुपया है और श्रमिकोंकी संख्या दस हो तो प्रत्येकको दस-दस मिलेगा। पाँच संख्या होगी तो बीस-बीस मिलेगा। निजी धन एकत्रित करनेके अमिप्रायमे ही मजदूरोंकी गरीबी दूर करनेका कोई प्रयत्न नहीं हुआ। धर्मनियन्त्रित शासनतन्त्रसे यह सर्वथा विरुद्ध है।

६. **भूमिकरका नियम**—कहा जाता है कि यह नियम रियासतोंकी देन है। उसके अनुसार भूमि या किसी वस्तुका कर स्वयं ही निर्धारित होता है। जैसे यदि 'अ' खेतकी उपज औसत उपज है। यदि 'ब' खेतकी उपज उस औसत उपजसे अधिक है तो यह अतिरिक्त उपज खेतका कर होगा। यह भी अपरिवर्तनीय नियम माना जाता है। इस सम्बन्धमें भी भारतीय दृष्टिकोणसे हम और छामके अनुसार भारतीय शास्त्रोंमें छामका छठा, पाँचवाँ, चौथा, कहीं-कहीं नवाँ, दसवाँ भाग भी राज्यका कर निर्धारित किया गया है। गद्दी टीक प्रतीन होता है।

७. **अन्त्याष्ट्रिय विनियमका नियम**—देशके आयात-निर्वाह पर नहीं लगना चाहिये। जैसे देशके बाजारोंमें पूर्ति और माँगके नियमोंसे मूल्य और मूल्य निर्धारित होता है, वैसे ही अन्त्याष्ट्रिय बाजारमें भी बाजारोंका मूल्य और उनका आयात-निर्वाह निर्धारित हो सकता है। इसीको 'मुक्त व्यापार' भी कहते हैं।

कहा जा सकता है कि नैपोलियनने होनेवाले युद्धके समय (१८०२-१४) यूरोपके अनाजर मिटिश सरकारने आयात-कर लगाया था। इससे मिटेनके अनाजका मूल्य बढ़ा था। इसमें जमींदारोंका लाभ भी बढ़ा था। किन्तु इससे जनसाधारण एवं भूमिकोंका निर्वाह-व्यय बढ़ा। भूमिकोंने बेतन-बृद्धिकी माँग की। बेतन-बृद्धिसे धनिकोंका लाभ घटता था। उस समय जनसाधारणकी सहायताके नामपर पूँजीपतियोंने मुक्त व्यापारकी माँग की। अन्नकर रद्द करनेका आन्दोलन हुआ। संघर्षके पश्चात् अन्नकर हटाया गया। तभीसे मुक्त व्यापारकी प्रथा चली। अन्न सस्ता हुआ। भूमिकोंकी बेतनबृद्धिकी माँग कुछ दिनोंके लिये रुक गयी। पूँजी-पतियों एवं सामन्तोंका लाभ हुआ। अन्ताराष्ट्रिय व्यापारमें भी इसने मिटेनके व्यापारियोंका लाभ हुआ। मिटेनमें ही सर्वप्रथम औद्योगिक क्रान्ति हुई थी। अतः अन्य देशोंकी वस्तुओंसे मिटेनकी वस्तु अच्छी और सस्ती थी। यदि सर्वप्रथम मुक्त व्यापारकी प्रथा होती तो संसार भरके बाजारपर मिटेनका ही अधिकार हो जाता। जहाँ उनका अधिकार था वहाँ सदियोंके देशी व्यापारोंका अन्त हो गया। साम्राज्यवादसे व्यापारमें बृद्धि एवं व्यापार-बृद्धिसे साम्राज्य-विस्तार हुआ।

भारतीय राजनीतिसे यह भी विरुद्ध है। कारण, स्वार्थीनोम कामके लिये देशका माल विदेशोंमें भेज देते हैं। देशके लिये उद्योगी वस्तुओंको मँहगी कर देते हैं। इससे गरीबोंका जीवन संकटमें पड़ जाता है। अतः सरकारोंका कर्तव्य है कि यह देशके उपयोग लयक पदार्थोंसे अतिरिक्त हो सभी वह बाहर जानेकी आरा दे। इसी तरह जिसमें अल्पमूल्यमें सबका कार्य चल सके और अपने देशके व्यापारकी बृद्धि हो इस दृष्टिसे निदेशी मालपर प्रतिबन्ध या उचित कर लगाया जाय। बौद्धिक आदिने इस प्रकार समर्थन दिया है। जर्मनी आदि दार्शनोंने आयातपर लगाकर अपने राष्ट्रमित्रताओंकी मिटेनकी प्रतिस्पर्धाले बचाया। मिटेनने भी अमेरिकाकी वस्तुओंका एकाधिकार रोडनेके लिये १९११में दृष्टित व्यापार प्रथाको स्वीकार किया। इस दृष्टिसे उपर्युक्त निम्न क्रमके अनन्तर बर्गश्रेष्ठोंके आने या सर्वका पूर्वमें उदय होकर पश्चिममें अस्त होनेके निम्न त्रैवे सांस्कृतिक नियम नहीं हैं और न वे निम्न ईश्वरीय दार्शनिक ही समर्थित हैं।

उपयोगितावाद

हेनरि (१७४८-१८१२) ने उपयोगितावादका भी व्युत्पत्ति करके समर्थन दिया था। हेनरी नेनेके मतानुसार एक समरूपे वैयक्तिक हानि मुभावेन देशके विचारोंकी छत्र है। उसके विचारोंके बड़े-बड़े ११ ग्रन्थ हैं। उनमें प्रथम, अमेरिका एवं भारतवर्षके लिये भी विचार किये हैं। उनमें प्रतिस्पर्धाले बर्गश्रेष्ठोंकी निर्जित, सरकारकी विचारोंका संकल्प, नोट

मुद्रणकला, उपनिवेशसम्बन्धी मताधिकारके सम्बन्धमें विचार व्यक्त किये हैं। कहा जाता है वेन्थमको प्रीस्टलेका एक सूत्र मिला 'अधिकतम लोगोंका अधिकतम हित'। प्रीस्टलेसे पूर्व फ्रांसिस एवं हचीसनने भी इसी सूत्रका अनुकरण राज्यका मुख्य ध्येय बताया था। ग्रीसके 'हिडनिज्म दर्शन'के अनुसार मनुष्यके कार्य सुख-दुःखके मान-दण्डसे निर्धारित होते हैं। उसने इस सिद्धान्तको उक्त सूत्रसे मिलाया और अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'न्याय और व्यवस्थाके सिद्धान्तोंकी प्रस्तावना'में बताया कि 'प्रकृतिने मनुष्य-जातिको दो सत्ताधारी स्वामियों—सुख और दुःखके अधीन बनाया। मनुष्यके कार्य सुख-दुःखपर आश्रित हैं। जीवनका एकमात्र ध्येय सुख-प्राप्ति, दुःखनिवारण है। यही जीवनका सार है। जिसका जीवन इस सिद्धान्तद्वारा नहीं चालित होता, वह अशानी है। सुख-दुःखका अर्थ उपयोगिता है। यही वस्तु उपयोगी है, जिससे सुख हो। आनन्द या आनन्द-कारण सुख है। श्लेश या श्लेश-कारण दुःख है।' वेन्थमके अनुसार 'मनुष्यके सभी भौतिक कार्य उपयोगितासे ही निर्धारित होते हैं। धर्म-अधर्म, न्याय-अन्याय, मलाई-बुराईकी परख उपयोगिताके ही आधारपर की जाती है। जीवन-उपयोगिता ही सत्ताधारी है।'

उसके अनुसार 'नैसर्गिक, लौकिक, राजनीतिक और धार्मिक—ये चार सुख-दुःखके स्रोत हैं। जैसे किसीका मकान जल गया। यदि वह उसकी भूलसे जला तो नैसर्गिक स्रोतसे दुःख हुआ। यदि पड़ोसीकी बुरी भावनासे हुआ तो लौकिक स्रोतसे। सरकारी आदेशसे जलाया गया तो राजनीतिक स्रोतसे। यदि दैवी प्रकोप-से जला तो धार्मिक स्रोतसे दुःख हुआ।' 'वेन्थमके अनुसार' सुख-दुःखकी मात्राकी परख सीधता, समयप्रसार, मिथ्य, समीपता, उपजाऊपन, शुद्धता और विस्तार—इन सात विशेषताओंद्वारा होती है। इन्हींके आधारपर वस्तुकी उपयोगिता निर्धारित होती है।' उनके अनुसार 'सुख-प्राप्ति और दुःख-निवृत्तिके लिये ही राज्यके सब नियम बनने चाहिये। अधिकतम लोगोंका सुख ही राज्यका ध्येय होना चाहिये। व्यवस्थापक उक्त सात विशेषताओंद्वारा ही इसकी जानकारी प्राप्त कर सकता है।'

उपयोगिता पर्यं व्यक्तिवाद—उपयोगिताकी दृष्टिसे राज्यके नियम स्वतन्त्रताके बाधक होते हैं। अतः नियम विकारतुल्य है। किंतु उनके बिना सभ्य जीवन-निर्वाह सम्भव नहीं। अतः यह आवश्यक विकार है। राज्यको कम-से-कम नियम बनाना चाहिये। जैसे 'आरोग्यता सर्वोत्तम है, परंतु अस्वस्थ होनेपर औषध आवश्यक है। स्वतन्त्रतापूर्ण जीवन उपयोगिताकी दृष्टिसे आदर्श जीवन है। परंतु चोरी, दुराचार आदि पापार्थोंके द्वारा स्वतन्त्रता-भंग होनेकी सम्भावना होती है। सब नियम ही औषधका काम करते हैं। राज्यका नियम बाधा तो अवश्य है परंतु आवश्यक है; क्योंकि उमने अन्य अणामाजिक बाधाएँ दूर होती हैं। औषधका प्रयोग जैसे कम-से-कम करना आवश्यक है, वैसे ही राजकीय नियमरूप बाधा

कम-से-कम होनी चाहिये । जैसे व्यक्ति स्वास्थ्यही दृष्टिमें आरोग्य स्थितिही चाहता है, वैसे ही उपयोगिताकी दृष्टिमें स्वच्छता, स्वतन्त्रता चाहता है । अतः सत्ताधारी उपयोगिताकी दृष्टिमें व्यवस्थापकको कम-से-कम नियम बनाने चाहिये । 'वेन्धम' के अनुसार व्यवस्थापकोंको नियम-निर्माणके पूर्व इसपर विचार करना चाहिये कि नियमद्वारा जो कार्य रोके जाने हैं, वे समाजके लिये विकार हैं कि नहीं ? उदाहरणार्थ — चोरी । गाय ही प्रस्तावित नियम विकारात्मक कार्यमें कम विकार है या अधिक ? जैसे १००० रु० की चोरीके समस्त तीन मानका कारागार कम विकार है या ज्यादा ? अतः केवल चोरी आदि रोकनेके लिये ही नियम ठीक है । यह नागरिक-की स्वतन्त्रतामें सहायक है । समाजके कुछ लोग स्वतन्त्रताका दुरुपयोग करते हैं । वे ही आदर्शभूत स्वतन्त्र-परिस्थितिमें बाधक होते हैं । इसलिये राज्यको नियम-द्वारा उनका नियन्त्रण आवश्यक होता है । अतः राज्य आवश्यक है । परंतु राज्य-का संचालन अपरिवर्तनशील तथा नैसर्गिक नियमोंद्वारा होना ठीक है । व्यक्तिके आर्थिक एवं सामाजिक विषयोंमें हस्तक्षेप करनेसे उपयोगिताकी वृद्धि सम्भव नहीं होती । प्राकृतिक बहुमूल्य उपयोगिता-वृद्धिके लिये शान्तिस्थापनाके क्षेत्रमें ही राज्यको नियम-निर्माण करना चाहिये । इस विषयमें भी नियम-निर्माण उपयोगिताके मानदण्डमें ही होना चाहिये ।'

धन्तुतः भारतीय दर्शनके अनुसार केवल लौकिक सुखप्राप्ति एवं दुःख-निवृत्ति-की दृष्टिसे ही कार्य नहीं किया जाता है । नैयायिकोंने दुःख-निवृत्तिको ही अन्तिम ध्येय बताया है । सुख-प्राप्ति एवं उसके रागको दुःख ही बतलाया है और कहा है कि क्रुपित फणी (नाग) के फणातन्त्रकी छायामें विश्रामके तुरय ही सुखमें विश्राम है । वेदान्तके अनुसार भी लौकिकप्रिय (सुख) अप्रिय (दुःख) से अतीत होनेसे परम पुष्ट्यर्थस्वरूप अयवर्ग मिलता है । 'नैनं प्रियाप्रिये स्पृशतः' । तत्त्व-साक्षात्कारकी स्थितिमें प्राणीको प्रिय-अप्रिय दोनों स्पर्श नहीं करते । उसी अभिप्राय-से बुद्धिमान् संसार छोड़कर निरन्तर तपस्या करते हैं । परोपकारार्थ सब सुख छोड़कर विविध यातनाओं-दुःखोंको सहते हैं । अन्तमें प्राण तक दे देते हैं । बहुतसे लोग परार्थको ही स्वार्थ मानते हैं । अतः उन्हें परोपकारमें ही सुख होता है । इसीलिये भारतीय शास्त्रोंने वास्तविक आत्महित एवं लोकहितको ही राज्यका ध्येय माना है । हित और सुखमें पर्याप्त अन्तर होता है । परोपकारार्थ कष्ट-सहन एवं तपस्या सुख नहीं है, परंतु हित है । परदासपरवितापहरण सुखकर प्रतीत होते हुए भी अहित है । कटु औषध-मेवन, कठोर पथ्य-पालन, कुपथ्य परिवर्जन दुःखकर प्रतीत होनेपर भी हित है । ज्वरग्रस्त प्राणीको उष्ण आतप सुखकर प्रतीत होता है, तक्रादि कुपथ्य रुचिकर प्रतीत होता है, फिर भी वह अहित है । स्वतन्त्रता यद्यपि प्राणीमात्रको अभीष्ट है । मनुष्य ही नहीं किंतु प्रत्येक प्राणी

अपनी सत्ता या जीवनका प्रेमी होता है। ज्ञान एवं आनन्दका भी प्रत्येक प्राणी भक्त होता है। ठीक उसी तरह स्वतन्त्रताकी भी प्राणीमात्र इच्छा करते हैं। एक चींटीको पकड़ते हैं तो वह छुटकाराके लिये प्रयत्नशील होती है। एक पक्षी स्वतन्त्र होकर खट्टा फल खाकर, खारा पानी पीकर रहना मंजूर करता है, परंतु परतन्त्र रहकर पिंजड़ामें बंद होकर मधुर फल एवं मधुर पकाव खाकर रहना नहीं चाहता। इसी प्रकार शासन भी निम्न श्रेणीके लोगोंसे आशा-पालन कराना, उच्च श्रेणीके माता-पिता, गुरुजनोंसे अनुरोध—प्रार्थना स्वीकार कराना चाहता है। इतना ही नहीं, सीमित सत्ता, ज्ञान, आनन्द, स्वतन्त्रता तथा शासनके बदले निस्सीम निरतिशय सत्ता, ज्ञान, आनन्द तथा निस्सीम निरतिशय स्वतन्त्रता, शासन-शक्ति चाहता है। तथापि महती स्वतन्त्रता प्राप्त करनेके लिये पर्याप्त स्वतन्त्रताका बलिदान करना पड़ता है। किसी भी राष्ट्रको स्वतन्त्रताके लिये दूसरे राष्ट्रद्वारा हमला होनेपर सैनिक संघटन करना पड़ता है और सैनिकोंको सेनापतिके नियन्त्रणमें रहना ही पड़ता है। शिशुको माता-पिता तथा गुरुजनोंके परतन्त्र रहकर ही अध्ययनादिमें सलग्न होनेसे ही स्वतन्त्रताकी प्राप्ति होती है। किसी भी नागरिक-को राजकीय, सामाजिक, धार्मिक, आध्यात्मिक आदि विविध नियमोंके पालन करनेसे ही स्वतन्त्रता मिलती है। यहाँतक कि जो जितना ही धार्मिक एवं आध्यात्मिक नियमोंके पालनमें परतन्त्र बनता है, वह उतना ही स्वतन्त्र एवं सम्य समझा जाता है। धारणा, ध्यान, समाधिके अभ्यासमें दृढ़ नियम पालन करनेवाला व्यक्ति तो अन्तमें देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धि एवं कर्म-बन्धनोसे छुटकारा पाकर पूर्ण स्वातन्त्र्य-सुखका उपभोग कर सकता है। अन्यथा स्वतन्त्रता परम अभीष्ट होनेपर भी उचित नियमोंके अंगीकार बिना प्राणी भीषण परतन्त्रताके बन्धनमें जकड़ जाता है।

आधि-व्याधि, रोग-शोक, जरा-मृत्युके परतन्त्र रहनेवाला प्राणी वास्तविक स्वतन्त्रतासे अतिदूर रहता है। सुख-दुःखकी परिभाषा भी केवल तात्कालिक अनुकूल वेदनीय, प्रतिकूल वेदनीय तक ही सीमित नहीं है। वास्तविक सुख निरुपप्लव (निर्विघ्न) स्वप्रकाश सत्ता या अबाधित निर्विघ्न ज्ञान ही है। इसी-लिये शास्त्रोंने कहा है कि स्वतन्त्रता ही सुख एवं परतन्त्रता ही दुःख है—

सर्वं परवशं दुःखं सर्वमात्मवशं सुखम् । (मनु० ४।१६०)

इन विचारोंसे वेन्यमकी विचार-धारा बहुत ही निम्नश्रेणीकी प्रतीत होती है। अवश्य ही सामान्य प्राणीकी स्वमुक्तार्थ, स्वदुःखनिवृत्त्यर्थ की प्रवृत्ति होती है। तथापि यह कहा जा चुका है कि व्याघ्रादि क्रूर, हिंस्र प्राणी भी अपने बच्चोंके लिये जान तक दे देते हैं। अतः स्वमुक्तार्थके समान ही परमुक्तार्थ भी प्राणियोंकी स्वाभाविक प्रवृत्ति होती है। 'बृहदारण्यक उपनिषद्' में भी यद्यपि यही कहा गया है कि 'पति, पुत्र, धर्म, लोक, परलोक, माता, पिता, गुरु, देवता सबमें जो प्रेम और कामना होती है, वह आत्माके ही लिये

होती है। वे सब अने उपकारक हैं।' अतः उनमें प्रेम होता है। परंतु यहाँ आत्मा शब्दका अर्थ देहादि संघातमात्र नहीं; किंतु देहादिभिन्न विशुद्ध आत्मा है। जो 'स्व'शब्दसे केवल देहादि संघात ही समझते हैं, उनके मतानुसार देहादि संघात-को भोजन, पान, वस्त्र, भूषण, वाहन, सम्पत्ति आदि मिलना ही स्वार्थ या आत्मार्थ है; परंतु जो देहादि संघातसे भिन्न निर्विकार प्रत्यक्षचैतन्याभिन्न आत्माको समझते हैं, उनका स्वार्थ या आत्मार्थ बहुत ऊँचा होता है। वहाँ तो परोपकार, धर्म, तपस्या, उपासना, तत्त्वशास्त्राकार तथा सकलानर्थनिवृत्तिमय परमानन्दावाप्ति ही स्वार्थ या आत्मार्थ होता है; 'स्व' एवं समाज दृष्टिप्रचलित भेद समाप्त हो जाता है। इस दृष्टिसे उच्च कोटि की उपयोगिता एवं स्वार्थमें परार्थ अन्तर्भूत हो जाता है। भले ही राजकीय नियम स्वल्प-से-स्वल्प हों; क्योंकि यह तो भारतीय शास्त्रों की भी सम्मत है। परंतु सामाजिक, धार्मिक, आध्यात्मिक, विविध नियन्त्रण तो तबतक परम अपेक्षित होते हैं जबतक प्राणी प्रत्यक्षचैतन्याभिन्न परम तत्त्वका साक्षात्कार करके पूर्ण कृतार्थ नहीं हो जाता। इतना ही क्यों, उच्च कालमें भी जीवन्मुक्तों की लोकसंप्रदाय बहुत-से कर्तव्य-नियम पालन करने पड़ते हैं। विदेह-मुक्तिमें ही पूर्ण स्वतन्त्रता, नियमरहितता सम्भव होती है।

स्टुअर्ट मिल भी 'उपयोगितावादी' था। उसने वेन्यमके उपयोगितावादमें संशोधन किया था। वह मुल के मात्रात्मक परिमाणके साथ-साथ गुणात्मक भेद भी मानता है। पहलेका उदाहरण है—'जितना मुख धीगा रादनमें होता है, उतना संगीतमें।' परंतु दूसरेको स्टुअर्ट मिलने बताया कि 'एक असंतुष्ट विद्वान् होना संतुष्ट मूल्यसे अच्छा है। उससे उपयोगिता की परल केवल मुख की मात्रापर नहीं किंतु गुणके आधारपर होती है।' किंतु गुणात्मक भेदसे उपयोगिताका मानदण्ड व्यक्त भी होता है, केवल पदार्थ ही नहीं। वेन्यमने केवल पदार्थको ही मानदण्ड माना है। इसीलिये उसके आलोचक उसे 'संतुष्ट मूल्यका दर्शन' मानते हैं। इस तरह जब व्यक्तिगत दृष्टिकोणसे एक वस्तु की उपयोगिता निर्धारित होती है, तब व्यक्ति की इच्छा भी ध्यान रखना आवश्यक है। एवं शहराचार्य जैसे निःस्पृह त्यागी विद्वान्के हर्ष एवं मुख की उपयोगिताका मानदण्ड एवं भौतिकवादी दार्शनिक हार्वे जैसे राजनीतिज्ञ की उपयोगिताका मानदण्ड भिन्न ही होता है। मनुष्य केवल मुख और स्वार्थका ही कटपुतला नहीं—मनुष्य केवल मुख-दुःखसे ही नहीं संघाटित होता है। अन्य भावनाओंका भी जीवनमें महत्त्वपूर्ण स्थान है। देशभक्ति, नैतिक, आध्यात्मिक, संतुष्टि आदि की भावनाओंसे ही मनुष्यके कार्य निर्धारित होते हैं। यदि मनुष्य-शक्ति उपयोगितावादके अनुसार ही चलती तो बहिष्कार, विध्वंस, सड़क, रमानुष, रक्त आदि जैसे लोगोंका सम्भव ही न होता। उपयोगितावादके अनुसार वेन्यमकी ही एक धनी बहोत होता था, गरीब दार्शनिक नहीं।

आज भी नैतिकताके नामपर कितने ही सज्जन सत्य बोलकर अपनेको संकटमें डालते हैं। एक देशभक्त सारा जीवन दुःखमय बिताता है। अतः यदि व्यवस्थापक उपयोगिताके आधारपर ही नियम बनायेगा तो वह अवश्य त्रुटिपूर्ण होगा। भारतीय वेदान्तके अनुसार पूर्ण स्वतन्त्रतापूर्ण सुख और आत्मा एक ही वस्तु है; परंतु वेन्धमका तो भौतिक सुख ही ध्येय है। वेन्धमके 'अधिक लोगोके अधिकतम सुख'के सम्बन्धमें भी समालोचकोंने कहा है कि 'यह अव्यावहारिक है।' उदाहरणार्थ एक 'अ' नियमसे १२ मनुष्योंको दसमांश प्रतिमनुष्यके परिमाणसे सुख मिलनेकी सम्भावना है। पूर्ण सुख १२० मात्राका होगा। 'ब' नियमसे २० मनुष्योंको पाँच मात्रासे प्रतिमनुष्य सुख मिलनेकी आशा है। पूर्ण सुख १०० मात्राका होगा। ऐसी परिस्थितिमें व्यवस्थापक क्या करेगा? 'अ' नियम अधिकतम सुख १२० मात्रासे सम्भव होगा। परंतु मनुष्योंकी संख्या कम (१२) होगी। 'ब' नियमद्वारा अधिकतम मनुष्योंको (२० को) सुख मिलता है; परंतु सुखकी मात्रा अल्प (५ मात्रा) होगी। अब यहाँ अधिकतम लोगोके सुखकी दृष्टिसे 'ब' नियम बनाना चाहिये, परंतु अधिकतम सुखकी दृष्टिसे 'अ' नियम आवश्यक जान पड़ता है। ऐसी स्थितिमें न्यायपूर्ण नियम सम्भव नहीं कहा जाता। वेन्धमका उपयोगितावाद उन समयके पूँजीपतियोंके लिये उपयोगी था। पूँजीवर्ग निजी सुख और लाभके हेतु मानवताको भूल जाता है। यह अपने अधिकतम सुखको ही अधिकतम मनुष्योंका सुख समझता है। एक मानवतावादी तो यही चाहेगा कि 'अधिकतम लोगोको सम्भव हो तो अधिकतम सुख हो नही तो जितना भी सुख हो उतना अधिकतम लोगोको सुख मिलना चाहिये।' यह नहीं कि अपने-अन्य लोगोको अधिकाधिक सुख मिले।

वैयक्तिक स्वतन्त्रता

मूडभट्टकी पुस्तक 'स्वतन्त्रता' (दिल्ली, १८५९) दर्शनगत स्वतन्त्रताका गहन-रूप समर्थन करनेवाली है। दर्शनकी स्वतन्त्रता एवं व्यक्तिव्यके लिये 'मिल' में दर्शाएकी आदर्शक स्वतन्त्रता। उसका कहना था कि 'मानव-प्रजातिके लिये विचार एवं भावनाकी स्वतन्त्रता अपारम्परिक है।' कहने दें। यह स्वतन्त्रता लोगोकी भी स्वतन्त्रताका समर्थक था। उसका कहना था कि 'इनमेंमें न जन्मदिनके विचारमें निर्मा नयी विचार-आवाज जन्म हो जाय।' अतः प्रजातिके लिये प्रत्येक व्यक्तिके विचार एवं भावनाका स्वतन्त्रता प्राप्त होना चाहिये। मिलके विचारमें स्वतन्त्रता बिना प्रजातिमें बाधा पड़नी है। उसका कहना था कि 'जो विचारधारा एक समयमें प्रचलित है, वही गलत है, ऐसा नहीं कहा जा सकता। उसके विपरीत किसी व्यक्तिकी विचारधाराका दमन नहीं करना चाहिये।' हे कहना है कि वही विचारधारा गलत हो। अतः विचार एवं

भारत की गवर्नर द्वारा विचारों की भी अपनी विचारधारा प्रसार करने देना चाहिये। ईसा और मुसलमानों की विचारधाराएँ प्रचलित विचारधाराओं में निर्गुण थीं। महाभारतियों ने उनके दमन का सम्यक् प्रदर्शन किया। दोनों को प्रताड़ित किया गया। परंतु मजदूरों को मानना पड़ा कि वे स्वतंत्र नहीं हैं। फिर मजदूरों ने। हर्गिरी ने निष्ठा करना था कि 'आज हम जिंदगी स्वतंत्र कहते हैं। उनके अंगों में विचारों की उद्वेग करने हैं। वे ही मजदूरों में निर्मित बुद्धिमानों में हो सकते हैं।' होकर उद्वेगमाना करना था कि 'हमारे स्वतंत्र विचार नहीं मरती। मजदूरों हृदयों में जिसे दमन एक करने करीब है।' मजदूरों में

स्वतन्त्रता ठीक है। यदि मद्यपायी अपने अनुभवसे मद्यपानको हानिकारक समझेगा तो उसे छोड़ देगा। राज्यके प्रतिबन्धसे भी मद्यपान छूट सकता है, परंतु इसमें चारित्रिक संघटन नहीं आता। जो निर्णय अपने अनुभवसे होता है, वही दृढ़ होता है। राज्य-प्रतिबन्धसे छिपकर भी मनुष्य मद्य पीता रह सकता है। शिक्षा-प्रोत्साहन, चित्रप्रदर्शन आदि, परोक्ष रीतियोंद्वारा बुरे कामोंके रोकनेका प्रयत्न अनुचित नहीं।' इसी तरह खेलनेको भी वह प्रतिबन्धद्वारा रोकना ठीक नहीं समझता था। ये सब काम बुरे हैं सही, परंतु आत्मसंश्रयमे ही उनका छूटना चरित्रबलका चरक होता है। वह सामाजिक परम्परागत रीति-रिवाजोंके बन्धनको भी प्रगतिका बाधक समझता था। सामाजिक नियन्त्रणसे व्यक्तित्वका विकास नहीं हो पाता। मिल आविष्कार एवं नवमार्गदर्शक शक्तिको महत्वपूर्ण मानता था। उसके मतानुसार 'जनसाधारणकी मनोवृत्ति सामान्यताकी दर्शिका होती है।' परंतु वह इस मनोवृत्तिका विरोधी था। वह तो 'अपूर्व नवीन बुद्धियाँको प्रोत्साहनसे नवीन विचारधाराकी सम्भावना होती है' ऐसा मानता था। वह अधिक कवियोंका होना समाजकी उन्नतिका लक्षण मानता था। 'इससे रुचियोंकी विभिन्नता विदित होती है और यह स्वतन्त्र वातावरणमे ही सम्भव है। यदि एक कक्षाके विद्यार्थियोंके प्रश्नोत्तरमें विभिन्नता होती है तो वह कक्षाकी प्रगति समझता था। जो जिसे हितकर प्रतीत हों उसे वैसा करनेकी छूट होनी चाहिये। एक ढंगसे जीवन-निर्वाहार्थ किसीको बाध्य करना उचित नहीं। इसीलिये शिक्षाके राज्यनियन्त्रित होनेका भी वह विरोधी था। हाँ, नागरिकोंको अपने बच्चोंको स्कूल भेजनेके लिये बाध्य करना राज्यका कर्तव्य है। इसके अतिरिक्त शिक्षापर राज्यका हस्तक्षेप न होना चाहिये। शिक्षा प्राप्त करनेकी स्वतन्त्रता नागरिकोंको ही होनी चाहिये। विद्यालयमें बालक कौसी शिक्षा प्राप्त करे, यह नागरिकोंकी रुचिपर ही छोड़ना चाहिये।'

उसके मतानुसार 'व्यक्तिवादियोंकी भाँति ही व्यक्तिगत लाभके लिये भी मनुष्य भलीभाँति अपना कार्य संचालन करता है। उसमें राज्यके हस्तक्षेप हितकर न होंगे। सरकारी कर्मचारियोंद्वारा होनेवाले कार्योंमें उनकी इतनी तत्परता नहीं होती जितनी किसीको व्यक्तिगत कार्योंमें तत्परता होती है। जो व्यक्ति कोई काम स्वयं करता है तो उसकी ज़ानवृद्धि होती है। इसीलिये मनुष्यको स्वयं ही अधिकाधिक कार्य करना चाहिये। हाँ, समाचार-पत्रोंद्वारा अतीत कार्योंके अनुभवोंकी सूचना सरकारको देते रहना चाहिये। उससे लोग स्वयं सबक सीखेंगे। चेतवनीद्वारा भी राज्य परोक्षरूपमे मार्गदर्शक हो सकता है। सरकारी कार्योंकी व्यापकतासे नागरिक सदा ही राज्यकी ओर निहारते रहते हैं। इससे आनन्द, प्रमाद एवं प्रगति का

अपेक्षित होता है। इसमें व्यक्तिगत विकासमें बाधा पड़ती है और नौकरशाही बढ़ती है। इसमें कोई कार्य भण्डोर्भाति सम्पादित नहीं होता। राज्य हस्तक्षेप एक आवश्यक विचारक्रममें ही स्वतन्त्रताके लिये मानना चाहिये। नागरिक जीवनमें राज्यका न्यूनतम हस्तक्षेप ही व्यक्तिगत स्वतन्त्रताके लिये अपेक्षित है।

समालोचक कहते हैं कि मित्र 'इंस्ट इंडिया कम्पनी' के दफ्तरमें नौकर और राजनीतिक प्रयोगागार था। १८५८ में उसने कम्पनीके शासनके पक्षमें एक प्रार्थनापत्र लिखा था, जिसमें कम्पनीके शासनको न्यायमंगल कहा था और १८५९ में उसकी 'स्वतन्त्रता' पुस्तक प्रकाशित हुई, जिसमें उसने व्यक्तिगत स्वतन्त्रताका पूर्ण समर्थन किया था। इस तरह उसके कार्य और विचार बेमेल थे। यह भी कहा जाना है कि १८३२ के पूर्व मध्यमवर्गके लोगोंने सामन्तोंकी सत्ताका विरोध किया था। १९ वीं शतीमें सामन्तोंका हान हुआ; परन्तु बुद्धिजीवी वर्गकी एक घटना हुई जनशक्तिका विरोध इस आधारपर सम्भव नहीं था। पूँजीगतियों एवं मध्यमवर्गीय उपयोगितासे जनताकी उपयोगिता भिन्न थी। अतः जनमतसे भयभीत बुद्धिजीवीके लिये अपेक्षित था कि वह व्यक्तिगत स्वतन्त्रताके नामपर जनमतके हस्तक्षेपसे बचे। उसी कार्यकी निधि 'स्वतन्त्रता' पुस्तकद्वारा मिलने की। अब तो पूँजीगति एवं मर्यादाश्रमिकोंके बीच पड़ा मध्यम वर्ग शोचनीय दशामें है। न वह पूँजीगति हो है न तो सर्वहारा ही। वह स्वयं व्यक्तिगत स्वतन्त्रता चाहता है। किमीका भी एकाधिकार नहीं चाहता। 'स्वतन्त्रता' पुस्तकमें इसी आशयका पूर्ति की गयी है। समालोचकोंका यह भी कहना है कि 'मिलका धार्मिक जीवन ही परम्पराओंके विरुद्ध था। इसीलिये उसने व्यक्तिगत स्वतन्त्रताको दार्शनिक रूप दिया।'

हम पहलेकह चुके हैं कि 'सर्वं परवशं दुःखं सर्वमानवशं सुखम्।' (मनु ४। १६०) —स्वाधीनता ही दुःख और स्वाधीनता ही सुख है। व्यक्तिगत स्वतन्त्रता अन्वय ही आदरकी वस्तु है; परन्तु यदि मध्यमान, दून आदिकी भी स्वतन्त्रता व्यक्तियोंको होनी चाहिये, तब तो आत्महत्याकी स्वतन्त्रता होनी चाहिये। इसी तरह यदि कोई स्वेच्छानुसार शराब, दून परहेज न करे, माँ, बहन, बेटोंसे भी शादी कर ले या मनमानी प्रेमसम्बन्ध करे तब तो मनुष्यता-पशुतामें कोई अन्तर ही नहीं रह जाता। आहार, निद्रा, भय, मैथुन मनुष्य एवं पशुका समान ही होता है। धर्म ही मनुष्यकी विशेषता है। धर्मविहीन स्वतन्त्रता स्वेच्छाचरिता या उच्छृंखलताके ही रूपमें परिणत हो जाती है। सर्वोपाधिविनिर्मुक्त ब्रह्मात्मभाव प्राप्त होनेसे पहले प्राणीको अन्तर ही धार्मिक, आध्यात्मिक, सामाजिक विभिन्न नियन्त्रणोंके परतन्त्र रहना पड़ता है। वास्तविक पूर्ण स्वतन्त्रताके लिये प्राणीको पदांश स्वतन्त्रतावा बलिदान करना पड़ता है। अगौरुपेय वेद एवं तदनुसारी शास्त्रोंके अनुसार विधिविहित

कार्यको ही धर्म कहा जाता है। भोजन, पान, शयन, विश्राम, संतानोत्पादनदि सभी कार्योंको शास्त्र-विधिके अनुसार करना ही धर्म है। धर्मनियन्त्रित जीवनसे ही पूर्ण स्वतन्त्रता-प्राप्ति सम्भव है। इसी प्रकार 'सनकी लोगोंके विचार एवं भाषणकी स्वतन्त्रता' भी उपहासास्पद है। अवश्य ही गुददीसे भी लाल निकलते हैं, सनकियोंमेंसे भी कोई योग्य, लाभदायक सनकी निकल सकते हैं, परंतु इसीसे सभी सनकियोंको पूर्ण स्वतन्त्रता दे देनेसे समाजकी शान्ति अवश्य ही खतरेमें पड़ सकती है।

इसी प्रकार तर्कका आदर अवश्य उपयोगी हो सकता है, परंतु कुछ नियमोंको मानकर ही तर्कका प्रयोग करना पड़ता है। फिर तर्कका कुछ अन्त भी नहीं है। जीवनमें विश्वासका भी तो कहीं स्थान है। यदि बाजारमें खड़े होकर राजद्रोहपर तर्क करनेकी स्वतन्त्रता दे दी जाय तो क्या शान्ति सुरक्षित रह सवेगी। इसी प्रकार बहुत-सी निश्चित वस्तुएँ भी हैं। माता, पिता, गुरुजनोंद्वारा उन्हें जानकर प्राणी आगे बढ़ता है। निश्चित वस्तुओंमें भी तर्कका प्रयोग करके वह अपने समयका अपव्यय ही करेगा। वैज्ञानिकोंको भी साम्राज्य तथा कुछ वैज्ञानिक नियमोंको मानकर ही नयी खोजकी ओर बढ़ना पड़ता है। पूर्वके अन्वेषणको ही अपने अनुभवसे अन्वेषण करना व्यर्थ ही होगा। यदि कोई अपने अनुभवपर ही नखियाके स्वाद और गुणके निर्णय करनेका हठ करेगा तो उस-जैसे लक्षों व्यक्तियोंको जीवनसे हाथ धोना पड़ेगा और लाभ कुछ न होगा। काले नागके काटने और उसके विषका परिणाम अनुभवद्वारा ही समझनेका प्रयत्न करना मूर्खता है। स्पष्ट है कि इस सम्बन्धमें शिक्षाके अनुभवोंका सदुपयोग करना उचित है। इसी प्रकार जिन दुराचारों, दुर्गुणों, पापोंकी अप्राप्त्यता पूर्वजोंके अनुभवोंसे सिद्ध है उनपर विश्वास न करके पहले पाप, दुराचार करनेकी छूट देना अमानवता है। हिंदू विचारोंके अनुसार मद्यपानसे ब्राह्मणका ब्राह्मणत्व ही नष्ट हो जाता है। फिर लौटना असम्भव ही होता है। इसी प्रकार एक बार पतिव्रताका सतीत्व चले जानेसे पुनः उसका लौटना सम्भव नहीं। अतः पापोंका दुष्परिणाम देखनेके लिये पाप करनेकी छूट देना बुद्धिमानी नहीं।

परम्पराके अनुसार एक दंगका संस्कार घन जानेपर तद्विरुद्ध प्रवृत्ति होती ही नहीं। फिर विरुद्ध प्रवृत्ति कराकर दुष्परिणाम अनुभव करके उससे निवृत्त होनेकी व्यवस्था करनी वैसी ही होगी, जैसे कंटक चुमाकर पीड़ा अनुभव करके पुनः कंटक-निष्कासन-जन्य स्वास्थ्यका अनुभव करना। इसकी अपेक्षा अपनी बुद्धि एवं समयको किसी अन्य उपयोगी काममें लगाना ही श्रेयस्कर है। जिनकी परम्पराओंमें मांस, मद्यका प्रचलन नहीं है, वहाँके बच्चोंको उस सम्बन्धके न तो संस्कार ही होते हैं, न इच्छा ही होती है। प्रत्युत निषेधके ही संस्कार होते हैं। उनके उस संस्कारको टढ़ घनानेमें ही कल्याण है। अतितात्किकको सर्वतोऽभिशङ्की हो जाना

पड़ता है। फिर तो भोजनमें भी विपकी कल्पना होने लगती है। कई लोग बालकी खाल ही खाँचते रहते हैं। वे अपने और दूसरोंका समय व्यर्थ ही अपव्यय करते रहते हैं। कितने ही जिद्दियोंको तर्क करनेकी स्वाधीनता देनेपर तत्त्व निर्णय न होकर विवाद ही बढ़ता है। चरित्रोंकी भिन्नता एवं शक्तियोंकी वृद्धि समाजकी प्रगतिका लक्षण नहीं; किन्तु निमित्त एवं उपयोगी गुणोंकी समृद्धि ही प्रगतिका लक्षण है। भिन्नताकी अपेक्षा गुणात्मक समृद्धिपर ही जोर देना आवश्यक है। योग्य वातावरण, उच्चकोटिकी शिक्षा एवं सदाचारके द्वारा ही उच्चकोटिका चारित्रिक संघटन होता है और यही राष्ट्रकी प्रगति है। शक्तियोंकी स्वतन्त्रतासे चरित्रमें भिन्नता भके ही आ जाय, परन्तु चारित्रिक उच्चतामें कोई सहायता न मिलेगी। इसी प्रकार भके राजकीय नियम कम-बे-कम हों, परन्तु धार्मिक, सामाजिक नियमोंद्वारा सदा ही व्यक्तियोंको उच्चतुल्य जीवनसे बचाना अनिवार्य है। अवश्य ही रामराज्यकी दृष्टिमें सभी सम्पत्तियों एवं कार्योंका सरकारीकरण अनुचित है। तथापि विशिष्ट शिष्टों एवं शास्त्रोंका मार्ग-दर्शन समाजकी प्रगतिमें सदा ही सहायक होता है। प्रगतिके बाधक तत्त्वोंका निराकरण राज्यका अवश्य कर्तव्य है। विकास-वादियों एवं आधुनिक विचारकोंका सबसे बड़ा दोष यह है कि वे पूर्व-पूर्वके निर्णयों एवं सत्त्वोंको निम्नस्तरका तथा उच्चरोत्तर निर्णयों एवं सत्त्वोंको उच्चकोटिका मानते हैं। हमीलिये वे सदा ही निमित्त नियमों भी खोजते रहते हैं। वे इसी दृष्टिसे शक्तियोंसे भी नवीन ज्ञानकी आशा रखते हैं और नयी-नयी व्यवस्थाओंकी खोजमें लगे रहते हैं। परन्तु प्रमाणद्वारा प्रमित तत्त्व किसी भी कालान्तर या देशान्तर-में अन्यथा नहीं हो सकते। इस दृष्टिमें अशौक्य वेदों, तदनुसारी आर्य ग्रन्थों तथा सर्वशुद्ध महर्षियों, राजर्षियोंने अपने श्रुतम्भरा मरा एवं सरल प्रयोगोंद्वारा जिन नियमों, व्यवस्थाओंको समाजके लिये लाभदायक समझा, वे त्रिकायावाच्य सत्य एवं उपयोगी हैं। उनका अनुसरण करना समाज एवं तदुपट्टक व्यक्तियोंका कर्तव्य है।

शास्त्र एवं समाज स्थिर वस्तु हैं। उनका धार्मिक, मरुहूत स्वरूप एवं सम्यक्ता स्थिर वस्तु है और राज्यलक्षणी अस्थिर वस्तु। विरोधरूप राज्यसत्ताको हथियानेके लिये सभी लोग प्रयत्नशील होते हैं। जिस दंगकी विचारधारावादीका बहुमत होता है, उसीका शासन होता है। बलवत् वे शासन, शिक्षा, सम्पत्ति, धर्म सभीको अपने हाथमें लेना चाहते हैं। करना न होय कि उन्हें लेनी बिरतोंने मरवारी हस्तोप होनेने सम्यक्की संस्कृति, सम्यक्ता एवं धर्ममें सर्वदा रतोपदष्ट हो जाता है; फिर समाजकी स्थिरता भी नष्ट हो जाती है। यह भी नहीं बरा न सक्ता कि 'अच्छे ही लोगोंके हाथमें शासनसत्ता जाती है।' अनुमान तः यह है कि राजनैतिक विचारक, सम्पूर्ण विश्व, जब कौनसे न करनेवाले पीछे रह

जाते हैं। जाल-फोरेवाले अयोग्य लोग आगे आ जाते हैं। ऐसी स्थितिमें विभिन्न शासनोंके बदलनेके साथ यदि सभ्यता, संस्कृति, शिक्षामें भी रद्दोबद्द होता जाय, तब तो समाजकी एकरूपता, स्थिरता असम्भव हो जायगी। बहुतसे लोग विकासवादी नियमानुसार उत्तरोत्तर प्रगतिका ही सिद्धान्त मानते हैं, परंतु इस मतमें फिर मनुष्यके प्रमाद, पुरुषार्थकी विशेषता नहीं रह जाती। परंतु यस्तुस्थिति यह है कि प्रमाद और सावधानीमें पतन एवं अभ्युदय स्पष्ट परिलक्षित होते हैं। अतः हर चीजका मार राज्यपर छोड़ देना उचित नहीं। सामाजिक एवं वैयक्तिक जीवनमें राज्यका कम-से-कम हस्तक्षेपवाला सिद्धान्त शास्त्र-सम्मत है। फिर भी धार्मिक, सामाजिक नियमोंका पालन तो सबके लिये अपेक्षित होगा ही। न्याय, सुरक्षा, समष्टि-स्वास्थ्य, सुव्यवस्था, सफाई आदिका काम सरकार कर सकती है। आज तो राष्ट्रके प्रत्येक जीवन-क्षेत्रमें सरकार ही हावी होती जा रही है। व्यक्ति शासनयन्त्रका एक नगण्य कल-पुर्जा बनता चला जा रहा है। उसे व्यक्तिगत विकास-विचार आदिकी कोई भी स्वतन्त्रता नहीं। मिलकी दृष्टिसे 'मद्य-पान, द्यूत आदि व्यक्तिगत समझे जानेवाले कार्योंका भी समाजपर असर पड़ता ही है।' धन एवं समयका यदि अनुचित कार्योंमें अपव्यय न कर किसी उचित कार्यमें व्यय किया जाय तो अवश्य ही उससे समाजका लाभ हो सकता है। एक व्यक्तिके भी दुराचारी होनेसे समाज दूषित होता है। अन्य लोगोंपर भी उसके दुस्संस्कार पड़ते हैं, फिर जब व्यक्तियोंका समुदाय ही समाज है, तब तो व्यक्तिके दूषित होनेसे समाज दूषित होगा ही। मिलके इस स्वतन्त्रता-प्रेमका भी आधार रूसोका यह वाक्य है कि 'मनुष्य स्वतन्त्र जन्मा है, किंतु सभी ओरसे बेड़ियोंसे जकड़ा हुआ।' इसका सार यही है कि व्यक्तिगत स्वतन्त्रता और सामाजिक बन्धन परस्पर विरोधी हैं। किंतु भारतीय भाषनासे स्वतन्त्रता-प्रेम स्वाभाविक है और वह है परम ध्येय एवं प्राप्य, परंतु उसे पूर्णरूपसे प्राप्त करनेके लिये पर्याप्त स्वतन्त्रताका बलिदान कर धार्मिक एवं सामाजिक सभी बन्धनोंको अंगीकार करना परमावश्यक है। अधिक मुनाफा पानेके लिये व्यापार आदिमें पर्याप्त धन व्यय करना पड़ता ही है। अतएव रूसो भी तो वास्तविक स्वतन्त्रता राज्य-नियन्त्रणसे मानता ही था। इस दृष्टिसे व्यक्ति एवं समाजका परस्पर पोष्य-पोषक भाव ही है, विरोध नहीं। लौकिक दृष्टिसे भी कई स्वतन्त्रताएँ परस्पर विरोधी होती हैं। यहाँ समझौतासे काम चलता है। सर्वथानि समष्टिहिताविरोधेन स्वतन्त्रताका उपयोग ही सदुपयोग है।

विचार और भाषणकी स्वतन्त्रता बहुत आवश्यक है। भारतीय सिद्धान्तोंमें उसका सदा ही अत्यन्त आदर था। इस देशमें चार्वाक, शून्यवाद, द्वैती, अद्वैती आदि अनेक प्रकारके परस्पर विरुद्ध दार्शनिक हुए हैं। उनमें विचार-संघर्ष

नहीं रहा। परंतु किसीके विचार या मान्यता प्रतिबन्ध नहीं लगाया जाता था। यहाँ ईश्वर, मुक्तान्तरी तरह विचार भेदने कारण किसीको पौमीर नहीं लटकाया जाता था। सामान्यमें एक राजको अगुआ भूमिकाके लोकप्रिय सर्वजनजन समर्थ परम माया भी आताके विरुद्ध भी विचार रखने एवं भाग्य देनेपर प्रतिबन्ध नहीं था। गम चाहते तो उसे दण्ड दे सकते थे। लौकिक मनुष्य, वानर, भाद, राक्षस तथा अश्वैरुक्त महर्षि, देवता, गिड, इन्द्र, ब्रह्मा, रुद्र, आदिके सामने किसी भी शक्ति प्रतीति हो चुकी, उनके विरुद्ध एक राजको बोल सका। समने यही सोचा कि 'इन्द्रके द्वारा एक मुग्य यद किया जायगा तो हजारों मुग्योंमें यही आराज निरुत्तेगी।' व्यवहारद्वारा ही जनता या व्यक्तिके विचार या भाग्य बदल जा सकते हैं, दण्डद्वारा नहीं। फिर भी उनकी कुछ सीमा उचित है। असम्बद्ध अहितकर विचारों एवं भाग्योंका दुष्प्रभाव समाजपर पड़ सकता है। अतः समष्टिके लिये उनमें भी एक सीमा उचित ही है। 'सनकीके भाग्यमें भी कोई चीज अच्छी मिल सकती है।' इत्यादि इतना ही अभिप्राय है कि 'बालाद्वि सुभाषितं ब्राह्मम्' एक अशुद्ध बालकमें भी सुभाषित ग्रहण करनेमें कोई हर्ज नहीं। इसका यह अभिप्राय नहीं कि पागलोंके बदने और उनके भाग्योंकी व्यवस्था की जाय, उनमें समयका अव्यय किया जाय।

ज्ञानविराग अवश्य अच्छी चीज है, परंतु बहुत-सा ज्ञानभार भी लाभदायक नहीं होता। ईश्वरद्वारा निर्मित एवं नियमित विश्वके कल्याणोपयोगी सभी आवश्यक विषयोंका प्रबोध ईश्वरीय शास्त्रों एवं सर्वज्ञ महर्षियोंकी श्रुतम्भरा-प्रज्ञाओंद्वारा सुलभ है। महाभारतकारका कहना है कि जो भारत ग्रन्थमें है वही अन्यत्र है, जो यहाँ नहीं है वह कहीं नहीं है—'यदिहस्ति तदन्यत्र यन्नेहान्ति न तन्वच्चिन्।' फिर भी एक सीमाके माथ उसपर स्वतन्त्र तर्क करनेकी परम्परा मान्य ही है। जहाँमें शास्त्रोंकी परम्परा टूट गयी थी और शास्त्रीय देशोंसे भी सम्पर्क टूट गया था, वहाँ अन्येषणकी उत्कृष्ट लगन लाभदायक सिद्ध हुई है। यह बात अवश्य है कि किसी परम सत्यपर बिना पहुँचे और बिना दृढ़ निश्चय किये समाजकी स्थिरता एवं सुव्यवस्थान्तिका स्थायित्व नहीं हो सकता। दौड़ दौड़के लिये नहीं, श्रम श्रमके लिये नहीं; किंतु परम विश्रामके ही लिये होना चाहिये। 'सत्य किर्षाकी बगौती नहीं' परंतु किसीकी इच्छा-अनुसार उसमें रहोवदत भी नहीं होता रहता। एक रज्जुमें रज्जु ज्ञान ही यथार्थ है। रज्जुमें सर्पका ज्ञान, धाराका ज्ञान, मालाका ज्ञान अवधार्य ही है। इन शानोंमें समझौता नहीं हो सकता। देह ही आत्मा है या देहभिन्न आत्मा है, चेतन आत्मा है या अचेतन, व्यापक आत्मा है या अणु अथवा मध्यम परिमाण है, आत्मा असङ्ग है या कर्ता-भोक्ता है ! इन सभी विचारोंका समान दृष्टिकोणसे समान सत्तासे समन्वय नहीं हो

सकता । अवस्थाभेद, दृष्टिभेद, सत्ताभेदसे समन्वयही बात अलग है । फिर विचारके लिये अनेक पक्षोंका उत्पानन तत्त्व-अवतत्त्व विवेचन आवश्यक होता ही है ।

इसी प्रकार हरवर्ट स्पेन्सरने (१८२०-१९०३) डार्विनके विकासवादके अनुसार बतलाया कि 'विश्वका विकास एक अनिश्चित असम्बन्धित एकत्वसे निर्दिष्ट और सम्बन्धित विभिन्नताकी ओर हो रहा है ।' उसके मतसे समाजका विकास भी इसी ढंगसे हुआ है । प्राचीन समाजमें एकत्व था, परंतु था अनिश्चित एवं असम्बन्धित । आधुनिक समाज विभिन्नताके साथ निश्चित एवं सम्यक् है । जीवका विकास भी एक निम्नप्राणीसे उच्चकोटिके प्राणीकी ओर हुआ है । पहले एक सूक्ष्म अणुके द्वारा ही खाना, पीना, श्वास लेना आदि काम होता था । प्रगतिके फलस्वरूप विभिन्न अणुओंका जन्म हुआ । इनके द्वारा विभिन्न क्रियाएँ होने लगीं । अणुओंमें कार्य-विभाजन हो गया । समाजका विकास भी इसी तरह हुआ । पहले समाजमें कार्य-विभाजन नहीं था । जीवन-सम्बन्धी सभी कार्योंको एक व्यक्ति सम्पादित करता था । विज्ञानकी प्रगतिसे समाजके कार्योंका विभाजन हो गया । आजका कार्यविभाजन जटिल हो गया । इसीलिये समाजके अंग अन्योन्याश्रित हो गये । पहले भी मनुष्य समूहरूपमें रहते थे । कुछ मात्राके नष्ट होनेपर कोई स्थायी प्रभाव नहीं पड़ता था । परंतु आज तो यदि रेल या मिलोंके श्रमिक कार्य बंद कर दें तो समाजपर उसका भीषण प्रभाव पड़ता है । स्पेन्सरके मतानुसार यह कार्य-विभाजन आन्तरिक एवं अपरिवर्तनीय है । इस आन्तरिक कार्य-विभाजनकी गतिसे राज्यको हस्तक्षेप न करना चाहिये । इस कार्यविभाजनसे समाज स्वयं प्रगतिशील होगा । यह जीवशास्त्रका सुप्रसिद्ध नियम है कि 'योग्य ही जीवित रहेगा ।'

इस तरह उक्त महानुभाव जो सामाजिक घातावरणके अनुकूल अपना जीवन-यापन कर सकते हैं, ये ही जीवित रहकर सन्ततिमें सफल होते हैं । वर्षाऋतु में अनन्त कीड़े उत्पन्न होते हैं । वर्षाके अनन्तर ये नये घातावरणके अनुकूल अपनी जीवन-व्यवस्थामें परिवर्तन नहीं कर सकते, इसीलिये मर जाते हैं । स्पेन्सर कहता है कि 'गरीब वही है, जो जीवनको सामाजिक व्यवस्थाके अनुकूल संचालित करनेमें असफल होता है । जो योग्य होता है वही सफल होता है । योग्य अनुपयुक्त घातावरणमें भी सफलता प्राप्त करता है । अयोग्य परिस्थितिके शिकार होते हैं । अयोग्य प्राणियोंके समान ही अयोग्य व्यक्ति भी समयानुसार जीवन-यापनमें असफल होते हैं । जैसे अयोग्य प्राणी मृत्युके शिकार होते हैं, वैसे ही अयोग्य मनुष्य निर्धन एवं निर्बल होते हैं । संघर्षमें पिछड़ जानेवाला ही गरीब होता है । 'योग्य ही जीवित रहता है' इस प्राकृतिक नियममें राज्यको हस्तक्षेप नहीं करना

चाहिये। स्वेन्सरके मतानुसार 'एक मंदी वस्तीके निवासियोंको उनके भाग्यपर छोड़ देना चाहिये। जो व्यक्ति योग्य होंगे, वे इस प्रतिकूल वातावरणमें भी जीवित रह सकेंगे। प्रतिकूल बीमार होकर मर जायेंगे। राज्यको स्वच्छता, जल और अन्नका प्रबन्ध नहीं करना चाहिये। अयोग्य संघर्षसे लुप्त हो जायगा, योग्य बच जायगा।' यह सिद्धान्त मानवताके विरुद्ध है। किसी भी बीमार प्राणीकी सहायता करना या कम से कम उसे स्वावलम्बी बननेमें सहायता करना एक मनुष्यता है। किसी परिस्थितिमें रूग्ण, मूर्छित, प्यासे तथा अमृत्य आदमी या प्राणीमात्रकी सहायता करना भारतीय शास्त्रोंके अनुसार विश्वधर्म है।

एकसत्तावाद

एकसत्तावाद भी एक राजनीतिक वाद है। इसके अनुसार एक प्रादेशिक राशिमें केवल एक ही सर्वोच्च सत्ताधारी व्यक्ति-विशेषोंका व्यक्तिगत होता है। सभी नागरिक एवं मस्यार्थ इन सत्ताधारी सत्ताके आधीन होती हैं। राज्यको राज-सत्ताधारी संस्था माननेवाले दार्शनिक 'अद्वैतवादी' या 'एकसत्तावादी' कहलाते हैं। 'राज सत्ता' शब्द भ्रेष्टता अर्थमें प्रयुक्त होता है। तदनुसार भ्रेष्टता राज्यकी विशेषता है, अन्य किन्हीं भी संस्थाओंका कोई भी स्वतन्त्र अस्तित्व मान्य नहीं होता। राज्यके पास ही पुलिस, जेल, न्यायालय होते हैं। आगोहस्तुनका दण्ड राज्य देता है। इसकी सदस्यता भी सबके लिये अनिवार्य है। राज्य ही नियम निर्मात्री संस्था होती है। वह राज्य सत्ता किसी निरम या परम्पराके आधीन नहीं होती। राजाशासन नागरिकोंके लिये अनिवार्य है। बहुलवादी दर्शनराज्यको राजसत्ताधारी तो मानता है, परंतु वह सत्ताको सप्रतिबंध मानता है। १६ वीं शतीके एकसत्तावादने ही विवादास्पद राज्यसत्ताकी व्याख्या की है। गियर्क राजसत्ताको एक 'जादूकी छड़ी' मानता है। राज्यका सर्वभ्रेष्ठ संचालक ही राजसत्ताका प्रतिरूप है। वह पूरे देशपर अपनी नीति और योजनाओंको लागू सकता है। सभी दल निर्वाचनमें नागरिकोंके मत प्राप्त करके वर्णधार बनना चाहते हैं। तरह-तरहकी प्रतिज्ञा करते हैं। राज्य राजसत्ताधारी है। इसी आधारपर वह सब होता है। जो भी समाधिकारी होगा, वह राज्यसत्ताका उपयोग अपनी योजनाओंकी पूर्तिके लिये करता है, जैसे मराठी जादूके बंदेदार रिटारीने अनेक चीजें निकालता है। नागरिक जादूके बंदेके द्वारा ही कुछ समझ नहीं पाता और राजनीतिज्ञोंके ज्ञानमें वैग जाता है।

यूरोपमें १६ वीं शतीके पूर्व धर्मिक विरोधों, विरोधों तथा अन्य विरोधोंमें रोमन सम्राट्ठा सर्वोच्च स्थान होता था। राष्ट्रियताके आन्दोलनने समन्तव्यवस्था हार हुआ, केन्द्रित सरकार स्थापित हुई और प्रत्येक राष्ट्रने स्वतन्त्र सरकारों सरकारों और नेतृओं (राज्यों) का जन्म हुआ। बोरोके धर्ममुपर आन्दोलनने

है। अनियन्त्रित जनश्रेष्ठ अनियन्त्रित यन्त्रके समान ही भीषण हो सकता है, यद्यपि आधुनिक विवेचक इसे एक प्रगतिशील कदम मानते हैं और समय-समयपर एक सत्तावादी भीमांगाने अनिश्चितता दूर की है। दैवी नियम, नैसर्गिक नियम, राज्य नियम या लौकिक नियम इन नियमोंमें कौन नियम सर्वोच्चरूपसे मान्य हों, इस विप्रतिपत्तिमें हाथमें 'दीर्घकाल' का, रूसोंने 'सामन्येच्छा'का, आस्ट्रिनने 'जनश्रेष्ठता' अनुसरण ही ठीक बताया। एकसत्तावादी भीमांगाने राज्यको ही एकमात्र 'नियम विचारिका' गृह्य माना। कितनी भी अच्छी व्यवस्था क्यों न हो, जयन्त उसके योग्य संचालक नहीं मिलते, तबतक वह व्यर्थ ही मिट्ट होती है। धर्मनियन्त्रित शासनतन्त्र हो या नैसर्गिक नियमतन्त्र निरपेक्ष दीर्घकाल सामान्येच्छातन्त्र हो, या आधुनिक जनतन्त्र, योग्य संचालकके बिना सर्वत्र ही त्रुटियाँ आती हैं। आधुनिक जनतन्त्रकी दरिद्रता, भ्रष्टाचार, बेकारी किसीसे छिपी नहीं है। लोकतन्त्र-निर्वाचनमें कितना भ्रष्टाचार और कितना धन-जन-शक्तिका दाय होता है, यह भी स्पष्ट है। चीनोद्गाहकके अनुसार भी एकसत्तावादी भीमांग अपूर्ण टहरती है। अरथात् इसलिये कि यह 'सपात्मक राज्य' पर लागू नहीं हो सकती। एकात्मक राज्यमें भी राजसत्ताधारीका पता लगाना कठिन हो जाता है। अपूर्ण इसलिये कि राज्यका कार्य केवल आज देना ही नहीं, किंतु समन्वय भी है; नागरिकके सामने कर्तव्य-शालन ही नहीं, किंतु अधिकारोंकी सुरक्षा भी है। न्यायालयोंके निर्णयों एवं लौकिक नियमोंमें असम्यक् तथा अन्ताराष्ट्रिय नियमोंपर लागू न होनेसे भी यह अरथात् एवं अपूर्ण है। जनतन्त्रमें यह सुन-सत्ताधारी होनेमात्रमें संतुष्ट नहीं, किंतु सक्रियसत्ताकी प्राप्ति चाहती है। यहाँ निश्चित जनश्रेष्ठता ही वह सब कुछ नहीं मान सकती। अमेरिका आदिकी संघात्मक शासन प्रणालीके भी यह विरुद्ध है।

एकात्मक संविधानमें केन्द्रिकरण होता है। ब्रिटेन एवं फ्रान्समें यह व्यवस्था थी और है। वहाँ सभी अधिकार एक संस्था—पार्लियामेंट संस्थानें निहित होते हैं। ऐसी संस्थाको 'दीर्घकाल' या 'जनश्रेष्ठ' कहा जा सकता है। परन्तु अमेरिकाके 'संघात्मक' विधानमें राज्यके वैधानिक अधिकार केन्द्रिय सरकार एवं उपराज्योंमें शिथिल होते हैं; क्योंकि वहाँ पार्लियामेंटका सिद्धान्त स्वीकृत है। वहाँ अन्य देशोंमें भी इस व्यवस्थाको अनायास है, इस दृष्टिकोण से संविधानोंमें कोई ऐसी संस्था नहीं है, जिसमें राज्यके सब अधिकार निहित हों। एकात्मक राज्यमें भी निश्चित जनश्रेष्ठता पता लगाना कठिन होता है। अस्ट्रिनने ही लम्बाल ब्रिटेनमें राज, लार्डों और निर्वाचकोंकी सत्ताधारी व्यवस्था या। परन्तु दूसरी बार उसने राज, लार्डों और लोकतन्त्रमें राजतन्त्रका निहित होना बताया। दोनों ही स्थितिमें राज और लोकतन्त्रका समन्वय ही स्पष्ट है। लोकतन्त्रमें

सदस्योंको जय निर्वाचक सप्रतिबन्ध मतदान करते हैं, तब वे स्वयं ही राजसत्ताधारीके अङ्ग बन जाते हैं। अप्रतिबन्ध मतदान करते हैं तो छोटी लोकगभा (कामन्स सभा) राजसत्ताधारीका अङ्ग बन जातो है। अतः 'राज्यमें एक निश्चित जनश्रेष्ठ सत्ताधारी है' यह न्यायसंगत नहीं। आस्टिनके मतमें 'कार्यपालिका एवं नौकरशाहीको कोई स्थान नहीं और न जनताकी सत्ताका ही कोई स्थान है। परंतु आजकी स्थिति में राज्यके कार्य निःसीम हो गये हैं। सभी विषयोंमें उसका हस्तक्षेप होता है। फिर उसमें अनियन्त्रित 'दीर्घकाय' या 'जनश्रेष्ठ' को न्यायसंगत कैसे कहा जा सकता है? आधुनिक जनवादमें प्रतिस्पर्धा एवं सहयोग चलता है। यह सब विभिन्न जाति, वर्ग, विचार और संस्थाद्वारा होता है। अतएव कभी कोई, कभी कोई संस्था प्रभुता स्थापित करती है। इस प्रभुताका प्रभाव नियम-निर्माणपर पड़ता है। राष्ट्रमें कभी किसी संस्था या वर्गका बोलवाला होता है, कभी किसीका। कभी संसद् कार्यपालिकापर प्रभुता स्थापित करती है, कभी कार्यपालिका संसद्पर। सङ्घीय राज्योंमें कभी सङ्घीय न्यायालय राज्य सत्ताधारी होता है, कभी एकदल पूरे राज्यपर हावी होता है। ग्रेस आन्दोलन तथा विभिन्न सङ्घ भी राज्यको प्रभावित करते रहते हैं। कभी-कभी अन्तराष्ट्रिय जनमत नैतिकता परम्परा तथा सन्धियाँ भी राज्यके एकाधिकारको सीमित करती हैं। इस स्थितिमें राजसत्ताको निरपेक्ष, अविभाज्य कहना असंगत ही है।

आजकी स्थितिमें राज्यकी इच्छा एवं जनश्रेष्ठका निर्णय असम्भवमाय है। 'जनश्रेष्ठका आशा देना, जनताका सीधे पालन करना' यह आस्टिनकी व्यवस्था आज मान्य नहीं हो सकती। प्राचीन कालमें कर्तव्यपरायणतापर जोर था, परंतु आज तो अधिकारोंकी ही प्रधानता है। आज अन्य संस्थाओंका भी महत्त्व कुछ कम नहीं होता। राज्य सर्वश्रेष्ठ मङ्ग है, परंतु निरपेक्ष नहीं। यह श्रेष्ठता सप्रतिबन्ध है। श्रेष्ठ लक्ष्यद्वारा ही राज्यकी श्रेष्ठता निर्धारित होती है। राष्ट्रिय जीवनका समन्वय तथा जनसेवासे ही नागरिक राज्यको आदर देते हैं। एक प्रधानमन्त्री असफल होनेपर पदत्याग कर देता है। ठीक यही स्थिति राज्यकी होती है।

मीमांसाके विश्लेषणवादी, इतिहासवादी, राष्ट्रवादी, विकासवादी, समाज-शास्त्रवादी, दर्शनवादी, कई दृष्टिकोण हैं। एकसत्तावादसे सम्बद्ध मीमांसा विश्लेषणवादी है। इन प्रयाशोंके अनुसार नियमोंके दृष्टिकोण भिन्न-भिन्न होते हैं। विश्लेषणवादके अनुसार नियम-निर्मात्री राज्यसत्ता ही सब नियमोंका स्रोत है। राजसत्ताधारीकी आज्ञा ही नियम है, रीति रिवाज आदिका कुछ महत्त्व नहीं। परंतु वस्तुस्थिति यह है कि राष्ट्रकी विविध विशेषताओं, ऐतिहासिक प्रवृत्तियों, सामाजिक जीवन आदिका नियम-निर्माणमें महत्त्वपूर्ण स्थान होना अनिवार्य है। अनेक सङ्घोंका भी नियम-निर्माणपर प्रभाव होता है। सभी देशोंमें न्यायालयोंके निर्णयोंको नियमतुल्य ही माना

गता है। सर्वोच्च न्यायालयका निर्णय अन्य न्यायालयोंका मार्गदर्शक होता है। ब्रिटेनके भी संविधानमें न्यायालयके निर्णयका महत्वपूर्ण स्थान है। वहाँके अलिखित संविधानके ये निर्णय महत्वपूर्ण अंग हैं। ब्रिटिश नागरिकके मूल अधिकार किसी एक प्रणयमें संयोजित नहीं। ये अधिकार राज्य-विधियों, लौकिक नियमों तथा न्यायालयके निर्णयों—जुड़ी तथा व्यक्तिगत अधिकारपर ही आधारित हैं। अनेक लौकिक विधियाँ ऐसी हैं जिनका निरोध शासन भी लट्ठन नहीं कर सकता। ब्रिटिश संविधानमें इनका भी प्रमुख स्थान है।

१७ वीं शतीके ऐतिहासिक 'नरेश संसद्' सचरामें इन नियमोंके अस्तित्वका महत्वपूर्ण स्थान था। संसदीय नेताओं एवं न्यायाधीशोंका कहना था कि 'राजा लौकिक नियमोंका लट्ठन नहीं कर सकता।' ये नियम अभी तक अलिखित रूपमें ही चले आ रहे हैं। आस्टिनने अपने देशकी इस परम्परासे भी आँख मूँद ली थी। भारत एवं अन्य अनेक जातियोंका जीवन परम्पराके अनुसार ही चला है। भारतीय शासन-व्यवस्थामें सदासे ही धर्म विधियों एवं सदाचारपरम्पराका सर्वाधिक महत्त्व था। "तदेतन् क्षत्रम्य क्षत्रम्" (गृहदा० उप० १।४।१४)के अनुसार धर्मपर राजाका शासन नहीं; किंतु राजापर ही धर्मका शासन होता था। मध्यकालिक यूरोपमें धार्मिक एवं नैसर्गिक नियम सर्वोपरि माने जाते थे। वस्तुतः एकमतवादी मीमाणा राज्य सघटन मात्रमें सम्बन्धित है, प्राचीन समाजमें नहीं। समाजमें सदा ही लौकिक, धार्मिक एवं नैसर्गिक नियमोंकी ही प्रधानता थी। आस्टिनवादने भी इनका अस्तित्व स्वीकार कर लिया; परंतु ये नियम तभी मान्य होते हैं, जब कि 'दीर्घकाय' इनका निषेध न करता हो। वस्तुतस्तु 'दीर्घकाय' इनका निषेध न कर स्वीकार ही करता है और उसे स्वयं भी इनका पालन करना पड़ता है। हीयर्न शोने कहा है कि 'आस्टिनकी मीमाणामें ह्यलदारीकी गन्ध मिलती है।'

आधुनिक जनवादमें प्रायश्च या परोक्षरूपमें जनस्वीकृति एवं नैतिकताके आधारपर ही राज-मत्ताधारीकी आज्ञा नियमका रूप धारण कर सकती है। शासनके लिये शक्ति आवश्यक है। परंतु टट्टेके बलमें नियम नहीं लागू किये जा सकते। सवैधानिक नियमोंका स्रोत शान्ति, सक्रिय या असहयोग आन्दोलन एवं जनमत है। निश्चित जनश्रेष्ठकी आज्ञा उसका आधार नहीं। 'नमनीय' और 'अनमनीय'—ये दो प्रकारके संविधान होते हैं। संवैधानिक परिवर्तनोंके लिये परोक्ष या अपरोक्ष रूपसे जनस्वीकृति आवश्यक होती है। नमनीय संविधानमें सवैधानिक तथा साधारण नियम-निर्माणकी पद्धति एक-सी होती है। नमनीय संविधानके सम्बन्धमें ही टी लोमका ऐतिहासिक कथन है कि 'ब्रिटिश संसद् सभी विषयोंपर नियम-निर्माण कर सकती है। केवल पुरुषको स्त्री और स्त्रीको पुरुष नहीं बना सकती।' यद्यपि अब यह भी नहीं रह गया। फिर भी वह संसद् मनमानी नियम नहीं बनाती। लास्कीके

अनुसार यदि यह ऐसा करे तो मंगर ही नहीं, क्योंकि मंगरीय गम्हारका हार है जनमगदारा गगन ।' ब्रिटेनमें गवेषात्मिक नियमोंके निर्माणमें जनताकी स्वीकृति प्राप्त की जाती है ।

अन्तराष्ट्रिय नियमोंका खो भी किसी जनभेदकी आज नहीं हो सकती । किन्तु विश्व-शान्तिकी भारना मान्यता एवं सामाजिकता है । मान्यताकी दृष्टिसे आजकल अन्तराष्ट्रिय जनमन सम्मन हो गया । कोई भी निरपेक्ष राज्य जनमनका उल्लंघन नहीं कर सकता । कोई भी निमित्त जनभेद अन्तराष्ट्रिय नियमों, संधियों एवं नैतिकताको कुनल नहीं सकता । विश्वजनमनका विरोध करके किसी राज्यकी स्थिरता नहीं हो सकती । एकतावादके अनुसार निरपेक्षता राज्यकी सर्वभेद विधायक है । यह निरपेक्षता आन्तरिक तथा बाह्य—इन दो दृष्टियोंमें होती है । आन्तरिक दृष्टिकोणसे राज्यका विरोध कोई व्यक्ति या समूह नहीं कर सकता, सभी उसके अधीन होते हैं ।' पत्रोंके मतानुसार राज्य नागरिकोंको उनकी इच्छाके विरुद्ध बाध्य कर सकता है, अन्यथा अराजकता ही सम्झी जायगी । बाह्य नीतिकी दृष्टिसे राजसत्ताधारीका राज्यपर कोई नियन्त्रण सम्भव नहीं । अन्य राज्य भी उसे आज्ञा नहीं दे सकता । अन्तराष्ट्रिय नैतिकता, संधियाँ और नियम राजसत्ताधारी राज्यकी बाध्य नहीं कर सकते । उनका अनुकरण करना राज्यकी इच्छापर निर्भर है । एक-सत्तावादियोंके दृष्टिकोणसे अन्तराष्ट्रिय नियमोंको नियम नहीं माना जा सकता; क्योंकि उसकी पृथग्भूमिमें राज्यकी तलवार नहीं होती । एकसत्तावादी दार्शनिक राज्योंके पारस्परिक सम्बन्ध हान्यके प्राकृतिक मनुष्योंके सम्बन्धमें होता है । अर्थात् एक राज्य दूसरे राज्योंके शत्रु होते हैं ।

भारतीय नीति-शास्त्रोंके अनुसार स्वभावसे ही पड़ोसी राष्ट्रके साथ संपर्ककी सम्भावना होती है और पड़ोसीके पड़ोसीके साथ मैत्रीकी सम्भावना होती है । अरिमित्रमरेमित्र मित्रमित्रमतः परम् । तथारिमित्रमित्रं च विजिगीषोः पुरः स्मृताः । पाणिग्रहः स्मृत पश्चादाक्रन्दस्तदन्तरम् । आसारावनयोश्चैव विजिगीषोश्च पृच्छतः । अरेश्च विजिगीषोश्च मध्यमो भूष्यन्तरः । अनुग्रहे संहतयोर्निग्रहे व्यस्तायोः प्रभुः । मण्डलाद् यद्विरेतेषामुदासीनो बलाधिकः । अनुग्रहे संहतानां व्यस्तानां च ध्वमे प्रभुः ।

(अग्निपुरा० २४० । १-५)

शत्रु, मित्र, शत्रुका मित्र, मित्रका मित्र और शत्रुके मित्रका मित्र ये पाँच विजिगीषुके आगे तथा पाणिग्रह, आक्रन्द, पाणिग्रहासार और आक्रन्दासार—ये चार विजिगीषुके पीछे रहते हैं । अरि तथा विजिगीषुमें यदि संधि हो जाय तो उन दोनोंपर निग्रह-अनुग्रह करनेकी क्षमता रखनेवाला तथा परस्पर समशील न होनेपर दोनोंको दण्ड देनेकी क्षमता रखनेवाला 'मध्यम' होता है । इन सबसे उदासीन और इनके मण्डलसे बाहर सबके मिलनेपर अनुग्रह

और सबसे फूट पड़नेपर निग्रह करनेवाला सबसे अधिक शक्तिशाली नाभि नामक राजा होता है।

आदर्शवाद

ईसाके पूर्व यूनानी कालमें 'आदर्शवाद' का उदय हुआ। आदर्शवादी राज्यको एक आदर्श संस्था मानते हैं और कर्तव्यपरायणता उसकी आधार-शिला कहते हैं। इस दृष्टिमें 'राज्य और व्यक्ति—दोनों ही कर्तव्यके बन्धनमें आवद्ध होकर आगे बढ़ते हैं। इसमें नागरिककी राजभक्ति और राज्यका मनुष्योंके जीवन-यापनकी सुव्यवस्था करना परम कर्तव्य है। दोनों अन्योन्य-सोपक होते हैं। कहा जाता है कि यह सम्बन्ध दाग-प्रथा-काठकी है। जिसमें बहुसंख्यक दासोंके स्वामी ही राज्य करते थे। ये ही स्वतन्त्र नागरिक होते थे। यूनानी दार्शनिक मनुष्योंकी प्रकृतिसे ही सामाजिक प्राणी मानते थे। 'मनुष्य एक सामाजिक प्राणी है' अरस्तूका यह ऐतिहासिक वाक्य प्रसिद्ध है। समाज एक प्राकृतिक सत्ता है। इसका मनुष्यके साथ अङ्ग और अङ्गी (छरीर)-जैसा सम्बन्ध है। जैसे अङ्गीके बिना अङ्ग जीवितनहीं रह सकता, वैसे ही समाजके बिना मनुष्य नहीं रह सकता।" इस मतके अनुसार 'मनुष्य आन्तरिक मनोवृत्तिसे ही राजनीतिक सत्ताका सदस्य है। आदर्श राज्यके द्वारा ही नागरिककी नैतिकताका जन्म होता है। नागरिकोंके जीवन-यापनकी सुव्यवस्थाके निःशेष राज्यको उनके आर्थिक एवं सामाजिक जीवनमें हस्तक्षेप करना आवश्यक है। ग्रीकराज्य एक समाजमें प्रत्येक वर्ग-उपवर्गके कार्य पृथक् पृथक् थे। व्यक्तिको स्व-वर्गके अनुसार ही चलना पड़ता था। अस्वातन्त्र हस्तीको 'राज्यकी लष्ठी सेवा' करता था। स्वयं-वृत्तिके लिये ही समाजसेवाका उद्देश्य था। यह व्यक्तिका भेद कर्तव्य था, यही लक्ष्यव्रता भी थी। ग्रीक (यूनानी) 'नगर राज्य' एक स्वतन्त्र एकात्मिक माना जाता था। योद्धा विरयोंमें यह सर्वप्रथम एक निर्योद्ध था। इसे कोई अन्तराष्ट्रिय प्रतिबन्ध भी नहीं था। यह छोटा जनसंख्या राज्य नागरिकोंकी नैतिकताका प्रतिनिधित्व करता था। यह अन्तराष्ट्रिय नैतिकतासे परे था। नैतिक जीवन एवं नगरिक स्वतन्त्रता केवल राज्यद्वारा ही सम्भव हो सकती है। यह विचारधारा 'ग्रिक (यूनानी) की महान् देन' समझी जाती है। यूरोपमें कई दशकों बाद १८वीं सदीमें उभरने लम्हा पुनरुत्थान विचार। क्योंकि इस प्रधानका प्रत्यक्ष लक्ष्य दर्शनपर रहा।

दर्शित स्वतन्त्रता करने ही प्रतिबद्धता युक्तपुन काम करने पड़ने है। स्वतन्त्रता करने ही प्रतिबद्धता करने पड़ने है। स्वतन्त्रता भी राज्य निरन्तरता उत्पन्न करनेसे व्यक्ति ही दृष्टि मिलता है—

एक-पादवि बुरे बुरे भुङ्कने महाजन-।

भीनगते विमनुष्यने कभी दंभेन विन्दने ॥

(काल. उल्ले. ५८. ११. ११)

कभी-कभी एक व्यक्तिके पापका फल समुदायको भी भोगना पड़ता है। जैसे एक व्यक्तिने मधुमक्खीके छत्तेको छेद दिया। उसका दुष्परिणाम आस-पासके सभी लोगोंको भोगना पड़ता है। मोक्ष लोग तात्कालिक फल भोगकर मुक्त हो जाते हैं; परंतु कर्ता ही दोषसे लिप्त होता है। परलोकमें अपना शुभाशुभ कर्म ही व्यक्तिके साथ जाता है। व्यक्तिका समुदाय ही समाज होता है। अतः व्यक्तिकी उत्पत्ति पहले हुई, फिर आवश्यकतानुसार समाजका निर्माण संगत है।

रूसो कहता था—‘प्राणी स्वतन्त्र जन्मा है; परंतु सभ्यताके जन्मसे वह विविध बन्धनोंसे जकड़ गया।’ वह इस परतन्त्रताकी बेड़ीसे मनुष्यको मुक्त करना चाहता था। उसका कहना था कि ‘अति प्राचीन नैसर्गिक स्वतन्त्रताका पुनर्जन्म तो नहीं हो सकता; परंतु एक नागरिक उच्च नैतिक वास्तविक स्वतन्त्रताकी स्थापना हो सकती है।’ प्रत्यक्ष जनवादी राज्य रूसोका आदर्श राज्य था। ‘प्रत्येक नागरिक व्यवस्थापिकाका सदस्य होता था। राज्य-नियम स्वीकृतिसे ही बनते थे। वे नियम जनताकी सामाजिक इच्छाका प्रतिनिधित्व करते थे। प्रत्यक्ष जनवादी राज्यकी इच्छा ही रूसोकी ‘सामान्येच्छा’ थी। वही सत्ताधारी थी। सबकी इच्छामें एकताकी भावना नहीं होती। वह सुधारद्वारा ही सामान्येच्छा बन सकती है। सामान्येच्छामें सावयव या अवयवकी-सी एकता होती है। सबकी इच्छामें इसका अभाव होता है। व्यक्तिकी शान्तिकी इच्छा सावयवकी एकतासे विदित होती है। जिस नियममें क्षेत्र, ध्येय, उद्गम, सामान्य होते हैं, वही सामान्येच्छाका प्रतीक होता है। अर्थात् जो नियम सभीके लिये हितकर हों, जो व्यक्ति या समुदायविशेषसे सम्बन्धित न होकर सम्पूर्ण राज्यसे सम्बन्धित हों तथा जो निःस्वार्थ सामाजिक इच्छाका प्रतिनिधित्व करें और उनके मतदानसे निर्धारित हों, वे ही नियम सामान्येच्छाके प्रतिनिधि हैं।

“इच्छा दो प्रकारकी होती है। एक सामाजिक, दूसरी व्यक्तिगत। नागरिकोंकी सामाजिक इच्छाका ही प्रतिनिधित्व सामान्येच्छा करती है। प्रगति एवं शान्तिकी इच्छा सामान्येच्छा है। राष्ट्रोंके वैमनस्यमूलक युद्ध आदिकी स्वार्थमूलक इच्छा सबकी इच्छा हो सकती है, सामान्येच्छा नहीं।’ रूसोके अनुसार सबकी इच्छा नागरिकोंकी स्वार्थसम्बन्धी इच्छाका योग है। परंतु सामान्येच्छा तो नागरिकोंकी सामान्येच्छाका प्रतिबिम्ब होती है। सबकी इच्छा अस्थायी हित और स्वार्थ ध्येयोंसे सम्बद्ध होती है। सामान्येच्छामें स्थायी हित एवं सार्वजनिक भलाई निहित है। सावयवकी इच्छाकी भाँति राज्यकी सामान्येच्छा स्थायी है और सदा सत्य एवं सामान्य हितका प्रदर्शन करती है। ऐसी इच्छाकी अनुपस्थितिमें न राज्य सम्भव है न नागरिकता। जोन्सके अनुसार ‘जैसे एक खेलके खिलाड़ी विभिन्न इच्छा रखते हुए भी खेलके साधारण एवं नैतिक नियमोंका पालन करना चाहते हैं, वैसे ही

कभी-कभी एक व्यक्तिके पापका फल समुदायको भी भोगना पड़ता है। जैसे एक व्यक्तिने मधुमक्खीके छत्तेको छेद दिया। उसका दुष्परिणाम आस-पासके सभी लोगोंको भोगना पड़ता है। भोका भोग तात्कालिक फल भोगकर मुक्त हो जाते हैं, परंतु कर्ता ही दोषसे लिप्त होता है। परलोकमें अपना शुभाशुभ कर्म ही व्यक्तिके साथ जाता है। व्यक्तिका समुदाय ही समाज होता है। अतः व्यक्तिकी उत्पत्ति पहले हुई, फिर आवश्यकतानुसार समाजका निर्माण संगत है।

रूसो कहता था—‘प्राणी स्वतन्त्र जन्मा है; परंतु सभ्यताके जन्मसे वह विविध बन्धनोंसे जकड़ गया।’ यह इस परतन्त्रताकी बेड़ीसे मनुष्यको मुक्त करना चाहता था। उसका कहना था कि ‘अति प्राचीन नैसर्गिक स्वतन्त्रताका पुनर्जन्म तो नहीं हो सकता; परंतु एक नागरिक उच्च नैतिक वास्तविक स्वतन्त्रताकी स्थापना हो सकती है।’ प्रत्यक्ष जनवादी राज्य रूसोका आदर्श राज्य था। ‘प्रत्येक नागरिक व्यवस्थापिकाका सदस्य होता था। राज्य-नियम स्वीकृतिसे ही बनते थे। वे नियम जनताकी सामाजिक इच्छाका प्रतिनिधित्व करते थे। प्रत्यक्ष जनवादी राज्यकी इच्छा ही रूसोकी ‘सामान्येच्छा’ थी। वही सत्ताधारी थी। सबकी इच्छामें एकताकी भावना नहीं होती। वह सुधारद्वारा ही सामान्येच्छा बन सकती है। सामान्येच्छामें सावयव या अवयवीकी-सी एकता होती है। सबकी इच्छामें इसका अभाव होता है। व्यक्तिकी शान्तिकी इच्छा सावयवकी एकतासे विदित होती है। जिस नियममें क्षेत्र, ध्येय, उद्गम, सामान्य होते हैं, वही सामान्येच्छाका प्रतीक होता है। अर्थात् जो नियम सभीके लिये हितकर हों, जो व्यक्ति या समुदायविशेषसे सम्बन्धित न होकर सम्पूर्ण राज्यसे सम्बन्धित हों तथा जो निःस्वार्थ सामाजिक इच्छाका प्रतिनिधित्व करें और उनके मतदानसे निर्धारित हों, वे ही नियम सामान्येच्छाके प्रतिनिधि हैं।

“इच्छा दो प्रकारकी होती है। एक सामाजिक, दूसरी व्यक्तिगत। नागरिकोंकी सामाजिक इच्छाका ही प्रतिनिधित्व सामान्येच्छा करती है। प्रगति एवं शान्तिकी इच्छा सामान्येच्छा है। राष्ट्रोंके वैमनस्यमूलक युद्ध आदिकी स्वार्थमूलक इच्छा सबकी इच्छा हो सकती है, सामान्येच्छा नहीं।’ रूसोके अनुसार सबकी इच्छा नागरिकोंकी स्वार्थसम्बन्धी इच्छाका योग है। परंतु सामान्येच्छा तो नागरिकोंकी सामान्येच्छाका प्रतिबिम्ब होती है। सबकी इच्छा अस्थायी हित और स्वार्थ ध्येयोंसे सम्बद्ध होती है। सामान्येच्छामें स्थायी हित एवं सार्वजनिक भलाई निहित है। सावयवकी इच्छाकी भाँति राज्यकी सामान्येच्छा स्थायी है और सदा सत्य एवं सामान्य हितका प्रदर्शन करती है। ऐसी इच्छाकी अनुपस्थितिमें न राज्य सम्भव है न नागरिकता। जोन्सके अनुसार ‘जैसे एक खेलके खिलाड़ी विभिन्न इच्छा रखते हुए भी खेलके साधारण एवं नैतिक नियमोंका पालन करना चाहते हैं, वैसे ही

अविभाज्य होती है। राज्योंके शक्ति विभाजनके कारण राज्यके कार्य विभक्त होते हैं; परन्तु इनमे राजसत्ताका विभाजन नहीं होता।”

रुओके अनुसार ‘शक्तिका विभाजन हो सकता है, राज्यही इच्छा नहीं।’ १९वीं शतीमें भी औद्योगिक क्रान्तिके फलस्वरूप सामाजिक जीवनमें स्पर्धा एवं संघर्षका महत्त्वपूर्ण स्थान है। उस स्थितिमें राजसत्ता एक राशि न होकर अनेक प्रकारकी हो गयी। कई राष्ट्रोंमें वैधानिक राजसत्ता मान्य होती है, जैसे ब्रिटेनका सम्राट्, भारतका राष्ट्रपति। उसकी स्वीकृति बिना कोई कार्य नहीं चल सकता। परन्तु उत्तरदायी मन्त्रिमण्डलकी स्वीकृति बिना ऐसे सत्ताधारी श्रेष्ठ जन कुछ भी नहीं कर सकते। ब्रिटेनमें सम्राट् और संसद् राजसत्ताधारी है। ये सभी प्रकारका नियम बना सकते हैं। कुछ परिस्थितियोंके कारण संसद् राजसत्ताधारी नहीं होती। आधुनिक समाजकेवल राज्यमें संसद् नियम निर्माणमें स्वतन्त्र नहीं होती। वस्तुतः कार्यपालिका ही सत्ताधारी होती है। संयुक्त राष्ट्र अमेरिकामें कांग्रेस ही नियम निर्माण करती है। परन्तु कुछ नयी परिस्थितियोंके कारण राष्ट्राध्यक्षका भी परोक्षरूपसे नियम निर्माणमें महत्त्वपूर्ण स्थान होता है। इसीलिये विश्वके वैधानिक अभ्यर्थोंमें अमेरिकाका राष्ट्रपति सबसे अधिक अधिकारसम्पन्न होता है।

जनवादी राजसत्ता

आधुनिक जनवादी नागरिक जनता निर्वाचनद्वारा ही नहीं, किन्तु प्रचारद्वारा भी राज्यकी नीतिपर प्रभाव डालती है। भाषण, लेखन, आन्दोलनद्वारा जनमत बनता है। सरकारोंको भी तदनुसार अपनी नीति बनानी पड़ती है। कहा जाता है कि ‘समाजके वास्तविक शासक ढूँढ़े नहीं जा सकते। कभी एक सङ्घ, कभी दूसरा, कभी कोई आन्दोलन, कभी कोई प्रचार सङ्घ होता है। अतः सर्वोच्च शासनसत्ता जनतामें ही निहित होती है। नियमविधायिनी संस्थाके सङ्घटनकी दृष्टिसे निर्वाचक-गण सत्ताधारी होते हैं। राज्यनीतिके सम्बन्धमें समस्त जनताके मतका योग ही सत्ताधारी है।’

उपर्युक्त अविकल बातें केवल विभिन्न राष्ट्रोंकी घटनाओं, इतिवृत्तोंकी आलोचना प्रत्यालोचनाओंके आधारपर ही निर्णीत होती हैं। यहाँ औचित्य-अनौचित्यकी कसौटी उत्तरोत्तरकी घटनाएँ तथा मान्यताएँ ही हैं। परन्तु भारतीय विवेचक इसे अपर्याप्त मानते हैं। ‘मानवका इतिहास प्रगतिश्च इतिहास है’, केवल इसी आधारपर पूर्व-पूर्वके विचार और घटनाएँ हेय हैं, उत्तरोत्तरके विचार एवं घटनाएँ उपादेय हैं, यह कहना नितान्त अज्ञता है। इससे तो पूर्व-पूर्वके बुद्धिमानोंका भी महत्त्व घटता है, उत्तरोत्तरके मुखोंका भी महत्त्व बढ़ता है। कहा

एक जगह है कि घटनाएँ भन्ती, घुरी सब तरहकी होती हैं । विचारभाषाएँ भी मर्यादा में अन्दर घुरी होती हैं । प्रत्यक्ष, अनुमान, आन एवं आगमसम्मत विचार तथा घटनाएँ आदर्शगत हैं । तत्त्वविहीन होत हैं । तत्त्वनिर्गममें परिहारि, घटनाओं पर सार्वजनिक परिनिमित्तोंमें प्रभावित विन्दुगोला कोई मर्यादा नहीं होता । छिन्नोद्भासना हो जाय, तो यहो मर्यादा इसलिये उचित मान लिया जाय' यह नहीं कहा जा सकता; किंतु मर्यादा ही उमे मित्यनेक प्रयत्न होना चाहिये । उचित योग्य व्यवस्था अपि प्राचीन हो या अभूतपूर्व अनागत हो, उसका आदर होना चाहिये । धर्मनिर्दिष्ट धर्ममार्ग पर चलना चाहिये न समष्टि व्यष्टि-अभिव्यक्ति समष्टिवादी राज्य ही समाजिक धर्मगत रूप ईश्वरराज्य है । उमीका सदा आदर हुआ है, आगे भी होगा । वर्तमान कालमें भी उमीके लिये प्रयत्नशील होना आवश्यक है । इस दृष्टिमें एक मनायाही ही निरङ्कुश राजगतावा समर्थन नहीं किया जा सकता ।

कहा जाता है कि 'जहाँ परदे सरकार स्वामी तथा जनता दास थी, वहाँ स्वामीकी व्यवस्थामें सरकार दास एवं जनता स्वामी है । उनके मतानुसार जनवाणी देववाणी है । स्वामीके जनताके आधार पर हो मन-मनस आदिकी प्रथा है । स्वामी भी एक मताधारी था, उसके दर्शनमें अन्य संस्था या समुदायका कोई स्थान न था । नागरिक एवं राज्यमें यह सीधा सम्बन्ध रहना चाहता था । उसके शासननियमोंमें समाचारपत्रों, धार्मिक, राजनीतिक, आर्थिक या सांस्कृतिक मजबूती स्थान नहीं । उसके अनुसार व्यक्ति प्रकृतिमें ही पवित्र है । मजबूतीन समाजमें व्यक्ति स्वयं ही सामाजिक इच्छा या राज्यकी सामान्येच्छाके अनुसार संस्था । संस्था—प्रचारनियमोंसे नैतिक पवित्रताका हास होता है ।'

यद्यपि उगका यह कथन अशुद्ध मर्यादा है, वर्तमान सभ्यता एवं प्रचार-प्रथाओंमें जाल फँसनेका ही दिग्भ्रम हुआ है । तथापि सविद्यमाने सद्बुद्धि, सद्बुद्धिसे सद्विच्छा और उससे सत्यप्रति एवं सफल होता है । सविद्यमाने निर्धारण होना आवश्यक है । यदि दुर्भाग्यवश किसी उत्पत्तिगामी समुदायके हाथमें राजगता आ गयी और समाचारपत्रों तथा प्रचारोंपर भी प्रतिबन्ध रहा तब तो मर्यादा ही जनसमूहको शासनके अत्याचारोंको निरस्त हुकारकर सहते रहना पड़ेगा । शासन बदलनेका भी उमे कभी भयम् नहीं मित्रेगा । इस तरह आदर्श राज्यके नामपर तानाशाहीवी स्थापना होगी ।

कहो राज्यद्वारा एक नागरिक धर्मनिर्माण भी चाहता था । इस तरह सभी क्षेत्रोंमें राज्य हावी हो जायगा । व्यक्ति-विकासका अवकाश सर्वथा समाप्त हो जाता है । आजके समय सामान्येच्छाका बोध कितना दुर्लभ है । विशेषतः

व्यक्तित्वात्मक एवं प्रकाशन, भाषण-विस्तारका साधन न होनेसे तो यह और भी दुर्जैव हो जायगी। रूसोने नियमसे नागरिकताकी भावनाका जन्म माना और कहींपर नागरिक भावनासे नियमका जन्म माना। यह परस्पर विरुद्ध है। उसने यह भी माना है कि 'राज्यमें एक व्यवस्थापकद्वारा नागरिक भावनाके जन्म और प्रसारका प्रयत्न होगा।' इस तरह भावना-निर्माण और उसके अनुसार नियम-निर्माण होगा। अन्य किसी व्यक्ति या समुदायको भावना-निर्माणका अधिकार न होगा। फिर तो जिसके हाथमें शासन होगा वही जो चाहे करेगा। इस तरह रूसोके मतानुसार जनवाद, अधिनायकवाद—दोनों ही साथ साथ रहते हैं। अधिनायकवाद मानवताका विरोधी ही समझा जाता है। 'नागरिकको स्वतन्त्र होनेके लिये बाध्य किया जायगा' यह एक विचित्र बात है। जनकल्याण-कल्पना स्वतन्त्र करनेके नामपर परतन्त्र बनानेका व्यामोहक मायाजाक है। बोसके कहता है कि 'प्रत्येक राज्यकी इच्छा चाहे वह तानाशाहकी इच्छा ही क्यों न हो सामान्येच्छा है।' उसके अनुसार 'नागरिकको जीवनभरान करनेके लिये बाध्य किया जाना चाहिये, अर्थात् स्वतन्त्र होनेके लिये बाध्य किया जाना चाहिये।' यद्यपि यह ठीक ही है कि कितने ही कार्योंमें जनहितके लिये उसकी इच्छाके विरुद्ध कुछ करनेके लिये बाध्य किया जा सकता है। जैसे किसी अदीर्घदर्शी अशोध शिक्षुकी कुपथ्य-परिवर्जन, पथ्य-परिपालन तथा चिरायता आदि जैसी कटु औषधोके सेवनमें प्रवृत्ति नहीं होती तो वहाँ उसे हितैषिणी माताके समान वैसा करनेके लिये बाध्य किया जा सकता है—

अद्यपि प्रथम दुःख पावइ रोवइ बालू अवीर ।

व्याधि नास हित जननी गननि न सो सिमु पीर ॥

एक हितैषी डाक्टर भी आपरेशन करते हुए चीरफाड़ करता है और एक दुर्भावनावाला कूटनीतिज्ञ दुश्मन भी चीरफाड़ करता है। आजकल विभिन्न शासनारूढ़ दल ऐसी स्थिति उत्पन्न करके नागरिकों एवं दूसरे दलोंकी प्रचार-सुविधा रोककर केवल अपना ही प्रचार करते हैं। यह सदाके लिये अपने दलका शासन कायम रखनेका पट्यन्त्र ही है। स्वास्थ्यवर्धक ओषधि खानेके लिये बाध्य करना एक बात है और जहर खानेके लिये बाध्य करना अन्य बात।

अठारहवीं शतीके मध्यसे उन्नीसवीं शतीतक ब्रिटेन एवं फ्रांसमें आधुनिक आदर्शवादका प्रभाव बढ़ा। स्वतन्त्रता, भ्रातृता, समानता फ्रांसीसी राज्यक्रान्तिका नारा था। वह समस्त यूरोपमें गूँजा और गरीब, किसान तथा मजदूरलोगोंने उसे अपनाया। जर्मनी, प्रशा आदि मध्य यूरोपके देशोंमें राष्ट्रियताका प्रसार हो रहा था। उसके अनुकूल आदर्शवादका जन्म हुआ। उदारवादके अनुसार राज्य-

मनुष्य तया उसका कार्यभार भीमित है। उसमें स्वतन्त्रताका अर्थ है स्वेच्छामें जीवन-निर्वाह करना। ठीक इसके विपरीत आदर्शवादके अनुसार आदर्श राज्य काय्य, निर्भीक एवं निरपेक्ष है। उसके हस्तक्षेपपर कोई प्रतिबन्ध नहीं। इसके अनुसार स्वतन्त्रताका अर्थ है प्राय्यके नियमानुसार जीवन-संचालन करना।^१ मान्देस्क्यू शक्ति-विभाजन स्वतन्त्रताके लिये अनिवार्य मानता था। आदर्शवादी शक्ति-विभाजनके पक्षमें नहीं थे। उदारवादमें जनस्वीकृति मुख्य है।

काण्ट (१७२४-१८०४) आधुनिक आदर्शवादका जन्मदाता माना जाता है। वह बर्निम्वर्ग विश्वविद्यालयका अध्यापक था। वह दर्शन एवं राजनीति शास्त्रका विद्वान् और अध्यात्मवादी था। उसके मतानुसार एक यम्बुजा जल उगरी बनावटमें नहीं, किंतु मस्तिष्कमें बड़े हुए उस यम्बुके प्रतिबिम्बमें होना है। एक यम्बुको हम पुष्पक इमीलिये कहते हैं कि वह हमारे मस्तिष्कके अनुसार पुष्पकरी भौति है। विमुक्त विवेकका जीवनमें अनुभूतिसे अधिक महत्त्व है, छाककी परम्पराानुसार केवल अनुभव और प्रयोगमें नहीं। राजनीतिके मध्यममें उसने कहा कि 'नियममें व्यापकता आवश्यक है; परंतु उसका आधार विवेक होना चाहिये।' उसने जनवादका समर्थन करते हुए कहा कि 'राजनिय आदर्श व्यवस्था नहीं है; क्योंकि उसमें नियम विवेकके अनुसार नहीं होते।'।

जनवादमें भी विवेकका अभाव ही है। निष्पक्ष दूरदर्शी श्रुतिशैले राजनीतिक शास्त्रों एवं धार्मिक आध्यात्मिक दर्शनोंके बिना विवेक न तो भौतिक जनतन्त्रमें है न निरपेक्ष राजतन्त्रमें ही। अध्यात्मवादपर आधारित धर्मनियन्त्रित शासनतन्त्रमें ही विवेकका महत्त्व है। वस्तुतस्तु इस पक्षमें सविधान एवं नियम भी सनातन ही है। उनका निर्माण नहीं करना है, किंतु निर्णय किया जाता है। इसलिये विधान-निर्मात्री परिषद् न बनाकर विधान-निर्णयी परिषद् ही बनाना है। काण्ट सर्वव्यापक नैतिक नियमोंको व्यक्तिका प्रेरक मानता है। वह इसीके द्वारा इच्छाओंका संचालन और नियमन मानता है। अन्यथा मनुष्य निकृष्ट नियमोंका शिकार होकर नष्ट हो जाता है। अतः ऐसे नियमोंद्वारा ही नागरिक जीवनका संचालन होना चाहिये। उसका कहना है कि यदि नागरिक अपने कर्तव्योंका पालन करता है तो अधिकारी अपने-आप ही उसका अनुगमन करते हैं। व्यक्तिवादियोंके अनुसार अधिकारकी प्रधानता है; परंतु काण्टके मतानुसार कर्तव्यकी। व्यक्तिवादी स्वेच्छानुसार कार्यको ही स्वतन्त्रता कहते हैं; परंतु काण्ट नैतिक नियमानुसार जीवनयापनसे ही स्वतन्त्रता सम्भव मानता है। मध्यमान, द्यूत आदि नैतिकताके विरुद्ध आचरणकी स्वतन्त्रता नहीं कहा जा सकता। व्यक्तिवादी मिलके अनुसार

‘मध्यमान आदि भी व्यक्ति-स्वातन्त्र्यमें ग्राह्य हैं।’ कान्ट कहता है—‘व्यक्ति ही समाजकी जड़ है, जब उसमें भी खराबी हो तब पत्रों, शाखाओंकी खराबी रोकी नहीं जा सकती। अतएव व्यक्तिके अनैतिक कार्य सर्वथा वर्ज्य हैं। राज्यके द्वारा मनुष्य नैतिक नियमोंका अनुगामी बन सकता है।’ शक्ति-विभाजनको अङ्गीकार करता हुआ भी कान्ट व्यवस्थापिका सभाको राज्यमें प्रधान मानता था। सामन्तों एवं मठोंके भूमिसम्बन्धी एकाधिकारका भी वह विरोधी था। उसके मतानुसार ‘मनुष्यके विवेक एवं नैतिकताका पूर्ण विकास केवल राष्ट्रसङ्घद्वारा ही हो सकता है। सिर शान्ति एवं मानव-प्रगतिके लिये यह अत्यन्त आवश्यक है।’ फिर भी कान्टके अनुसार ‘राज्यको शासितोंकी स्वीकृतिपर निर्भर नहीं रहना चाहिये। उसके मतानुसार शक्तिद्वारा राज्यका जन्म हुआ है, कण्ट्राक्ट (सामाजिक समझौता) द्वारा नहीं। यह रूसोके समान ही ‘सामान्येच्छा’ का समर्थक था। पर उसके लिये प्रत्यक्ष जनवादका आश्रय अनिवार्य नहीं। एक व्यक्ति भी उसका प्रतिनिधित्व कर सकता है। कान्टका सर्वमनस्तत्त्व वेदान्तियोंके विशुद्ध अखण्डबोध ब्रह्मके तुल्य है। बाह्यार्थवादी बौद्धोंके समान ही उसके मतमें बाह्यार्थ भले ही हो; किंतु वह स्वतः प्रत्यक्ष नहीं, अपितु अनुमेय-सा है। आन्तरिक ज्ञानमें होनेवाले प्रतिबिम्बों-द्वारा ही उसकी शक्ति हो सकती है। आन्तर होनेसे ज्ञान ही स्वप्रकाश एवं प्रत्यक्ष है। विभिन्न आकारवाली वस्तुएँ ज्ञाननिष्ठ प्रतिबिम्बके द्वारा विदित होती हैं। वेदान्तीके मतानुसार भले ही बाह्यार्थ अनिर्यंचनीय व्यावहारिक ही हो तथापि घटादिका प्रत्यक्ष सर्वांनुभवसिद्ध है। अतिमूल्य वस्तुओंमें अनुभव एवं प्रयोग असम्भव है। अतः विवेक ही तत्त्वनिर्णयका मूलधार है।

कान्टकी यह बात अवश्य बहुमूल्य है। विवेकके लिये परम्परा एवं अगौरेय या ईश्वरीय तथा आर्ष शास्त्रोंका समाश्रयण अपेक्षित है। विवेकसामग्र्य बिना विवेक असंभव ही रहता है। सामान्य विषयोंमें जनवादद्वारा विवेकका प्रयोग हो सकता है; परंतु तत्तद्दिगिष्ट विषयोंमें उन-उन विषयोंके विशेषज्ञों-द्वारा ही विवेकका मूल्य प्रयोग हो सकता है। ऐसे विवेक-निर्धारित नियमोंशास्त्र इच्छाओंका नियन्त्रण एवं संचालन अवश्य ही व्यक्ति-समष्टि सर्वकल्याणका कारण है। यह नियन्त्रण स्वतन्त्रताका साधक ही है, बाधक नहीं। माता पिता गुरुजनों-द्वारा उचित नियन्त्रण एवं शिक्षणसे ही मनुष्य विद्वान्, बलवान्, धनवान् होकर स्वातन्त्र्यमुपजा मोक्त हो सकता है। अनियन्त्रित, उच्छृङ्खल बाधक प्रायेण मूर्ख रहकर परतन्त्रताके बन्धनोंमें जकड़ा ही रहता है। व्यक्तिका समुदाय ही समष्टि है। समष्टि व्यक्तिका पतन समष्टिके पतनका कारण बन सकता है। प्रविष्ट है कि एक प्रभुके नेतृत्वे प्रामीणोंको कहा कि आज रात्रिमें सभी लोग एक कुण्डमें दूध डालें। प्रामीणोंने स्वीकार कर दिया; परंतु रातके समय एक व्यक्ति के मनमें

॥ हाट दूंगा तो भी
हमें यही विचार आ
। मी नहीं । कुण्डमें
ममष्टि समाजमें बुराई
अतः व्यक्तिगत
। होता है । भारतीय
क ईश्वरका ही प्रतीक
; गुणा एवं शक्तियोंका
शायसे पीड़ित जनताने
ह वह जनताके ऊपर
न प्राधान्य होते हुए भी
देये । अयोग्य अधिवेकी
। होती है—'वीरभोग्या
नाविष्णुः पृथिवीपतिः ।'

दूरकी धार्मिक शिक्षासे
। अनुयायी हुआ । कहा
हा अनुगामी था । इसके
बह व्यक्तिवादका विरोधी
आगे बढ़ा । वह विचारोंपर
विचारको मनुष्यके मस्तिष्क
ल विचार-तत्त्वसे ही भौतिक
क्षणिक विज्ञानके तुल्य नहीं;
। विवेकसे उसकी अभिव्यक्ति
तिका इतिहास पाँच विभागमें
। दूमेरे भागमें बाहुबलद्वारा
रक जातिने सम्पूर्ण एशियापर
। उन युगमें शासक देवी
। व्यक्तिगत अधिकारके लिये
उस समय (१७-१८ वीं शतीमें)
। सामाजिक एवं राजनीतिक
युग १८०६ से आरम्भ हुआ ।

जीवन स्वतन्त्र नैतिक इच्छाके
जाति इतिहासके पाँचवें भागमें

सादर राजस्थानी लिखित-इतिहास

ॐ ज्ञानमेव पथ शक्तिः ॐ

सादर

सद्व्यवहारपूर्ण नाट्य

प्रधान मन्त्री

श्री ७ नारायण रावराव, 'अम. जे.

पत्र संख्या

वीकनोर

१८

प्रवेश करेगी। उसमें आदर्शराज्य सर्वव्यापक होगा। विवेक ही सत्ताधारीका स्थान ग्रहण करेगा। पूर्ण स्वतन्त्रता एवं समानता सर्वव्यापक होगी।'

कहा जाता है कि फिक्टेटे इस विद्वलेषणका प्रभाव हीगेल एवं मार्क्सपर पड़ा था। उसके मतानुसार भी 'उत्पुक्त कार्य करनेमें मनुष्यकी स्वतन्त्रता ही स्वतन्त्रता है। इससे भिन्न स्वतन्त्रता आत्महत्याकी स्वतन्त्रता-जैसी है। स्वतन्त्रता आन्तरिक-बाह्य दो प्रकारकी होती है। आन्तरिक स्वतन्त्रताद्वारा व्यक्ति निजी प्रेरणाओंसे मुक्त होता है, अर्थात् स्वच्छ विवेकके अनुसार कार्य करता है। बाह्य स्वतन्त्रताका अर्थ है व्यक्तिके कार्योंमें किसी अन्य व्यक्तिका हस्तक्षेप न होना। फिक्टेटेके मतानुसार आन्तरिक स्वतन्त्रता ही सच्ची स्वतन्त्रता है, इससे मनुष्य तुच्छ प्रेरणाओंको पराजित कर विवेकके अनुसार जीवन यापन करता है। व्यक्तिवादियोंके अनुसार ऐसी स्वतन्त्रता व्यक्तिस्वतन्त्रताद्वारा ही सम्भव हो सकती है।' यह कहता है—'राज्यका कर्त्तव्य है कि शिक्षा आदि साधनोंद्वारा नागरिकको आन्तरिक या नैतिक स्वतन्त्रता-प्राप्तिके योग्य बनाये।' फिक्टेटे राष्ट्रिय राज्य-संचालनके लिये भाषाकी एकता, आर्थिक राष्ट्रियता एवं समाजपर सम्पूर्ण नियन्त्रण आवश्यक मतलाया। कहा जाता है कि फिक्टेटेकी इसी विचार-धारासे हिटलर एवं मुसोलिनीका जन्म हुआ। फिक्टेटेके मतसे राज्यद्वारा आर्थिक और सामाजिक व्यवस्थाका संचालन होना चाहिये। उसने समाजको किसान, शिल्पी एवं व्यापारी—इन तीन विभागोंमें बाँटा है। उसके आदर्श-राज्यमें वस्तुओंका मूल्य राज्यद्वारा निर्धारित होगा। यह बेरोजगारीका पूर्ण विरोधी था, पर साथ ही व्यक्तिगत सम्पत्तिका समर्थक। यह व्यक्तिको स्वतन्त्र छोड़ देनेका भी विरोधी था। फिक्टेटे पहले जनवादी था, परंतु धीरे-धीरे वह अधिनायकवादी और फिर शुद्ध राजतन्त्रवादका समर्थक हो गया। यह पैतृक शासनप्रथाको सर्वश्रेष्ठ कहता था। उसके मतमें राजतन्त्रपर न धारासभा और न निर्वाचक-मण्डलका ही नियन्त्रण होना चाहिये। यद्यपि उसके गुरु काण्टके मतमें राज्यमें व्यवस्थापिका सभाका ही प्रमुख स्थान था। फिक्टेटेके अनुसार मानवप्रगति शूरवीरों एवं विद्वानोंके कार्योंसे हुई है। भविष्यके आदर्श राज्यमें भी इन्हींकी प्रधानता होगी। तभी शुद्ध विवेकके साथ नियम-निर्माण हो सकेगा। ऐसे नियमोंसे ही नागरिककी नैतिक एवं आन्तरिक स्वतन्त्रता सम्भव होगी। विश्वमें सत्यके आधिपत्यके लिये असम्पूर्णरूपेण सभ्य लोगोंका शासन होना चाहिये। इस तरह विद्वान्, शिक्षक भी हों, शासक भी हों—यह फिक्टेटेका आदर्श है। कहा जाता है, हिटलरका नाज़ीदल इन्हीं भावनाओंके प्रभावसे बना था।

फिक्टेटेका विचारतत्त्व बाह्य वस्तुओंसे प्रभावित नहीं होता; अर्थात् वेदान्तियोंके नित्यबोधस्वरूप ब्रह्मके समान निर्विकार है, अन्तःकरण-वृत्तिरूप

नहीं। उसीमें विश्वकी उत्पत्ति होती है। यह मत भी वेदान्तियोंसे मिलता है। वस्तुतः विचार स्वयं मानस किरारूप होता है। उसका भावक अलण्ड भान ही तार्किक पदार्थ है। उसी अर्थमें फिक्टेश 'विचार' शब्द प्रवृत्त होता है। फिक्टेशी प्राकृतिक स्थितिमें स्वर्णयुग था, यह कल्पना कृतयुगकी स्थितिमें मिलती है। तदनिरिक्त प्राचीन एवं भविष्यके सम्बन्धमें फिक्टेशी ऐतिहासिक कल्पना उसकी भावनार ही निर्भर है। अतीत कल्पना आर्य इतिहासोंके विरुद्ध है। भविष्य कल्पना आधुनिक प्रत्यक्ष अनुभवोंके विरुद्ध है। उसकी आन्तरिक स्वतन्त्रता अत्यन्त महत्त्वपूर्ण वस्तु है। वस्तुतः इसके बिना बाह्य स्वतन्त्रता पशुओंकी स्वतन्त्रता-जैसी ही है। राष्ट्रियताकी भावना महत्त्वपूर्ण है, परन्तु गमष्टि अवरोध ही नहीं, अरिस्तु समष्टिका अभ्युदय भी उसका लक्ष्य होना चाहिये। इसी त्रुटिसे हिटलरकी राष्ट्रियतामें अहंकार, अभिमान एवं परावमान, परावमर्दन बड़ा और अन्तमें पतन हुआ। राजतन्त्र भी धर्मनियन्त्रित हीनर कल्याणकारी होता है। फिर भी यास्तविकरूपसे धर्मनियन्त्रित न होनेपर उसे पदच्युत करने की व्यवस्था तभी सम्भव हो सकेगी, जब धारागमा या निर्वाचकमण्डलका अस्तित्व होगा।

हीगेल (१७७० - १८३१) सर्वश्रेष्ठ आदर्शवादी माना जाता है। कहा जाता है, उसका रिता सरकारी कर्मचारी था। अतः वह रिताके पेशेमें प्रभावित होकर नौकरशाहीका समर्थक हुआ। हीगेल कामगरी राज्यक्रान्तिके भी प्रभावित था। यहवे है कि हीगेलका दर्शन केवल एक ही व्यक्ति समस्त मरता था और उस व्यक्तिने भी उसे गलतरूपमें ही समझा। वह व्यक्ति था मास्म। हीगेलके मतानुसार दिव्य-तत्त्व ही वास्तविक जगत्का निर्माण करता है। विचार ही एकमात्र सत्ताधारी है और जगत् सब उसीकी रचना है। यही यन्त्रगत आदर्शवाद है। यहाँ मस्तिष्कका स्वतन्त्र अस्तित्व है, यहाँ मस्तिष्कमें चिन्तन होनेमें वस्तु स्वरूप निश्चित होता है। यही आत्मगत आदर्शवाद है। परन्तु हीगेलके यन्त्रगत आदर्शवादके अनुसार मस्तिष्क और वस्तु जगत् दोनों ही सर्वव्यापक विचार-तन्त्र या विश्वात्माने संचालित हैं।

थोर्न (१५१०—१५९६) ने कहा था कि 'यन्त्रप्रकृति'का इतिहास प्रगतिशत इतिहास है। दो सती बाद हीगेलने इस विज्ञानकी व्याख्या की और उसने बताया कि यदि सभी इसके विपरीत अन्वर्तिनी दृष्टिकोण होती है तो भी उसे [अवर्तिनी नहीं मानना चाहिये; किन्तु यह घटना प्रगति की दृष्ट-भूमि है। हीगेलके अनुसार मानव इतिहास केवल कुछ घटनाओंका वर्णन नहीं है; किन्तु प्रगतिशील वर्णन है। उसका कहना है कि अन्तरमें वेद वस्तुकी प्रगतिशील वस्तु अन्तर्गत होती है। परन्तु वह हीन है वह उसका अतिवाद और दोनोंके मध्यमें

जो तीगुनी वस्तु उत्पन्न होती है उसे ही संवाद कहते हैं। संवादमें वाद-प्रतिवाद की विशेषताओंका समावेश होता है, साथ ही यह दोनोंका अतिरमन भी करता है। इस तरह संवाद एक नयी परिस्थिति है। प्रगति के दौरानमें कुछ दिनोंमें वा भी वाद बन जाता है, क्योंकि उनके मी कुछ विरोधी होते ही हैं। उनका संघटन होते ही वह प्रतिवाद बन जाता है। इस संघर्षके फलस्वरूप एक दूसरा संवाद उत्पन्न होता है। यह पहले संवादमें उच्चकोटिका होता है। तात्पर्य यह कि सर्वप्रथम गणपति शक्ति अपना कार्यक्रम रखती है। उसी कार्यक्रमके अनुसार वह विशाल गंचालन करती है। यह कार्यक्रम एक वाद है; परंतु प्रत्येक व्यक्तिके अनुकूल उसका कार्यक्रम नहीं हो सकता। अतः प्रतिकूलोंकी मेलना बढ़ती है, उसका संघटन होता है और उस संघटनद्वारा कार्यक्रमका विरोध करते हुए एक नवीन कार्यक्रम उपस्थित किया जाता है। इसीको प्रतिवाद कहा जाता है। कुछ समयतक इनमें संघर्ष चलता है तब इन दोनोंकी विशेषताओंका समन्वय कर कुछ नवीनका योग कर एक नया दल संघटित होता है। यह अपना नवीन कार्यक्रम उपस्थित करता है, इसे ही संवाद कहा जाता है। आगे इस संवादके भी प्रतिद्वन्दी तत्त्व प्रकट होने लगते हैं, तब यही संवाद वाद बन जाता है। इस तरह यह आवर्तन निरन्तर चलता रहता है। इस द्वन्द्वात्मक संघर्ष-द्वारा ही मानवकी प्रगति होती आयी है। यह क्रिया इतिहासमें व्यापक है।

यह द्वन्द्ववाद यूनानमें हीगेलसे पहले भी प्रचलित था। परंतु उसके अनुसार प्रगति वृत्तात्मक थी। हीगेलके अनुसार 'वह चक्रव्यूहके तुर्य' है। समाज, राज्य, दर्शन आदिमें भी हीगेलने इसी तर्कका प्रयोग किया। यह हीगेलकी विशिष्ट देन समझी जाती है। मार्क्सने हीगेलके इसी द्वन्द्ववादको 'द्वन्द्वात्मक भौतिक वाद' का रूप दिया। इसी तर्कके आधारपर हीगेलने बताया कि राज्य मानवकी सामाजिक प्रगतिकी चरम सीमा है। पहले कुटुम्ब होता है, यही वाद है। उसकी विशेषता प्रेम तथा त्यागमें होती है। कुछ समय पश्चात् समाजका जन्म हुआ, यह प्रतिवाद हुआ। उसकी विशेषता कुटुम्बके विपरीत स्वार्थ थी। वाद और प्रतिवादमें संघर्ष होनेसे सवादरूपी राज्यका जन्म हुआ। इस संवादमें वाद-प्रतिवादका समन्वय हुआ। उसमें कुटुम्ब एवं समाजकी विशेषताके साथ कुछ अन्य विशेषताओंका भी समावेश है। इसीलिये यह राज्य, कुटुम्ब एवं समाज दोनोंसे ही ऊँची संस्था है। हीगेल इसे विश्वात्माके प्रतिबिम्ब-तुल्य कहता है। अति प्राचीनकालमें स्वेच्छाचारी राज्यवाद था। इसके बाद जनतन्त्रका जन्म हुआ, यह प्रतिवाद हुआ। दोनोंके संघर्षके फलस्वरूप संवैधानिक राजतन्त्रका जन्म हुआ। यही सर्वोच्चतन्त्र है। इसके बाद प्रतिवादके गुण आ जाते हैं।

हीगेल जर्मनीके तत्काल शासनको संवैधानिक राज्य मानता था। वह एक राष्ट्रिय

राज्यमक्त था। इसीसे कहा जाता है कि वह दार्शनिकोंका सम्राट होते हुए सम्राटोंका भी दार्शनिक था। काण्ट एवं फिक्टने राज्यको अन्ताराष्ट्रिय नैतिकताके अधीन माना और अन्ताराष्ट्रिय शक्तिका समर्थन किया। परंतु हीगेल राष्ट्रीय सत्ता की कोई संस्था नहीं मानता। हीगेल युद्धका समर्थक और जनवाद-विरोधी था, परंतु काण्ट शक्ति और जनवादका समर्थक। फिक्टने के कथित भविष्यके आदर्श राज्यको हीगेल ने उद्यम तर्कोंके द्वारा जर्मनीके राज्यको ही आदर्श बतलाया। उसका दार्शनिक विरोधन प्रह्वन सम्भीर समझा जाता है। उसके दर्शनको कई लोग विशिष्टाद्वैतके समीप, कई लोग अद्वैतके समीप मानते हैं।

‘मनुष्य-ज्ञानिका इतिहास प्रगतिश्च इतिहास है’ इस कथनका अर्थ यदि इतिहास उत्तरोत्तर विकास है, तब तो कहना पड़ेगा कि हीगेल वर्तमान अनाचार, पाराचार एवं भ्रष्टाचारको ही प्रगति मानता है। कारण—

न मे स्तेनो जमपदे न कश्चो न भवपः ।

नानाहिताग्निर्नायजः न स्वैरी स्वैरिणी कृतः ॥

नहि द्रिष्टि कोऽ दुष्कं न दीना । नहि कोऽ अनुध न रुन्धन हीना ॥

—की स्थिति जो रामराज्य एवं कृतयुगकी स्थिति थी वह तो आज है ही नहीं। उस स्थितिकी अपेक्षा वर्तमान समय प्रगतिका है या पतनका, यह कोई भी विचार सकता है। रामराज्यके अनुसार ‘चक्रनेमिक्रमेण’ प्रगति-अवनति सवारका धर्म है। अतः फिर भी कृतयुग रामराज्य युग आ सकता है। वैज्ञानिक आविष्कारकी दृष्टिसे भी वर्तमान उन्नतिको ‘अपूर्व’ नहीं कहा जा सकता; क्योंकि इससे अधिक आविष्कार पूर्व युगमें हो चुके हैं और उनपर अनियन्त्र लगानेकी आवश्यकताके अनुसार प्रतिबन्ध लगाया जा चुका था। राज्य और राजाका महत्त्व मनुने भी बहुत कहा है; परंतु उनपर भी धर्मका नियन्त्रण उन्हीं आवश्यक समझा। अनियन्त्रित शौर्य राजाओंकी वही गति होनी उचित है जो वेन, रावण आदिकी हुई। इसी तरह स्वतन्त्रताका अर्थ यद्यपि उच्छृङ्खलना नहीं, तथापि तानाशाही शासन यन्त्रका नष्ट पुर्जा बनकर व्यक्तिगत, लौकिक, पारलौकिक अभ्युदय साधनोंमें पराधीन हो जानेकी भी स्वतन्त्रता नहीं कहा जा सकता। शासकोंका व्यक्तिगत, धार्मिक एवं सामाजिक स्वतन्त्र जीवनमें अत्यन्त महत्त्व होना हर दृष्टिसे व्यक्ति एवं समाजके विकासका मूलमंत्र है। संमित व्यक्तिगत स्वतन्त्रता तथा लौकिक, पारलौकिक, आध्यात्मिक, धार्मिक, सामाजिक नियंत्रणका पावन राजा-प्रजा, शासक-शासित सन्तुलित अन्विष्टरूपसे अर्पित एवं लाभदायक होना है।

हीगेलके मतानुसार एडेल्बेर्ग (निहन्डर), नेगेलेबन-जैके राखीरों-

द्वारा ही मानवकी प्रगति होती है। फिन्टे राज्यको अन्ताराष्ट्रिय नैतिकताके अधीन रहना उचित समझता था, परंतु हीगेल राज्यको स्वतन्त्र मानता था। रामराज्यकी दृष्टिमें व्यक्ति-समष्टिके समन्वयसे ही मुख्यवस्था हो सकती है। हीगेलके मतानुसार युद्ध 'न्यायसंगत' है। वह इससे देशप्रेम एवं नैतिकताकी वृद्धि मानता है। रामराज्य यद्यपि युद्धके द्वारा धन-जन एवं शक्ति क्षय होनेसे युद्धको हानिकारक ही समझता है तथापि साम, दान, भेद आदि अन्य नीति सफल न होनेपर सम्यता, संस्कृति तथा न्यायकी रक्षाके लिये उपस्थित धर्मसंग्रामसे पराभूत होनेको क्लेश्य एवं पाप मानता है और ऐसे समुपस्थित धर्मसंग्रामको स्वर्गका खुला द्वार समझकर स्वागत करता है। हीगेल राज्यकार्य-संचालन, शिक्षा, जनोपयोगी कार्य, स्वास्थ्य, निर्धनोंकी सहायता, व्यवसाय, व्यापार संचालन आदि सभी कार्योंमें पुलिसका प्रयोग उचित समझता था। न्यायालय एवं पुलिसको राज्यकी उच्च एवं व्यापक संस्था मानता था। वह मान्टेस्क्यूके शक्ति-विभाजन सिद्धान्तका भी विरोधी था। हीगेलका सीमित राजतन्त्र ब्रिटेनके राजतन्त्रसे भिन्न था। ब्रिटेनमें संसद्द्वारा सीमित राजतन्त्र होता है; किंतु उसपर नौकरशाहीका कुछ नियन्त्रण होता है। राज्यके किसान, व्यापारी एवं सर्वव्यापकवर्ग—इन तीन वर्गोंमें सर्वव्यापकवर्ग ही समाजका नेता होता है। इसी वर्गसे योग्यतानुसार नियुक्ति होनी चाहिये। इसी वर्गद्वारा राजतन्त्रकी शक्ति सीमित होनी चाहिये। हीगेलके आदर्श व्यवस्थापक-मण्डलमें दो समाई होनी चाहिये। बड़ी सभा कुलीनोंकी प्रतिनिधि और छोटीमे समाजकी अन्य संस्थाओंके प्रतिनिधि होने चाहिये। हीगेलके आदर्श समाजमें सामाजिक, राजनीतिक, धार्मिक एवं सांस्कृतिक संघोंको भी स्थान है। एकसत्तावादी दर्शनमें राज्य और प्रजाके बीच इन संघोंका कोई स्थान नहीं। परंतु हीगेलके राज्यके नियन्त्रणमें ही इन संघोंका संचालन हो सकता है। रामराज्यवादीकी दृष्टिसे शालोक धर्मनियन्त्रण प्रत्येक संस्थापर आवश्यक है। इसी दृष्टिसे सब व्यवस्थाएँ निर्दिष्ट हो सकती हैं। अन्यथा व्यक्तियों एवं समाजको तानाशाहीका शिकार बनना पड़ता है।

टी० एच्० ग्रीन (१८३६-८२) ब्रिटेनका आदर्शवादी दार्शनिक था। उसने ग्रीक (यूनानी) दर्शन एवं आदर्शवादी दर्शनका अध्ययन किया और एक नया दर्शन (आक्सफोर्डदर्शन) निर्मित किया। वह आक्सफोर्ड विश्वविद्यालयमें दर्शनका प्रोफेसर था। वह अफलातून, अरस्तूकी तरह राजनीतिशास्त्रको आचारशास्त्र का एक अङ्ग मानता था। रिची, ब्रेडले, बोसॉके, लिण्डसे, याकर आदि ग्रीन परम्पराके अनुयायी हुए हैं। ग्रीन भी उनके समान ही मनुष्यके सामाजिक प्राणीराज्यको प्राकृतिक संस्था मानता था। उसके अनुसार 'आदर्शराज्यको नैतिक जीवनका सच्चा सहायक होना चाहिये।' काण्टके समान उसके दर्शनमें

उदारवाद और आदर्शवादका समन्वय मिलता है। वह क्रामवेलका, जिमने इंग्लैंडमें कुछ कालके लिये गणतन्त्र स्थापित किया था, वंशज था। वह 'प्यूरिटेन' और 'नानकनफार्मिस्ट' (आत्मसंयमी और स्वतन्त्र) मनोवृत्ति-का था। इसीलिये वह 'स्वतन्त्रता' और 'नैतिकता' का प्रेमी था। उसके समयमें मिलकी 'स्वतन्त्रता' और 'अर्थशास्त्र' का पर्याप्त प्रभाव था। अतः वह व्यक्तिगत स्वतन्त्रताका पोषक था। ग्रीन राज्यको 'सघोका संध' मानता था। इन संधोका तत्त्व राज्यके पूर्व हुआ था; राज्य इनका जन्मदाता नहीं। इनका समन्वय करना राज्यका कर्तव्य है। ग्रीन वास्तविक अधिकार राज्यकी देन मानता था। सामाजिक प्रगति तथा नैतिकताकी दृष्टिमें सहायक अधिकार ही वास्तविक अधिकार होते हैं। वह बाहुबलद्वारा राज्यका संचालन और मानवके अधिकारोकी रक्षा मानता है। परन्तु वह बाहुबलको राज्यके व्यक्तिगत अधिकारोंका जन्मदाता नहीं मानता। वह व्यक्तिगत अधिकारोका स्रोत राज्य और राज्यका आधार जनसम्वृद्धि मानता है। ग्रीन स्वतन्त्रताका प्रेमी था; परन्तु व्यक्तिवादियोंके समान वह मंचेच्छानुसार कार्य करनेको स्वतन्त्रता नहीं मानता था। वह सामाजिक, नैतिक दृष्टिकोणसे प्रतियोग्य बाधु या मुक्तके लिये कार्य करनेको ही स्वतन्त्रता समझता था। नैतिकताकी दृष्टि सामाजिक मूल्योंके वादको स्वतन्त्रता ही स्वतन्त्रता है। ग्रीन अनुबन्धवादको इतिहास एव तर्कके दृष्टिकोणसे प्रिया करता है।

'जनसम्वृद्धि राज्यका आधार है, बाहुबल नहीं' ग्रीनरा यह ऐतिहासिक वाक्य है। फिर भी यह राज्यसे समान अनुबन्धवादी नहीं था। जनसम्वृद्धिर आधारित राज्य सामान्येच्छामें होना चाहिये। सामान्य मन्त्रोंकी सामान्य योजना उसकी सामान्येच्छाका अर्थ है। जो राज्य ऐसा नहीं, उसका अन्त निश्चित है। ग्रीनकी सामान्येच्छा सभीके समान जनसम्वृद्धि नहीं; किन्तु उसके अनुसार राज्यतन्त्र भी सामान्येच्छाका प्रतिनिधि बन सकता है। व्यक्तिगत मन्त्रोंके सामान्यमें वह पूर्णवर्तिका अन्तिम उचित मानता था; किन्तु जनसम्वृद्धि नहीं। वह उत्तरादनमें जनसम्वृद्धि का साथ नहीं मानता, अतः वह जनसम्वृद्धि प्रगति विरोधी था। ग्रीनके अनुसार राज्य आदर्श मर्याद अवश्य है, परन्तु व्यक्तिगत दावा नहीं। सामाजिक दृष्टिके लिये वास्तविक राज्यका स्वरूप बन सकता है, परन्तु बहुत कम उसके पक्षमें होना चाहिये। इस तरह राज्यका विरोध सिद्ध हो सकता है। परन्तु इसे बर्जित है। वह दुर्भाग्योकी और निष्ठुरदृष्टि के लिये मर्यादाका समर्थक था। उसके अनुसार सामाजिकता वास्तविकमें उचित नहीं है। राज्य मर्यादाका प्रतिनिधि है, स्वामी नहीं। अतः राज्यको निरदमनवादी सामान्य नैतिक योजनाके अनुसार मर्यादित होना चाहिये। वह सामान्य योजना

ज्ञान्तिका पोरक है। उनके मतानुसार 'आदर्श राज्यका ध्येय विपश्चान्ति और सामाजिक प्रगति है।' इस ध्येयकी पूर्तिमें अमकल होनेपर राज्यका नागरिकोंद्वारा विरोध न्याय संगत है।

ग्रीनके अनुसार 'सामाजिक दृष्टिकोण एगन व्यक्तिगत इच्छाओं एवं स्वार्थोंके ऊँचा है।' व्यक्तिवादियोंके नैतिक अधिकारोंका यह विरोधी था। 'समस्त दृष्टिकोण ही व्यक्तिगत हो सकता है।' काण्टके अनुसार ही ग्रीन भी राज्यके नियमोंको रक़ायटोंकी रक़ायट मानता था। अर्थात् नैतिक जीवनकी रक़ायटोंको रोकना राज्यके नियमोंका उद्देश्य है। अमानता, दरिद्रताकी हालतमें सभी स्वतन्त्रता सम्भव नहीं। ग्रीनका कहना है कि 'राज्य प्रत्यक्ष तो नहीं; किंतु परोक्षरूपे ऐसी स्थिति उत्पन्न कर सकता है जिसके द्वारा व्यक्तिकी स्वतन्त्रता और नैतिकताकी वृद्धि हो सके। स्वतन्त्रता एवं नैतिकताके प्रतिरोधक तत्त्वोंको दूर करना राज्यका कर्तव्य है। अनिवार्य शिक्षा, मद्यविक्रयदि-निषेध ग्रीनकी दृष्टिमें अशान एवं प्रमादका निवारक होनेसे अत्यावश्यक है। उसके मतानुसार एक मद्यर स्वतन्त्र नहीं; परतन्त्र ही है; क्योंकि इससे यह अपने विवेकका समुचित प्रयोग नहीं कर सकता। स्वच्छ स्वास्थ्यवर्धक गृहनिर्माणके लिये राज्य नागरिकोंको बाध्य कर सकता है। श्रमिकोंकी दयनीय दशाका सुधार भी राज्यका कर्तव्य है।'

वर्तमान यान्त्रिक विकास एवं उसके द्वारा होनेवाले आर्थिक असंतुलन तथा क्रयशक्तिका हास और मालकी अधिक उपज तथा माल खपतके लिये बाजारोंका अभाव आदि समस्याओंका समाधान ग्रीनकी व्यवस्थासे सम्भव नहीं होता। अतः उसके लिये अतिरिक्त आयके वितरण और यान्त्रिक विकासके अवरोध आदिके लिये रामराज्यवादका आश्रय अनिवार्य है। रामराज्यकी दृष्टिमें भी जनसम्मति अवश्य अंग्रेजित है; क्योंकि लोकसंजन राजाका मुख्य कार्य है। तथापि जनस्वीकृतिके विषय सीमित ही हैं; निस्सीम नहीं। अनेकविध धर्म, दर्शन, शिल्प, कला आदि विषयोंमें जनसम्मतिकी अपेक्षा नहीं होती। यद्यपि परम्पराप्राप्त राज्य-प्राप्तिमें जन-स्वीकृति मूल नहीं। फिर भी जनसंजनकी दृष्टिमें अपने कार्योंमें जन-सम्मति या जन-स्वीकृति लेना आवश्यक है।

इसी तरह जिस न्यायसे ग्रीन व्यक्तिगत पूँजीकी सत्ता मानता है, व्यक्तिगत भूमिकी सत्ता माननेमें भी वही न्याय क्यों न माना जाय? रामराज्यवादकी दृष्टिसे तो भूमि, सम्पत्ति, कल-कारखाना तथा उद्योग-धंधे आदि सभी विषयोंमें 'समवित्तागमा धर्म्या' के अनुसार, व्यक्तिगत वैध अधिकार मान्य हैं। दार्त यही है कि अन्याय, अत्याचार, शोषण आदि द्वारा उनकी प्राप्ति न की गयी हो; किंतु पितृपितामहादि परम्पराके दोषसे तथा गाढ़े पसीनेकी कमाई एवं मान-पुरस्कारादिसे प्राप्ति की गयी हो। इसकी उपपत्ति पीछे की जा चुकी है। अन्य अंशोंमें ग्रीनका मन्तव्य रामराज्य-सम्मत ही है।

एफ्. एच्. ब्रैडले (१८४६-१९२४) का कहना था कि 'मनुष्यका समाज से बाहर कोई अस्तित्व ही नहीं। समाजद्वारा ही उसे भाषा एवं विचार मिलते हैं। मनुष्यका शरीर एक पैतृक सम्पत्ति है। परंतु बिना समाजके यह सम्पत्ति प्रगति नहीं कर सकती। व्यक्तित्व-वृद्धिके लिये समाज अनिवार्य है।' उसके अनुसार व्यक्तिको समाजमें स्थान चुननेकी स्वाधीनता है। परंतु चुननेके पश्चात् समाज-सामग्री कर्त्तव्योंका पालन अत्यावश्यक है।' बोसाके (१८४८-१९२३) की प्रसिद्ध पुस्तक 'सिन्ट्रोफिकल थ्योरी आफ दि स्टेट' (राज्यका दार्शनिक सिद्धान्त) है। उसके दर्शनमें 'रूसोकी सामान्येच्छाका विश्लेषण किया गया है। वह राज्यकी इच्छाको सामान्येच्छा मानता था। वह सामाजिक इच्छाके अनुसार कार्य करनेको ही स्वतन्त्रता मानता था। इसीलिये चोर स्वतन्त्र नहीं कहा जा सकता। व्यक्तिकी सामाजिक इच्छा सामान्येच्छासे अभिन्न है, यह राज्यमें निहित है। उसका कहना है कि 'एक चोरके चोरी करनेका कार्य स्वार्थमयी इच्छाका प्रतिबिम्ब है। यह कार्य उसके साम्राजिक स्वतन्त्रताके अनुसार नहीं है। न्यायाधीशका चोरको दण्ड देनेका कार्य चोरकी सामाजिक या विवेकशील इच्छाका प्रतीक है। उसके अनुसार चोरकी साम्राजिक स्वतन्त्रता चोरी करनेमें नहीं बल्कि दण्ड भोगनेमें है। सामान्येच्छा और नरकी इच्छामें यह भी विभिन्नता मानता है।

रूसोकी सामान्येच्छा जनसन्धीय है। परंतु इसके मतानुसार 'सामान्येच्छा' ज्यमें ही निहित है, भले ही वह राज्य तानाशाही क्यों न हो। एक तानाशाहकी इच्छा भी उसके अनुसार सामान्येच्छा है।' रूसोके अनुसार राजसत्ता नागरिकोंमें रहित होती है। अतः उसके अनुसार नागरिकोंको स्वतन्त्र होनेके लिये बाध्य करना न्यायसङ्गत है। परंतु एक अधिनायककी इच्छाके अनुसार काम करनेके लिये नागरिकको बाध्य किया जा सकता है और इसीसे स्वतन्त्र होनेके लिये बाध्य करना बड़ा जयगा। उसके अनुसार 'राजसत्ताधारी नागरिकोंकी सामाजिक इच्छाके प्रतिबिम्बभूत सामान्येच्छाके अनुसार नियम बनायें, भले ही नागरिक उनका विरोध करें। यह विरोध उनके अज्ञानका ही प्रतीक है। वे एवम निहित अपनी सामाजिक इच्छाको नहीं जानते। स्वार्थी साम्राजिक इच्छाके अधीन होकर निरमला विरोध करते हैं। उदाहरणार्थ एक व्यक्ति नदीमें तैरना चाहता है। दूसरा उसका दिनेरी तैरनेसे रोकता है, क्योंकि उसमें पहिवाला मगर आदि है, जिससे कि तैरनेवाला स्वतन्त्र पड़ सकता है। तैरनेवाली इच्छा स्वार्थी इच्छा है। रोकनेवाला परमार्थ साम्राजिक एवं विवेकशील इच्छाके अनुसार है। इसी तरह 'राजसत्ताधारी, साम्राजिक, विवेकशील इच्छाका प्रतिनिधि है। सिधोपी नागरिक स्वार्थी इच्छाके अनुसार कार्य करता है।' बोसाकेके मतानुसार 'प्रायः अनेक कार्य नहीं कर सकना।' होनेके समान ही बोसाके की 'मनुष्यकी

नैतिकता और अनुबन्धोंको स्थान नहीं देता। उसने भी राज्यको साध्य बनाया है, साधन नहीं। राज्य सर्वोत्तम है।

अनुबन्धवादमें राज्य कृत्रिम संस्था मानी गयी, व्यक्तिको सर्वोच्च स्थान मिला। सामाजिक हित गौण हो गया। ह्यम, बेन्यम आदिने उपयोगिताको राज्यके जन्मका कारण कहा। इन्होंने राज्यके अनुबन्धवादी और कृत्रिम रूपका समर्थन किया। परंतु उपयोगिताके आधारपर व्यक्तिको सर्वोत्तम माना। आदर्शवादने राज्यको प्राकृतिक संस्था और व्यक्तिको स्वभावतः सामाजिक प्राणी कहा। इसीलिये प्राणी संस्था या समाज बनाता है। इसी प्रवृत्तिसे राज्य बना। व्यक्तिका राज्यमें रहना आन्तरिक मनोवृत्तिके अनुकूल है। राज्य व्यक्तिकी सामाजिक मनोवृत्तिका प्रतिबिम्ब है। इसमें राज्य साध्य है, व्यक्ति साधन। परंतु भारतीय भावनाके अनुसार 'रज्जनाद्राजा' के सिद्धान्तानुसार प्रजाका रक्षण करना ही राजाका कार्य है। प्रजाहितार्थ तथा व्यक्तियोंके हितार्थ राजा अपने सर्वस्वका बलिदान करता है—

स्नेहं दयां च सौम्यं च यदि वा जानकीमपि ।

भाराधनाय लोकस्य मुञ्चतो नास्ति मे व्यथा ॥

(उत्तररामचरि० १।११)

न्यायि नास हित जननी गर्भे न सो सिमुषीर ।

—के अनुसार यह ठीक है कि कई प्रजाहित ऐसे हो सकते हैं कि जिन्हें सामान्य जन नहीं समझ सकते। परंतु समष्टिमें विशिष्टों एवं विशेषज्ञोंका अभाव नहीं रहता। अतः समष्टिकी उपेक्षा कर नियमनिर्माण या समाजकी इच्छाके प्रतिकूल कार्य करनेके लिये बाध्य करना न्याय-सङ्गत नहीं। कहा जा चुका है कि डाक्टरसे आपरेशन कराया जा सकता है, परंतु विरोधी शत्रुको ऐसा करनेकी स्वतन्त्रता नहीं दी जा सकती। सावयववादके अनुसार नागरिक अङ्गहित और राज्य सावयवहित अन्योन्याश्रित है। सावयवराज्यके बिना अवयव नागरिककी बौद्धिक, शारीरिक, नैतिक, आर्थिक प्रगति नहीं हो सकती। समाज या राज्यके बाहर सम्य-जीवन सम्भव नहीं होता। इस दृष्टिसे राज्य एक आवश्यक विकार न होकर अनिवार्य प्राकृतिक संस्था है। हाव्जके सत्ताधारी 'दीर्घकाय मानवदेव' (जेविमपन) के समान ही आदर्शवादियोंने भी नागरिकोंके हितार्थ एक 'दीर्घकाय' को समाज शास्त्रमें प्रस्तुत किया। यह 'दीर्घकाय' आदर्शवादियोंका राज्य है। होगेल्सका राज्य विश्वात्मा या 'सर्वव्यापक विचार-तत्त्व'का प्रतिबिम्ब है। वोल्फेकेका राज्य 'सामान्य-व्यक्ति' का प्रतीक है। इन सिद्धान्तोंकी ओटमें व्यक्तिगत उचित स्वतन्त्रताका भी अपहरण किया गया। नैतिकताकी वृद्धि राज्य तथा नागरिकका सर्वभेद्य लक्ष्य माना जाना ही आदर्शवादका भौतिकवादियोंसे वैशिष्ट्य है। राजनीति-शास्त्रके साथ आवार-

मार्क्सका जन्म एक मध्यमवर्गीय परिवारमें हुआ। पहले उसने वकालतकी शिक्षा ग्रहण की। फिर वह पत्रकार बना, समय पाकर उसने 'हिगेलवाद'का अध्ययन किया। मानवतावादसे प्रेरित होकर वह भूमिक आन्दोलनमें अग्रसर हुआ और शीघ्र ही आन्दोलनका नेता बन गया। उसकी जीविकाका आधार उसके लेख एवं एंगिल्सकी सहायता ही थी। गरीबी अवस्थामें भी उसने अपना ध्येय नहीं त्यागा। अफलानून, अरस्तु, हीगेलकी श्रेणीमें ही वह भी उच्च दार्शनिक गिना जाता है। 'पॉवर्टी आफ फिलासफी' 'मेनिफेस्टो आफ कम्युनिस्ट पार्टी', 'एट्रोन्य प्रूमेयर आफ लूई बोनापार्ट', 'ए कंट्रिव्यूशन टु दी क्रिटिक आफ पोलिटिकल एकानामी', 'दी कैपिटल', 'सिविलवार इन फ्रांस', 'दि गोया प्रोग्राम', 'कॉन्स स्ट्रुगल इन फ्रांस', 'रेवेल्यूशन एंड काउंटर-रेवेल्यूशन' आदि उसके प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं।

एंगिल्स एक धनी व्यवसायी कुटुम्बमें जन्मा था। उसका पिता प्रशाका एक व्यवसायी था। युद्धमें एंगिल्स ब्रिटेनके व्यवसायी नगर मेनचेस्टरमें रहने लगा। वह स्वयं एक मिलमालिक था। उसने मार्क्सको आर्थिक, बौद्धिक दोनों ही प्रकारकी आजन्म सहायता दी। मार्क्सकी मृत्युके बाद कम्युनिस्ट आन्दोलनका नेतृत्व उसने ही किया। उसने मार्क्सके सिद्धान्तोंको विज्ञान तथा दर्शनपर लागू किया। उसकी कई पुस्तकें प्रसिद्ध हैं।

लेनिन क्रान्तिकारी बॉल्शेविक दलका जन्मदाता हुआ। २० वीं शताब्दीमें रूसके समाजवादी जनतान्त्रिकदलमें दो पक्ष हो गये। एक बॉल्शेविक, दूसरा मेन-शेविक। बॉल्शेविक दल पहले क्रान्तिकारी था, लेनिन उसका नेता था। बहुत संघर्षोंके बाद १९१७ में उसके नेतृत्वमें समाजवादी क्रान्ति हुई और जीवन-पर्यन्त यह सोवियत-शासनका प्रमुख सूत्रधार बना रहा। उसकी सारी कृतियाँ ग्यारह ग्रन्थोंमें संकलित हैं।

मार्क्सके दर्शनको इन्द्रात्मक भौतिकवाद (डाइलेक्टिकल मेटेरियलिज्म) या ऐतिहासिक भौतिकवाद (हिस्टोरिकल मेटेरियलिज्म) भी कहा जाता है। यह इन्द्रात्मक दृष्टिसे प्राकृतिक घटनाओंकी परख और पहचान करता है। भौतिकवादी दृष्टिसे प्राकृतिक घटनाओंकी व्याख्या, कल्पना तथा सिद्धान्तकी विवेचना करता है। स्टालिनके मतानुसार 'मार्क्सवाद अन्धभ्रम नहीं है। अतः उसकी व्याख्या समयानुसार बदलती रहती है।' साम्राज्यवाद और सर्वहारा क्रान्तिमुक्त लेनिनने उसकी पुनः व्याख्या की थी। इसीलिये लेनिनवादको प्रधानरूपसे सर्वहाराके अधिनायकत्वका दर्शन कहा जाता है। इतिहास और समाजकी आर्थिक व्याख्या, मूल्य तथा अतिरिक्त मूल्यका सिद्धान्त वर्गसंघर्ष तथा सर्वहाराका अधिनायकत्व उसके दर्शनके मुख्य विषय हैं।

मार्क्सने निम्नलिखित वस्तुओंको सिद्ध किया—

१. वर्गोंका अस्तित्व उत्पादन व्यवस्थाके अनुकूल होता है। दासताके युगमें वर्गोंका अस्तित्व और संघर्ष उस युगकी उत्पादन व्यवस्थाके अनुकूल था। इसी तरह सामन्तशाही एवं पूँजीवादी युगोंमें इनका अस्तित्व तथा संघर्ष इन युगोंके उत्पादनके अनुकूल था।

२. वर्ग-संघर्ष अनिवार्य रूपसे सर्वहारा दलके अधिनायकत्वका मार्ग प्रशस्त करता है।

३. यह अधिनायकत्व सन्नमणकालिक होगा। इसके बाद वर्गोंका अन्त हो जायगा और एक वर्गविहीन समाजका जन्म होगा।

हीगेलका इन्द्रवाद, ब्रिटेनका अर्थशास्त्र, फ्रांसका समाजवादी दर्शनके अभ्ययन-द्वारा इन्द्रात्मक भौतिकवादके नामसे उसने नये दर्शनका आधिभांय किया। हीगेलके इन्द्रवादमें विचारका प्रमुख स्थान है। उसके मतानुसार 'बाह्य जगत् आन्तरिक विचारोंका ही प्रतिबिम्ब है।' परन्तु मार्क्सने भौतिक संसारकी ही सत्ता मानी है और उसे आन्तरिक विचारोंका जनक माना है। इस प्रकार दोनोंके इन्द्रात्मक प्रणालीमें भेद है। प्रायः इतिहासकार मनुष्यको ही सर्वश्रेष्ठ स्थान देते आये हैं। इतिहासमें परिवर्तन अपूर्व बुद्धि मनुष्योंद्वारा ही मानते आये हैं। परन्तु मार्क्सवादके अनुसार इतिहासकी प्रगतियोंमें सर्वप्रधान है अर्थव्यवस्था। आर्थिक ढाँचेपर ही एक युगका सामाजिक, सांस्कृतिक और राजनीतिक ढाँचा आश्रित होता है। उत्पादनके साधन और उत्पादनके सम्बन्ध ही आर्थिक ढाँचा हैं। इतिहासके परिवर्तनमें मनुष्यका भी महत्त्वपूर्ण स्थान है; परन्तु यह परिस्थितियोंका दास होता है। उसके विचार भी उन्हीं परिस्थितियोंपर आश्रित रहते हैं। एक व्यक्ति नेता तभी बन सकता है जब उसकी योजनाएँ तत्कालीन परिस्थितियोंके अनुसार होती हैं।

अपनी परिस्थिति, अपनी सम्पत्ति, विपत्तिही प्रतिक्रिया ही आधुनिक दार्शनिकोंका दर्शन होता है। वे अपने मुख-दुःख, राग द्वेषके संस्कारोंमें घिरे हुए होते हैं। अतः जैसे लाल-रंग के चमकेवालेको सारा जगत् ही लाल-पीला दिग्रायी देता है, उसी प्रकार अपनी परिस्थितियों तथा भावनाओंके अनुसार ही उसकी प्रतिक्रियान्वय तर्क तथा सिद्धान्तोंका आविष्कार होता है। बानुब्रूके लिये संसार कान्तात्मय ही उपलब्ध होगा है। परिस्थितियोंमें कैसे उठे हुए तत्त्वज्ञोंको संसार ब्रह्ममय दिग्रायी देता है। गरीबीही हालतमें आर्थिक कष्टसे पीड़ित मार्क्सके मास्तिष्कमें जैसी प्रक्रिया हुई, वैसे ही मार्क्सोंके दर्शन हुआ। आर्थिक कष्टपीड़ित मनुष्य ही अर्थका महत्त्व समझता है। प्यासा पानीका, भूखा भोजनका महत्त्व समझता है। इस दृष्टिसे मार्क्सको संसारमें सबसे महत्त्वपूर्ण वस्तु अर्थ ही प्रतीत हुआ। ब्रह्म, चेतन आत्मा, श्रेष्ठ मनुष्य, धार्मिक, सामाजिक, शासन नियम—सभी महत्त्वपूर्ण वस्तुएँ उसे अर्थके सामने नगण्य जैसी।

यद्यपि—

यस्यार्थास्तस्य मित्राणि यस्यार्थास्तस्य बान्धवाः ।

यस्यार्थाः ॥ पुमान् लोके यस्यार्थाः स च पण्डितः ॥

(महा० शं० १० ८ । १८)

यस्यास्ति वित्तं स नरः कुलीनः

स पण्डितः स श्रुतवान् गुणज्ञः ।

स एव वक्ता स च दर्शनीयः

सर्वे गुणाः काञ्चनमाश्रयन्ति ॥

(नीतिशतक ४१)

अर्थेभ्योऽथ प्रवृद्धेभ्यः संवृत्तेभ्यस्ततस्ततः ।

क्रियाः सर्वाः प्रवर्तन्ते पर्वतेभ्य इवापगाः ॥

(वाल्मीकिरामायण ६ । ८१ । १२)

इत्यादि शब्दोंसे शास्त्रोंमें धनका बड़ा महत्त्व बतलाया गया है और यह ठीक भी है; परंतु 'अर्थसे अधिक कुछ है ही नहीं। धार्मिक, आध्यात्मिक, नैतिक उन्नतियों तथा तदनुकूल सभी नियम, सबकी आधारभित्ति अर्थ ही है, यही सर्वश्रेष्ठ है, यह समझना तथा अर्थके लिये सनातन सत्य, शाश्वत न्याय, नित्य आत्मा, परमात्मा तथा धार्मिक नियमोंका भी परित्याग कर देना तो गरीबी एवं दखिनाकी ही शुद्ध प्रक्रिया है। गरीबीमें धनवान्से ईर्ष्या-द्वेष भी होता है। उन्हें मिटा देनेकी इच्छा भी होती है, फिर तदनुकूल कुछ युक्तियाँ तथा तर्क भी ढूँढ़ लिये जाते हैं। इस तरह अधिकांश पाश्चात्य दर्शन विशेषतः मार्क्सदर्शन प्रतिक्रियावादी दर्शन है। कोई भी समझदार समझ सकता है कि जड़, भौतिक अर्थ स्वयं महत्त्वपूर्ण नहीं है; किंतु भोक्ताके भोगका साधन होनेसे ही उसका महत्त्व है। भोक्ताके बिना उसका कुछ भी मूल्य नहीं है। कोई भी वस्तु भोक्ताद्वारा माँग होनेपर ही मूल्यवान् होती है। भोक्ताही माँग न होनेपर उसका कुछ भी मूल्य नहीं होता। चेतन पुरुष ही अर्थका उत्पादक, वर्धक एवं रक्षक भी है। फिर भोग या चेतन मनुष्यका महत्त्व कम आँकना, उसे आर्थिक व्यवस्थाओंका दाम बनाना कहाँ तक संगत है? असत्य ही सामान्य स्थिति यह है कि बड़े-से-बड़े लोग भी अर्थके दाम होते हैं—'अर्थस्य पुरुषो दामः'। सामान्य मनुष्य मनका दाम, परिस्थितियोंका गुलाम, इन्द्रियोंका भ्रिक्कर एवं विषयोंका बन्धु होना है। परंतु विविध त्रिनेन्द्रिय संपत्ती प्राप्ति निधय ही मन, इन्द्रिय, भोग, परिस्थिति सबको अपना दाम बनाकर उनका स्वामी हो जाता है। अनेक राजाओं, धनवानोंने परोपकारके लिये, पुनरुद्देश्ये, अन्धकारनिग्रहे लिये धन ही नहीं, करीर एवं प्राणका दे दिये हैं। रामायण, हरिश्चन्द्र, शनिदेव, मित्रि, दिव्यांग आदि रम्योके उदाहरण हैं। शनिदेवने कहा था—

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ।

बन्ने दुःखः। दुःखः दुःखः। (२००)

जैसे सूर्य, चंद्र, वीर्य कुल से जादिये, केवल प्रसिद्धि के द्वारा निर्मित हो सकते हैं। सामन्त, वीर्यशून्य का वास्तविक शक्तिपूर्ण वीर्य के कारण सर्वत्र प्रसिद्धि। समस्त विद्वान्-सामान्य महानगी पुरुषों की हानि को धन ही बरत सकते हैं, पर प्रत्यक्ष सत्य है। वे लक्ष्मी इस प्रत्यक्ष को सिद्ध कर सकते हैं, वे प्रत्यक्ष सत्य को भी अपनी बुद्धिबल से अंतरण करने सकते हैं। परिचितिहीन सत्य अंतरण के प्रसंग में यह उल्लास ही है, जैसे मुर्दे का मरी-प्रसंग में रहना। सुप्रसन्न सत्य की सत्यपुरुष प्रत्यक्ष की भीतर सत्य निकली है और प्रत्यक्ष की भी दिने ही रहना देने हैं, जैसे मरी प्रसंग में सदा सत्य प्रत्यक्ष को वादना निरस्त है और संधि संधि, नर निरस्त, प्रत्यक्ष की भी भी मोड़ देता है। ईश्वरों की शक्ति भी सम्पूर्ण शक्ति है। उच्च शक्ति तो यही है कि अपने पुरुषार्थों में अपनी माटी बनाकर कुल पैगोने ही सत्य रहे। लूटकर, दूगों की साधन धनधान यचना सत्य नदी है। ये सम्पूर्ण अभीष्ट सामग्री, नागरिकों की शक्ति हृदय में बद्धमूल है। ईश्वरों की शक्ति मनुष्य के शरीर है, गुण नदी। सामर्थ्यहीन इन्हीं शक्तियों की उत्पत्ति करके उनके द्वारा राजनीतिक सम्पूर्ण मुक्तता प्राप्त होती है। शक्ति-साधन भी नैतिकता का कुछ ध्यान रखा जाता है, पराधन आदि निम्न समझा जाता है। पर सामर्थ्य के मत से परकीय वस्तु का अंतरण न्याय ही है; अन्याय नहीं।

समाप्तिवाद

गर्मवादका भी मार्गवादमें अन्ततः मतभेद है। उसका स्रोत है फेबियनवाद और गंशोधनवाद। हमें ही 'समाजवादी जनतन्त्र' या 'जनतन्त्रीय समाजवाद' कहा जाता है। द्वितीय अन्ताराष्ट्रिय मजदूर-संघके कई दल इसके समर्थक थे। हमें ही मुखारवादी या विकासवादी समाजवाद भी कहा जाता है। इंग्लैंडका मजदूर-दल इसी विचारधाराका है। मिला इस वादका उद्गम है। वार्करने मार्सवादमें बचकर ब्रिटेनमें समाजवादी दर्शनका निर्माण किया है। उसने ब्रिटिश व्यक्तिवादी परम्पराके अनुसार मुखारवादी समाजवादकी रूपरेखा प्रस्तुत की है। पीजका कहना था कि 'हम समाजवाद बनाना चाहते हैं, समाजवादी नहीं।' बर्न स्टाइन (१८५०—१९२२) ने मार्सवादका संशोधन करते हुए बतलाया था कि 'संसदीय नीतिद्वारा समाजवादकी स्थापना सम्भव है।' मार्सने भी अमेरिका और इंग्लैंडमें संसदीय व्यवस्थाद्वारा भी समाजवादकी स्थापनाको सम्भव बतलाया था। एक तरहसे यह दर्शन विधानवादका समर्थक है। इनके अनुसार व्यक्ति विवेकशील होता है, अतः निर्वाचक समाजवादके पक्षमें मतदान करेंगे।

इसलिये प्रचारद्वारा उन्हें यह बतलाना ही पर्याप्त है कि आधुनिक कुर्पितियोंका अन्त समाजवादसे ही सम्भव है। निर्वाचनकी सफलतासे समाजवादी सरकार बनेगी। वही शनैः-शनैः पूँजीवादी व्यवस्थाको समाजवादमें परिवर्तित करेगी।

मैकडानल्डके अनुसार समाजवाद अवश्यम्भावी है, अतः संसदीय नीति और प्रचारद्वारा क्रमेण सुधार करना इनकी नीति है। मार्क्सवाद सुधारवादको छड़िय मानता है। समष्टिवादियोंका समाजवादकी स्थापनाका एक ही लक्ष्य होना चाहिये, फिर अन्य विषयोंमें मतभेद रखनेवाले भी उसमें सम्मिलित हो सकते हैं। इनके यहाँ संघटनकी एकतापर जोर है, मार्क्सवादियोंकी तरह दर्शनकी एकता आवश्यक नहीं है। अन्य समाजवादियोंके विपरीत समष्टिवादियोंका यह भी कहना है कि सामन्तों तथा पूँजीपतियोंके अनुपाजित लाभको राज्यद्वारा समाजहितके लिये प्रयोगमें लाना चाहिये। परंतु परोपजीवी पूँजीवादका अन्त वह भी चाहता है। किंतु इस कार्यमें समष्टिवादी क्षीप्रता नहीं करना चाहते। इनके मतानुसार खजाना, खान, इस्पात, विद्युत्, यातायात आदि व्यवस्थाओंका शीघ्र ही राष्ट्रियकरण कर लेना चाहिये। साबुन, तेल, वस्त्र आदि व्यवस्थाओंके परिपक्व होनेपर ही उनका राष्ट्रियकरण होना चाहिये। नार, बटई, होटल आदि व्यवस्थाओंका व्यक्तिगत संचालन ही वे लाभदायक मानते हैं। शनैः-शनैः-वादी नीति अनुभवकी दृष्टिसे हितकर है। इनके अनुसार पूँजीपति आदिकी पूँजी लेनेपर उन्हें उसका मुआविजा देना उचित है। एटलीके मतानुसार ऐसा न करना अन्याय है। जनमत-निर्वाचन ही उनके परिवर्तनका आधार है। डॉक्टर हाव्डनके अनुसार पूँजीवाद एवं समाजवादमें गुणात्मक नहीं, अपितु परिमाणात्मक भेद है। समष्टिवादके अनुसार व्यक्तिगत क्षेत्र धीरे-धीरे कम होना और सामाजिक क्षेत्र बढ़ना चाहिये। इनके मतानुसार आधुनिक जनवाद अपूर्ण है। इसकी पूर्णता होनेपर ही राष्ट्रियकरण समाजके लिये हितकर होगा। ब्रिटिश-मजदूर-दल जनतन्त्रको उन्नत मुषरोंद्वारा जननन्धीय बनाना चाहता है। बड़ी धारा-सभाकी भी यह जनसदीस्य देना चाहता है। उसके अनुसार छोटी धारा-सभाकी सत्ताका सामान्यजन जनवादके लिये निरन्तर आवश्यक है। यह कमेटियोंकी संख्यामें वृद्धिमें सम्मन है। निर्वाचन तथा प्रचार आदिद्वारा जनतन्त्रकी पुष्टि होती है। ये न राज्यको एकवर्गीय संस्था मानते हैं और न वर्ग-संघर्षको समाजका आधार मानते हैं। इनके अनुसार राज्य एक अग्रणी है। नागरिकता एवं राज्यका हित अन्वेष्यभित है। भूमिको एवं पूँजीनिपेक्ष हित अवरुध मानते, तत्परि सामाजिक जीवनमें वर्ग-संघर्षकी भी प्रधानता होती है। ये लोग

वैयक्तिक स्वतन्त्रताका भी पूर्ण सम्मान करते हैं, परंतु यह व्यक्तिवादके विरुद्ध समाजवादी व्यवस्थामें ही सम्भव मानते हैं। ये साम्राज्यके गानमें राष्ट्रमण्डलका समर्थन करते हैं। औसनिवेशिक देशोंमें भी ये आर्थिक, राजनीतिक प्रगति तथा औसनिवेशिक स्वराज्य स्थापित करना चाहते हैं। मर जिप्सने राष्ट्रमण्डलको प्रजातन्त्रीय विज्ञानशील मंथना बना दिया था। यह मंथना केन्द्रीकरण एवं विकेन्द्रीकरणका प्रतीक है। समष्टिवाद, पूँजीवाद एवं साम्राज्यवादके एकाधिकारका और व्यक्तिवाद तथा रुढ़िवादका भी विरोधी है। साथ ही मार्क्सवाद पूर्ण औसनिवेशिक स्वराज्य एवं अधिक एकाधिकारका और अविनायकवाद एवं पूर्ण नवीन समाजका भी विरोधी है। यह डार्विनकी पूँजीवादी दुनियाकी वैयक्तिक स्वतन्त्रता और साम्यवादी दुनियाकी अर्थयोजनाका समन्वय करना चाहता है। एक तरहसे समष्टिवाद विभिन्न मतोंकी गिरिचढ़ी है। साम्राज्य-प्रणालीके अनुसार निश्चित साम्राज्यवादी सिद्धान्तोंके बिना स्थिरता नहीं हो सकती। मार्क्सवादियों तथा समष्टिवादियोंका सुन्दोपसुन्दन्याया-नुकारी विरोध इन दोनों ही सिद्धान्तोंकी श्रुतियोंको स्पष्ट करता है।

सह्यवाद

१९वीं सदीके अन्तमें प्रान्तीय सह्यवाद भी मार्क्सवाद एवं अराजकता-वादके आधारपर ही बना है। इसका भी अनेक देशोंपर प्रभाव फैला। कोकरके कथनानुसार यह राज्य-विरोधी, देश भक्ति-विरोधी, साम्यवाद-विरोधी, राजनीतिक-दल विरोधी, संसद्-विरोधी, माध्यमवर्ग-विरोधी और सोवियतवाद-विरोधी भी है। उस समयके कोचेस्टर, प्रेस्को-विन्सन, पनामा आदि अनेक भ्रष्टाचारकाण्ड इसके कारण थे। लेवीनके मतानुसार जिस शासनमें नागरिक स्वयं निर्माण करे, वही साम्यवादिक जनवाद है। मार्क्सके अनुसार ये भी देशभक्तिको टोंग मानते हैं। भूमिकोंकी न कोई मातृभूमि होती है और न कोई देश। भूखों और मंगोंके लिये मातृ-भूमिका आदर्श खोखला है, यह पूँजीपतियोंका प्रचार मात्र है। संघवादी सैनिकोंसे कहते थे कि 'ये अपने वर्गीय-बन्धुओंपर गोली न चलायें, क्योंकि ये भी अधिक कुटुम्बके ही सदस्य हैं और अन्तमें उन्हें उन्हींमें रहना है।' ये युद्ध-विरोधी भी थे। इनके मतमें संसदीय नीति एवं धर्म-सहयोगसे भूमिकोंका हित नहीं हो सकता, इसके लिये वर्ग-संघर्ष ही आवश्यक है। ये तोड़-फोड़में, आम हड़ताल करने और घोटमें भाग न लेनेमें विश्वास रखते थे।

जॉर्ज सॉरेलके अनुसार पूँजीपतियोंको सदा भयभीत रखना चाहिये। आम हड़ताल प्रोत्साहन एवं प्रेरणाके द्वारा ही सफल होती है। अराजकतावादियोंके

अनुसार इनका भावी समाज श्रमिक मण्डलों द्वारा बनेगा । परंतु फ्रान्स के संघ बाइरॉन प्रथम महायुद्ध में फ्रान्तिकारी मार्ग छोड़कर राष्ट्रभक्ति और मुथारका मार्ग ग्रहण कर लिया । अन्यत्र के भी मण्डलों की शिक्षित हो गये । इसी तरह इंग्लैंड का श्रेणी समाजवाद भी कुछ दिन पनपकर पतन हो गया । यह फ्रान्सीसी मण्डलवाद का ऑग्ल-संस्करण था । ए० जे० पेन्दी, ए० आर० ओरेल, एम० जी० हॉम्स जे० डी० एच० कोल इनके प्रमुख विचारक थे । वे पूँजीवाद के अन्त से ही साराइयोका अन्त मानते थे । इनके अनुसार श्रेणीवादी समाजवाद ही मुख्य जनतन्त्र है ।

हॉम्स के अनुसार भावी समाज में भी राज्य का महत्वपूर्ण स्थान होगा । वह एक समाज-सेवक संस्था होगी । उसके द्वारा अन्य सामाजिक तथा आर्थिक संस्थाओं का समन्वय होगा । परंतु कोल के अनुसार राज्य का कोई महत्वपूर्ण स्थान न होना चाहिये । वह राज्य के स्थान पर कम्पून की स्थापना चाहता था । उसके अनुसार राज्य के अधिकार दत्तने कम होने चाहिये कि वह धीरे-धीरे समाप्त हो जाय । इसके कार्यक्रम में श्रमसायिक संघों की स्थापना महत्वपूर्ण है । १९२५ तक यह भी खतम हो गया ।

वस्तुतः सिद्धान्त की दृष्टि से नहीं, किंतु बहुत-से पक्षों की सफलता परिस्थितियों के अनुकूल हो जाती है । उन परिस्थितियों को बदला जा सकता है अवश्य, परंतु उसमें अनेक साधनों तथा समय की अपेक्षा होती है । यदि मार्क्सवादियों की रुस में सफलता न होती, तो मार्क्सवाद की भी वही हालत होती जो इन दूसरे धादों की हुई । यदि हिटलर की जीत हो गयी होती तो भी मार्क्सवाद अब तक मर चुका होता । कई बार शून्यवादियों की भी जीत हो जाया करती है, परंतु इससे ही यह नहीं कहा जा सकता कि सिद्धान्त भी वही ठीक है, यह तो 'घन आये की बात' है । किसी का सिद्धान्त बहुत श्रेष्ठ हो, परंतु अन्य साधन न हों तो वह केवल सिद्धान्त के आधार पर नहीं जीत सकता ।

बहुलवाद

इसी प्रकार ब्रिटेन में ही एक सत्तावाद का विरोधी बहुलवाद दर्शन प्रकट हुआ । एक सत्तावाद एकात्मव्यवस्था का समर्थक था । बहुलवाद के अनुसार व्यक्ति उसकी स्वतन्त्रता उसके संघों का समर्थक है । लॉस्की मुख्य रूप से इस दर्शन का नेता था । व्यक्ति अपने अनेक ध्येयों की पूर्ति के लिये अनेक सङ्घ बनाता है । राज्य द्वारा यह काम पूरा नहीं होता । उसके अनुसार कोई भी संस्था 'मेरे पूरे मैं के लिये' नियम नहीं बना सकती । मैकाइवर के अनुसार राज्य अर्थिक प्रतिनिधित्व करता है, परंतु सम्पूर्ण अर्थिक्य का नहीं । संघों की दृष्टि से सद्योग

एवं मंदरं विश्वव्यापी है । लॉसरीके मतानुसार आदर्श नागरिकका सर्वप्रथम कर्तव्य अपनी आ माको प्रगति है । यह उसी मंदरा अनुसरण करेगा, जितने उसकी आमनुष्टि हो । अतः राज्यसत्ताधारी पदसे योग्य तभी हो सकता है, जब वह व्यक्ति प्रगतिको पूरी करे । इतिहासके अनुसार मंदरेने अनेक बार राज्यकी निरक्षताको संश्लिष्ट किया है । नागरिककी सक्रियता ही सच्चा जनतन्त्र है । यह बहुलवादी मंदरान्तर समझमें ही सम्भव है । ऑग्टिनके अनुसार अन्ताराष्ट्रिय निरक्षता भी सम्भव नहीं है । विश्वजनमनको कोई राज्य उल्लङ्घन नहीं कर सकता । लॉसरीके अनुसार ब्रिटेनका आदर्श दृष्टिकोण यह होना चाहिये कि यह विश्व-व्यवसायमें अपना कल्याण समझे । उसके अनुसार नैतिक क्षमताको पूर्ण करनेवाली व्यवस्था या नियम मान्य होना चाहिये । यदि व्यवस्थाका दृश्य मानव-प्रगति है, तो यह अन्यायसे कई गुना अच्छी है । व्यक्ति-व्यक्ति-प्रगति और व्यक्ति-मंदरा अस्तित्व ही उनके दर्शनका सार है ।

फैसीवाद

मुसोलिनी एवं हिटलरके फैसीवाद एवं नाजीवादने डार्विनके सघर्षको बहुत महत्त्व दिया और स्पेंसर आदिके इस पक्षको अपनाया कि 'जो सघर्षमें सफल हो वही जीवित रहे ।' अर्थक्रियाकारिवाद इसका प्राण है । उत्कृष्ट जातिको यह प्रकृतिसिद्ध अधिकार है कि वह निकृष्ट जातिका शासन करे । उसके अनुसार मानव-इतिहास एक युद्धकी कहानी है । मानव-प्रगति युद्धके द्वारा ही होती है । इसमें भी वर्गों तथा सोरेलकी भौति अन्ध-भद्राको बढ़ाना आवश्यक माना जाता था । उसके मतानुसार 'जन-समूह एक स्त्रीकी भौति होता है, जो बलवान् एवं नाटकीय व्यक्तिकी तरफ आकृष्ट होता है । इसीलिये राज्य, देश एवं नेताकी भक्तिको खूब प्रोत्साहन दिया गया, रक्तकी पवित्रतापर भी बहुत बल दिया गया, भौतिकताके स्थानपर आध्यात्मिकता, गौरव, मान, चरित्रको मानव-जीवनका सभ्य बतलाया गया । राज्यको सभ्य और व्यक्तिको सभ्य कहा गया । इनके मतानुसार सर्वाधिकारी राज्यके संरक्षणमें ही व्यक्तिकी सर्वविध उत्पत्ति सम्भव है, राज्य ही सर्वेसर्वा है । केन्द्रिय कार्य-पालिका एक प्रकारकी अधिनायककी परामर्श-समिति थी । जनसत्ताके स्थानपर नेतृसत्ता ही फैसीवादकी विशेषता थी । रुभी समाजवाद एवं फैसीवाद दोनों ही सर्वाधिकारवादी अधिनायकवादी हैं । समाजवादी जनवादका नाम लेते हैं । फैसीवाद जनवादके स्पष्ट विरोधी थे ।

जनवाद

जनवादकी व्याख्याएँ भी भिन्न-भिन्न ढंगसे होती रही हैं। अब्राहम लिंकनके अनुसार 'जनताका जनताके लिये जनताद्वारा किया जानेवाला शासन ही प्रजातन्त्र या जनतन्त्र माना जाता है। प्रतिनिधि जनवादका आधार राष्ट्रका सामान्य हित होता है। सुशासनके लिये सामान्यहितको कार्यान्वित करनेके लिये कुछ प्रतिनिधियोंका निर्वाचन होता है। यही 'परोक्ष-जनवाद' है।' आलोचकोंकी दृष्टिमें जनवादका अर्थ 'मूखोंपर उनकी अनुमतिद्वारा शासन करना' है। पर यह तो परम सत्य है कि जनवादमें जन-शिक्षा, निष्पक्ष जनमत, राजनीतिक दलोंका अस्तित्व, नागरिकोंका शासनमें सक्रिय भाग, सतर्कता और आदर्श निर्वाचन-व्यवस्था अनिवार्य है। इनके बिना तो जनवाद कोरा दम्भ ही है। राजनीतिक दलोंमें अर्धसैनिक-अनुशासन, नेताओंका बोलबाला और पूँजीपतियोंका दलोंपर अधिकार आदि जनवादके बाधक ही हैं। पक्षपातयुक्त प्रचार-साधन—रेडियो, पत्र, सिनेमा आदि—भी बाधक हैं। समाचारपत्र आदि अपने दलों एवं मालिकोंका गुणगान करते हैं। इससे विवेकशीलताको घका पहुँचता है। सतर्कता भी इसमें परमावश्यक है। सतर्कता स्वतन्त्रताकी बहिन है। कहा जा चुका है कि एतदर्थ विकेन्द्रीकरण और सक्रियता आवश्यक है। इसीलिये स्थानीय स्वशासनादि आवश्यक होते हैं। प्रतिनिधि जनवादमें योग्य उम्मीदवारोंका मिलना, स्वतन्त्र मतदान, निर्वाचकोंकी योग्यता, निर्वाचन-विधिकी सरलता और अल्पवयस्का आदि भी आवश्यक है। यह सब इस समय असम्भव-सा ही हो रहा है। फिर भी इस समय इससे अन्य अच्छी व्यवस्था कोई नहीं है। यदि इसे शास्त्र एवं धर्म अथवा सामान्य मानवधर्मों भी नियन्त्रित कर दिया जाय तो अहिंसा, सत्य, अस्तेय, अपरिग्रह, ब्रह्मचर्य, क्षमा, दया, ईश्वर-भक्ति आदि सद्गुणोंसे युक्त रामराज्य-प्रणालीका जनतन्त्र-राज्य राम-राज्य ही बन सकता है।

अराजकतावाद

मार्क्सवादियोंसे भी बड़े-बड़े अराजकतावादी हैं। इनके प्रवर्तक मार्केसवादी (१८१४—१८७६) और प्रिंस क्रोपोटकिन (१८४२-१९१९) हुए हैं। उनके मतानुसार क्रान्तिद्वारा पूँजीवादका अन्त होते ही राज्यका भी अन्त हो जाना चाहिये। भूमिक क्रान्तिके पश्चात् धर्मीय संस्थाएँ भी अन्त हो जाना चाहिये। न मजदूर (यर्ग) रहे, न मरीज (राज्य) रहना चाहिये। मार्क्सवादी भी राज्यको धर्म विरोधी ही संस्था मानते हैं। लेनिनके अनुसार भी राज्य दमन-यन्त्र है; किन्तु ये विरोधियोंको कुचक्रनेके लिये उमड़ी आवश्यकता मानते हैं। परन्तु अराजकतावादी इसका विरोध करते हैं। वे कहते हैं कि 'लेनिनवादी दृष्टिसे राज्य

आवश्यक नहीं। राज्यकी उत्पत्तिके पहले भी मनुष्य रहते थे और अपने समूहोंमें सुखी एवं स्वतन्त्र जीवन निर्वाह करते थे। अधिक क्रान्तिके बाद भी वैसे ही बिना राज्यके सुखी एवं सम्पन्न रह सकते हैं। वर्गविहीन समाजमें, जो कि अधिक क्रान्तिका फल है, वर्गीय संस्था—राज्यकी आवश्यकता ही क्या है ? अराजकतावादी कहते हैं कि इतिहासके अनुसार राज्य कभी भी न्यायपूर्ण नहीं था। व्यक्तिगत सम्पत्तिके द्वारा ही राज्यका जन्म हुआ है। व्यक्तिगत सम्पत्ति एक चोरी है, राज्य इसका रक्षक रहा है। राज्य सदा ही शोषकोंका पक्षपाती तथा शोषितोंके विपरीत रहा है। जो सदा सदा मजदूरोंके हितोंको कुचलती रही है, उससे मजदूर कैसे प्रेम कर सकता है ? क्रोम्वेल्लिनने कहा है कि 'पूँजीवादी प्रथाके अभावका नाम ही शासन प्रथाका अभाव है।' अराजकतावादी राज्यको निरंकुशताका प्रतीक मानते हैं, चाहे वह राज्य जैसा भी हो। जैसे राजतन्त्र या कुलीनतन्त्रमें अल्पसंख्यकोंद्वारा बहुसंख्यकोंकी स्वतन्त्रताका अपहरण होता है वैसे प्रजातन्त्रके बहुमतद्वारा भी वैयक्तिक स्वतन्त्रताका अपहरण होता है।

अराजकतावादियोंके अनुसार 'कोई मनुष्य दूसरेका प्रतिनिधित्व नहीं कर सकता। 'अ' का प्रतिनिधि समाजमें ठीक 'अ' की भाँति नहीं बोल सकता। फिर सुनौंवा प्रतिनिधि तो कोई हो ही कैसे सकता है ? कोई विधान-विशेषण धारासमा-का सदस्य बनता है। वह सजाई, शिक्षा तथा शासनके सम्बन्धमें अनुभवशून्य होता है। फिर उसके द्वारा इन विषयोंके सम्बन्धमें बनाये नियम किस तरह लाभदायक होंगे ? अतः प्रतिनिधियोंकी सरकार बही होती है जो सभी कार्योंको अयोग्यतापूर्वक करती है। निर्वाचनद्वारा जनताकी सामान्य इच्छाएँ एक व्यक्ति नहीं हो सकती। शक्तिका मद तो शासकमें आ ही जाता है।' अराजकतावादियोंके मतानुसार शासनतथा मनुष्य नेक होता है; परंतु पदपर पहुँचते ही वह बुरा हो जाता है। मनुष्य राजनीतिक होनेसे ही बुरा हो जाता है। गोम्पाही भीतुलसीदासजीरा भी कहना है कि अधिकार पाकर बिधे गर्न नहीं होता—

प्रभुः पादं बहि मर नही।

अराजकतावादियोंके मतानुसार राज्यके बिना भी मनुष्य स्वात्त, मोत्त, शोम्त, पदत्त है। जुनाही जुर्ने हारकर बिना राज्यके दवावके ही समा देता है। चोर भी आगमें समझौता करते ही हैं। कितने ही गेलोंमें पिलाही स्वयं निरम बनाते और उसका पालन करते हैं। इसी तरह राज्यके बिना भी श्रेष्ठतमक संस्थाओंद्वारा सब काम चल सकता है। साथ आक्रमणका भी सम्मता राज्यसेनाकी अदेश जनताकी सेवा अधिक अच्छा कर सकती है। अराजकतावादी दण्ड विधान एवं जेल आदिद्वारा भी सुधारने विवश नहीं करते।

क्रोपोट्किनके अनुसार 'जे० पाराण्ड और कायरताही सारक हैं।' वह स्वयं रुग्ण और फ्रान्सकी जेलोंमें रहा था। जेलोंके अपने अनुभव बतलाते हुए वह लिखता है कि "जेलोंमें आपेमें अधिक हत्यारे तथा चोर थे, जो अनेक बार जेलोंमें रह चुके थे। दण्डके भयमें प्राणी अराध नहीं करेगा, यह समझना सरल भ्रम है। एक अराधी अराध करते समय यही सोचता है कि यह दण्डसे अपने आपको बचा लेगा। किसी व्यक्तिसे पॉली देनेमें उसके बन्धु-बच्चे निराश्रित असहाय होकर समाजके लिये अधिक हानिकर सिद्ध हो सकते हैं। अराजकतावादियोंके अनुसार इतिहास बतलाता है कि राज्यने कभी भी उस आदर्शकी पूर्ति नहीं की। उसके द्वारा सदा ही दुःख एवं अन्यायको स्थायी बनानेका प्रयत्न किया गया है। राज्यकर्णधारोंके सदियोंके प्रचार द्वारा राज्य नितान्त आवश्यक वस्तु समझी जाने लगी है। जन्मसे यही सुनते, विद्यालयोंमें पढ़ते और पुस्तकों, लेखों और समाचार-पत्रोंमें राज्यकी आवश्यकताका वर्णन पढ़ते-पढ़ते मनुष्यके मस्तिष्कमें यह बात बैठ जाती है कि राज्य नितान्त आवश्यक संस्था है। कोई भी राजनीतिज्ञ यही कहता है कि 'मुझे अधिकार दीजिये तो मैं देशमें पी-दूधकी नदियाँ बहा दूँगा।' राज्यका अन्त हुए बिना इन पाखण्डोंकी समाप्ति नहीं हो सकती।

अराजकतावादियोंका अपना कार्यक्रम भी है। उनके मतानुसार 'क्रान्तिके पहले अराजकतावादकी शिक्षा होनी चाहिये। मनुष्य-समाज अराजकताकी ओर अप्रवृत्त हो रहा है। क्रोपोट्किन जीवशास्त्रज्ञ था। उसके अनुसार मनुष्य जातिने सहयोगद्वारा ही प्रगति की है, प्रतियोगिताद्वारा नहीं। सहयोगद्वारा ही मनुष्यने प्रकृतिपर विजय पायी है, सहयोगद्वारा ही प्राचीन मनुष्य जीवित रहते थे। आधुनिक युगमें भी सहयोगकी मात्रा बढ़ रही है, अतएव स्वेच्छात्मक संस्थाओंकी वृद्धि हो रही है। राज्यके कार्योंकी सीमा भी घट रही है। मनुष्य जितना सम्य होगा उतना ही सहयोगी होता है। सम्यताकी प्रगतिसे स्वेच्छात्मक संस्थाओंद्वारा राज्य-कार्य सीमित हो रहे हैं। अब थोड़े ही प्रयत्नसे राज्यका अन्त एव स्वेच्छात्मक संस्थाओंका युग आरम्भ होगा, यही अराजकतावादी युग है। वैज्ञानिक तर्कोंद्वारा जनताको अराजकताके पक्षमें कर लेना चाहिये। जनताके मस्तिष्कमें यह विचार कूट-कूटकर भर देना चाहिये कि अराजकतावादी युग अब बहुत ही निकटवर्ती है, जनता स्वागतके लिये तैयार रहे। यह अन्ध-विश्वास नहीं, किंतु वैज्ञानिक सत्य है। इसके लिये क्रान्ति आवश्यक है। अराजकतावादी समितियों तथा केन्द्रीय समितिके प्रयत्नसे यह क्रान्ति होगी। इनका भावी समाज साम्यवादी, स्वेच्छावादी और सहयोगवादी होगा। नागरिककी हैसियतसे राज्यसे, उत्पादककी हैसियतसे पूँजीवादसे और मनुष्यकी हैसियतसे शासनमात्रसे स्वतन्त्रता प्राप्त करना अराजकतावादका ध्येय है।

टेलिप्रिंटरोंके आधारपर समाचार प्रकाशित होते हैं, उनमें भी परस्पर पर्याप्त मतभेद दिखायी देता है। लड़ाईके दिनोंमें तो आँखों देखी घटनाओंसे भी विभिन्न एजेन्सियोंके समाचार-संकलनोंमें पर्याप्त पार्यवय दृष्टिगोचर होता है। उन्हें भी विभिन्न पत्र-प्रकाशक अपने-अपने दृष्टिकोणसे तोड़-मरोड़कर अपने उद्देश्यके उपयोगी बनाते हैं। सम्पादकीय टिप्पणियों एवं पर्यवेक्षकों, समालोचकोंकी विवेचनाओंके विभिन्न रूपोंमें ढलकर उन घटनाओंका सर्वथा ही रूपान्तर हो जाता है। उससे भी भिन्न भिन्न मतवादी अपना मत सिद्ध करनेका प्रयत्न करते हैं। सर सुन्दरलालकी 'भारतमें अंग्रेजी राज्य' पुस्तकमें इतिहासके तोड़-मरोड़ और मिथ्या मनगढ़ंत इतिहास-निर्माणके सम्बन्धमें बहुत कुछ कहा गया है। जर्मनीके बुद्धिमानोंने सुझाव दिया था कि 'संसारका इतिहास नये सिरेसे लिखा जाना चाहिये और उसका आरम्भ होना चाहिये जर्मनीके पर्वतों, नदियों, ग्रामों एवं नगरोंसे। उसमें जर्मन जातिकी धीरे गाथाओंका वर्णन होना चाहिये।' इंग्लैंडकी पार्लियामेंटमें अपने अनुकूल इतिहास गढ़नेके लिये मिथ्या पार्लियामेंटरी प्रस्ताव प्रस्तुत किये गये हैं। आर्योंका पश्चिमोत्तर एशियासे भिन्न देशोंमें जाकर आवास होना; उन्हींकी एक श्रेणीका भारतमें आना; ग्रीक, लैटिन, जेन्द आदि भाषाओंके समान ही सर्वभाषाओंकी जननी संस्कृत भाषाको सब भाषाओंकी बहन मानना और किसी अनुपलब्ध भाषाको ही सर्वभाषाओंकी जननी मानना; आर्यों-अनार्योंका भेद खड़ा करना आदि बहुत-सी भीषण ऐतिहासिक कल्पनाएँ जान-बूझकर गढ़ी गयी हैं। इस तरह जब सही इतिहास ही नहीं, तब उसके आधारपर किसी भी सिद्धान्तकी स्थिति कैसे हो सकती है ?

अराजकतावादी सिद्धान्त वस्तुतः अराजकताकी ही सृष्टि करेगा। जिसके कारण समाजमें मात्स्यन्याय फैलेगा और मनुष्य पशुप्राय हो जायगा। हाँ, यदि सभी सार्विक धर्मनिष्ठ जितेन्द्रिय तत्त्ववित् हो जायें तो अवश्य राज्य, राजा आदिके बिना भी कार्य चल सकता है। यह पीछे महाभारतके राजधर्मसे 'न वै राज्यं न राजासीत्' इत्यादिसे दिखलाया जा चुका है। जबतक यह स्थिति नहीं होती तबतक अराजकतावादसे सुख-दान्ति सर्वथा असम्भव हो जायगी। वाल्मीकि-रामायणके अयोध्याकाण्डके ६७ वें सर्गमें अराजकताकी दुरवस्थाका वर्णन किया गया है, जो नीचे दिया जा रहा है—

नाराजके जनपदे विष्णुमाली महास्वनः ।

अभिवर्पति पर्जन्यो महीं दिव्येन वारिणा ॥

नाराजके जनपदे बीजमुष्टिः प्रकीर्यते ।

नाराजके पितुः पुत्रो भार्या वा वर्तते वरो ॥

भराजके धर्म नास्ति नास्ति भार्याप्यराजके ।
 हृदमायाहितं चान्यत्कृतः सत्यमराजके ॥
 नाराजके जनपदे कारयन्ति सर्वा नराः ।
 उद्यानानि च रम्भाणि दृष्टाः पुण्यगृहाणि च ॥
 नाराजके जनपदे मञ्जरीला द्विजातयः ।
 सदाप्यम्बासते दाम्ता ब्राह्मणाः संशिनमताः ॥
 नाराजके जनपदे ब्रह्मनटनर्तकाः ।
 उन्मवाक्ष समाजाश्च धर्मेन्ते राष्ट्रवर्धनाः ॥
 नाराजके जनपदे सिद्धार्था व्यवहारिणः ।
 कथाभिरनुरज्यन्ते कथाशीलाः कथाप्रियैः ॥
 नाराजके जनपदे उद्यानानि समागताः ।
 सायाह्ने प्रीहितुं यान्ति कुमार्यो देमभूषिताः ॥
 नाराजके जनपदे धनवन्तः सुरक्षिताः ।
 दीरसे विवृतद्वाराः कृपिगोरक्षजोडिनः ॥
 नाराजके जनपदे धनिनो वृरगामिनः ।
 गच्छन्ति क्षेममम्बानं बहुपण्यसमाचिताः ॥
 नाराजके जनपदे चरयेकचरो धनी ।
 भावयन्नामनाऽऽमार्गं यत्रमायंगृहो मुनिः ॥
 नाराजके जनपदे योगश्रेमः प्रवर्तते ।
 न चाप्यराजके सेना शत्रून् विपहते युधि ॥
 नाराजके जनपदे नराः साधविशारदाः ।
 मन्त्रदन्तौषधिपुष्टे वनेषूपवनेषु च ॥
 यथा छत्रुरका गघो यथा चाप्यमृगं वनम् ।
 अगोपाला यथा गजवज्रा राष्ट्रमराजकम् ॥

समीक्षा राजनने भाग लेना सम्भव न होनेसे ही प्रतिनिधित्वी कल्पना करनी पड़ती है । प्रतिनिधि मुख्यतः भिन्न होता ही है; किन्तु वह मुख्यतः अंग्रेजित एवं निश्चित कार्यकारी होता है । अराजकतावदिके भी तो संसारके लिये प्रतिनिधि निश्चित करना पड़ता है, अतः धर्मनिष्पन्न राजा या धर्मनिष्पन्न जन-प्रतिनिधित्वी राजन अंग्रेजित ही है ।

तृतीय परिच्छेद

विकासवाद

प्राणिशास्त्र, शरीर-रचना

आजकल धर्म, संस्कृति, राजनीति, भाषाविज्ञान, इतिहास सभी क्षेत्रोंमें विकासवादका सिद्धान्त लागू किया जा रहा है। आधुनिक विज्ञान तथा जड़-मौक्तिकवाद एक प्रकारसे यही मूल हो रहा है। बहुत-से भारतीय विद्वान् भी इसे ही मानकर भारतीय विषयोंकी व्याख्या करते हैं। मार्क्सवादके सिद्धान्तोंका आधार भी बहुत कुछ विकासवाद ही है। अतः विकासवादका सिद्धान्त और उसके समर्थनमें जो तर्क रखे जाते हैं, उनपर भी विचार करना बहुत आवश्यक है।

डार्विनका मत

चार्ल्स डार्विन विकासवादके 'प्रवर्तक' माने जाते हैं। उन्होंने जहाजद्वारा यथासम्भव संसारभरकी यात्रा की। दूर-दूरके टापुओंमें जाकर विविध जातिके जन्तुओंका अवलोकन किया। एक-एक जातिके प्राणियोंमें उन्होंने अगणित भेद पाये। उन्हें इन भेदों, अन्तरोंसे आश्चर्य हुआ। इसीलिये मालथसके प्राणिसंख्या-वृद्धि-विचारको पढ़कर उन्होंने यह भी देखा कि 'जीवधारियोंकी संख्या १, २, ४, ८, १६ के हिसाबसे ज्यामितिक रेखागणितके अनुसार बढ़ रही है और खाद्यकी संख्या १, २, ३, ४ के क्रमसे अंकगणितके अनुसार बढ़ती है। लड़ाइयों, बीमारियों तथा अन्य विविध विप्लवोंद्वारा होनेवाले संहारोंसे ही जन-संख्या नियमित है (आजकल यह मत मान्य नहीं है)। डार्विनने यह निश्चित किया कि प्रतिद्वन्द्विता एवं संघर्ष स्वाभाविक है। इसमें जो योग्यतम होता है, वही बच सकता है। किसी कारण-विशिष्ट शारीरिक रचना एवं विशिष्ट शक्तिसे ही विशेष प्रदेशोंमें प्राणियोंकी प्राण बचानेकी सुविधा होती है। इस तरह जो विशेष निवास स्थानके योग्य शरीरवाले होते हैं, उन्हींकी संतानें भी बढ़ती हैं। औरोंकी जातियाँ या तो नष्ट हो जाती हैं अथवा सुविधाके अनुकूल कहीं अन्यत्र जाकर उन्हें प्राण बचाना पड़ता है। प्रकृति योग्यतमका चुनावकर उसकी ही रक्षा करती तथा औरोंकी उपेक्षा करती है। अतः ये नष्ट हो जाते हैं। डार्विनके मतानुसार प्रतिद्वन्द्विता प्राकृतिक, शाश्वत एवं सार्वत्रिक नियम है। प्राणियोंकी अभिवृद्धिसे यह स्पष्ट होता है कि यही जीवन-संग्रामका भी मूल है। बलवान् निर्बलोंको नष्ट करके अपनेको सुरक्षित रखते हैं, जिनमें अपने आपको परिस्थितिके अनुसार बना सकनेकी क्षमता होती है, उसीकी संतानवृद्धि भी चञ्चली है। इस जीवन-संघर्षसे विभिन्न गुणों, विभिन्न परिस्थितियोंके अनुसार भेद होते हैं और परमप्राप्त होनेसे ये और भी पुष्ट होते हैं। इसी अवस्थानुरूप परिवर्तनके

कारण ही विभिन्न जातियोंका प्राकट्य हुआ। यह भिन्न या स्वतन्त्र सृष्टि नहीं।'

इस तरह निरीक्षण, अनुमान एवं परीक्षणद्वारा डार्विनने विकास सिद्धान्त स्थापित किया। यात्राद्वारा अनेकविध प्राणियोंका निरीक्षण किया एवं प्राणि-संस्था-नृदिका सिद्धान्त देकर प्रतिद्वन्द्विता एवं उनमें योग्यतमके ही रक्षणका अनुमान किया। पशुओं उसने परीक्षा आरम्भ की। परीक्षामें धोड़े एवं भेड़ पालनेवाले लोग बहुतोंको छोटकर अपने मतलबके जानवरोंका संग्रह कर लेते हैं और उनमें इच्छानुरूप विभिन्नता उत्पन्न करते हैं। इसके अतिरिक्त, पशु-पक्षियोंकी बहुत-सी जो जातियाँ नष्ट हो गयीं उनका वर्तमान जातियोंसे बहुत कुछ सादृश्य उपलब्ध होता है। भेड़ इतना ही है कि पहली जातियाँ वर्तमान जातियों जैसी उत्तमताको प्राप्त नहीं हुई थीं। पृथ्वीकी वर्तमान जातियोंका सादृश्य भी तीसरा प्रमाण है। इससे निश्चय किया जाता है कि किमी समय छोटे जन्तुओंकी एक ही जाति रही होगी। उनके ही मूत्रम अडे या बीज जल, वायु आदिके प्रवाहसे समस्त भूमण्डलमें फैले। उन्होंने विकासक्रमसे वर्तमान जातियाँ निकलीं। विकासका चौथा एक यह भी कारण है कि 'गर्भावस्थामें सभी प्राणी एक-से ही देख पड़ते हैं। अनेक जन्तुओंमें कितनी ही आरम्भिक इन्द्रियाँ गर्भावस्थामें पायी जाती हैं, जिनका पूर्ण विकास नहीं होता। इसमें भी प्राकृतिक चुनाव एवं योग्यतम रक्षाका सिद्धान्त सिद्ध होता है।' फिर भी डार्विनने यह माना कि 'मेरी यह कल्पना तभी सिद्धान्तित होगी, जब चिरकाल बीतनेपर भी वैज्ञानिक परीक्षामें इसके विरुद्ध कोई बात न मिले।'

अध्यात्मवादी सिद्धान्तकी दृष्टिसे डार्विनकी इन कल्पनामें कोई अपूर्व बात नहीं। वेदान्तियोंका ब्रह्म, साक्ष्योंकी प्रकृति अनन्त प्रपञ्चका भण्डार है। उसमें शक्तिरूपसे सभी वस्तुएँ रहती हैं। प्रथम कारणावस्थामें कार्य-शक्तियाँ अव्यक्त रहती हैं, क्रमेण सहकारी मापेक्ष होकर व्यक्त होती हैं। धरतीमें ही अनगिनत बीज रहते हैं। विशिष्ट जल वायुके योगसे अंकुरित, पुष्पित, परिणत होनेपर उनके भेद दृष्टिगोचर होते हैं। मिट्टीके विभिन्न वर्तनों, सुवर्णके अनेक भूषणोंकी कारणावस्था तो एक-ही होती है। सहकारी मिलनेपर कुलाल एवं सुवर्णकारके इच्छानुसार कार्यावस्थामें उनके अनेक रूप व्यक्त होते हैं। साक्ष्य-वैरूप्य ही तो जगत्की विचित्रताका रूप है। नैयायिकोंने भी पदार्थोंके साधर्म्य-वैधर्म्यका विश्लेषण किया है। एक-एक अवान्तर कारणावस्था या मूल कारणावस्थासे भिन्न-भिन्न चेतनाचेतन वस्तुओंका विकास या प्रादुर्भाव हुआ है। ये सब बातें अध्यात्मवादमें हजम हो जाती हैं। सपर्यं भी प्राणियोंमें दृष्ट ही है। कई लोगोंने यह भी दृष्टान्त रखा है कि एक पात्रमें एक सेर किरामिस या मुनका रख दें तो कुछ दिनोंमें उसमें एक दंगके फीट उत्पन्न हो जाते हैं।

भी जड़तत्त्व नियमित क्रमिक विकास करनेमें सर्वथा ही असमर्थ टहरते हैं। लोकमें विकासकी नियमित योजनाका निर्माण एवं उसका संचालन चेतनोंद्वारा ही होता है। अतः प्राकृतिक विकासके प्रोग्राममें चेतन ईश्वरका हाथ होना अनिवार्य है। अतएव प्रायः संसारका मूल कुछ रहस्यमय या अप्रमेय है। उसका सम्पूर्णरूपमें कोई भी वर्णन नहीं कर सकता, ऐसा विकासवादी भी मानते हैं।

इन लोगोंका कहना है कि 'दिक्, काल, द्रव्य, धृति, शक्ति, चित्त, आत्मा, परमात्मा आदि प्रत्यय हैं। उनका मूल एवं स्वभाव दुर्बोध एवं अनिर्वाचनीय है।' अवश्य ही केवल प्रत्यक्ष प्रामाण्यवादीके लिये उक्त वस्तुओंका निर्णय कठिन है, परंतु अनुमान, आगम आदि द्वारा तो कोई भी वस्तु अश्रेय नहीं है। हर्बर्ट स्पेंसर तो सभी मनोका आधार प्रत्यक्ष ही मानता था। इसलिये उसके मतानुसार 'न कोई मत अत्यन्त सत्य है, न अत्यन्त असत्य ही। अतः सभी मतोंका सामान्यतया ग्रहण करना ठीक है।' इसी आधारपर वह उक्त पदार्थोंको 'अश्रेय' मानता है। उसके मतानुसार विवेक वस्तुओंको सामान्यमें और सामान्यको पुनः उच्च सामान्यमें ले आना चाहिये। अन्तमें उग पगगतामें ही स्थिरता होती चाहिये। जिनका विनीम अन्तर्भाव नहीं होता, उसे 'अनिर्वाचनीय' कहा जाता है। उसके मतानुसार 'ज्ञान सम्बन्ध ग्रहण-स्वरूप होता है, अतः एक वस्तु का वस्तुस्वरूपमें भेद सादृश्यादिके बिना नहीं हो सकता। अप्रमेयमें भेद-सादृश्य आदिवा ग्रहण होना असम्भव है।' स्पेंसरके मतानुसार 'ईश्वरका स्वरूप क्या है यह नहीं जाना जा सकता। किंतु सत्ता मानी जाती है। सम्बन्ध ग्रहण साधन-बोध ईश्वरमें नहीं पहुँचता, अतः सम्बन्धातीत अप्रमेय कारणशक्ति मान्य होनी चाहिये।'

परन्तु: स्पेंसरके इस तर्कमें तो किसी भी वस्तुका बोध नहीं हो सकता, क्योंकि एक वस्तुसे बिना सभी वस्तुओंमें उसका किसी न किसी दृग्गोचर सम्बन्ध रहता ही है। फिर एक अत्यन्त व्यक्ति को सब वस्तुओंका ज्ञान सम्भव नहीं और न सबके साथ उसके सम्बन्धका ही ज्ञान हो सकता है। इस तरह सभी ज्ञान असाध्य ही टहरेंगे। अतः अद्वैतकारक, निःप्रकारक होने ही प्रकारके ज्ञान होने हैं।' यही सिद्धान्त मानना पड़ेगा। भले ही द्रव्यका गुण श्रित्वा-सामान्यस्वरूपमें ही ग्रहण हो, फिर भी वस्तुस्वरूपका भी ग्रहण होना ही है। रूप, सादृश्य आदि पदार्थोंका स्वरूप-ज्ञान भी होना है। एतद्वत् ईश्वर, काल आदि भी अप्रमेय, अश्रेय नहीं बने जा सकते। हॉ. मर्रेल्ल, सांख्य दार्शनिकों से भी नहीं हो सकता; क्योंकि एक ही स्वयं-ज्ञान और स्वयं-ज्ञान होने नहीं हो सकता। ऐसा होनेमें कर्म-कर्तृविरोध होता है। यही कर्तृ-अकर्तृ विरोध ब्रह्म नहीं बन सकता। इसका भी इस विधि अन्त-मन्त-मन्त ही फिर उसका ज्ञान

और फिर उसका भी द्रष्टा ढूँढ़ना पड़ेगा। इस तरह अनवस्था-प्रसङ्ग होगा। सर्वद्रष्टा जिससे दृश्य होगा उसका द्रष्टा नहीं हो सकेगा; क्योंकि कोई भी दृश्य अपने द्रष्टाका द्रष्टा नहीं हो सकता। ऐसी स्थितिमें उसको सर्वद्रष्टा नहीं कहा जा सकता। अतः प्रमाण व्यापारसे अज्ञाननिवृत्ति तथा स्वप्रकाशरूपसे आत्माका बोध मानना उचित है। इसी तरह प्रत्यक्ष, अनुमान, आगमादि प्रमाणों के आधारपर काल आदिका भी ज्ञान होता ही है। कुछ भी हो, अज्ञेयरूपसे भी तो विद्यमान वस्तुका एक ज्ञान मानना पड़ता है। इसीलिये स्पेंसर आत्मा-अनात्मा, जड़-चेतनको शक्तिका ही रूपान्तर मानता है। परंतु विचार करनेपर यह भी सत्य नहीं ठहरता। आत्मा तो मूल पदार्थ है, शक्ति उसका अंश है। जैसे बर्फ में दाहिका शक्ति होती है, वैसे ही आत्मामें प्रपञ्चोत्पादिनी शक्ति मान्य होती है। सांख्य-मतानुसार भी आत्मा एक स्वतन्त्र पदार्थ माना जाता है।

स्पेंसरके मतानुसार 'शक्तिकी सार्वकालिक सत्ता ही मूल परमार्थ है। उसीसे द्रव्यकी अनन्तरता, गतिका सत्तरय, शक्तियोंके सम्बन्धकी नित्यता अर्थात् नियमोंकी एकरूपता, शारीरिक, मानसिक, सामाजिक शक्तियोंका परिणाम एवं तुल्यपरिवर्तिता, गतिका दिग्नियम अर्थात् उसकी अल्पतमावरोध, रेखानुसारिता, गुरुत्वाकर्षणानुसारिता, इन दोनोंका योग और गतिका अविच्छिन्न प्रवाह आदि निकलते हैं। उसी शक्तिके नियम सब प्रमेय पदार्थोंमें लगे हुए हैं। इन नियमोंमें सबसे व्यापी नियम विकासका नियम है। इसके अनुसार द्रव्यका सदा ही आन्तर परिवर्तन होता रहता है। संसारका प्रत्येक अवयव और समस्त संसार सदा ही 'विकास' एवं 'विच्छेद' इन दो व्यापारोंमें लगा है। विकासव्यवस्थामें द्रव्यका संधीभाव और विच्छेदावस्थामें शिथिलीभाव होता है।' यस्तुतः यह अंश सांख्योंके मतसे मिलता-जुलता है। वे भी प्रकृतिको ही आत्म-भिन्न सब व्यक्त प्रपञ्चका मूल मानते हैं। 'चलच्च गुणवृत्तम्' के अनुसार व्यक्त-अव्यक्त सभीको गतिशील मानते हैं—

क्षणपरिणामिनो हि भावा ऋते चितिशक्तेः।

चितिशक्तिको छोड़कर सभी भावोंको वे क्षणपरिणामी मानते हैं। उनके अगमचेतन व्यापक पुंरूप स्वतन्त्र माने जाते हैं। सांख्यके सदाशक्त ही द्रव्यमिश्रण इस मतमें भी होता है। सांख्यानुसार सत्का विनाश एवं अमूर्त्ती उत्पत्ति नहीं होती। केवल अवयवोंके संधीभावसे आविर्भाव या विनाश होता है एवं अमय विच्छेदसे तिरोभाव होनेसे ही नाशका व्यवहार होता है। प्रकृतिके स्मारका उसके परिणामोंमें अनुवृत्त होना भी उन्हें मान्य है। प्रकृति गुण-दुःख-मोहात्मक है, अचेतन है। इसीलिये उसका परिणाम प्रपञ्च भी गुण-दुःख-मोहात्मक एवं अचेतन है।

सर्वेसर इन विकासकी तीन भेगियाँ मानता है—(१) 'गनिका केन्द्रत्व होना, जैसा कि बादलोंके इकट्ठा होनेमें प्रारम्भिक बदलीका और कीटाणुओंके जीवन-केन्द्रोंमें देखा जाता है । (२) भेदीकरण—मूल्का बहिराग्रेटने अलग होकर उसमें आन्तरिक भेद होना और (३) स्फीकरण—अर्थात् भेदोंका निश्चितरूप एवं आरम्भमें सम्मिश्रित होकर एक मुख्यस्थित पूर्णरूप धारण करना । विनाश और विच्छेदका भेद यही है कि विकासमें भेदके साथ संगठन है और विच्छेदमें संगठनका अभाव है । विनाशकी गति अनिश्चित सम्बन्ध और व्यवस्थारहित एकरूपतासे निश्चित सम्बन्ध और व्यवस्थापूर्ण अनेकरूपताकी ओर होती है । उदाहरणार्थ निम्नभेगीके जीवोंमें विशेष इन्द्रियभेद नहीं होता, कहीं-कहीं लिङ्गभेद भी नहीं होता । एक (स्पर्श) इन्द्रियसे ही सब इन्द्रियोंका कार्य चलता है । परन्तु जैसे-जैसे अन्तु विकासकी भेगीमें बढ़ते जाते हैं, वैसे-वैसे उनमें इन्द्रियभेद बढ़ता जाता है और साथ ही विभिन्न इन्द्रियोंमें सम्बन्ध भी स्थापित होता जाता है । मनुष्यमें सब इन्द्रियाँ स्पष्ट होती हैं और सभी अपने-अपने सम्बन्धसे मनुष्य-शरीरकी रक्षा एवं वृद्धिमें योग देती हैं ।' सर्वेसरके मतानुसार 'विकासका यह नियम सभी विषयोंमें लागता है ।' सांख्यानसार कारणगत प्रकाश, हलचल एवं अवग्रह आदि गुणोंके अज्ञातभावस्वरूप वैषम्यके अनन्तर ही तिरोभावक आवरणसे बहिर्भूत होकर कार्यकी स्पष्टता होती है । धीम और मृगिण्डके विघटनपूर्वक अङ्गुर एवं घटादिके आविर्भावानुसार संगठनक्रियासे ही अङ्गुर एवं घटकी अभिव्यक्ति होती है । अनेकता एवं व्यवस्था भी सांख्यानसार घटके समान अभिव्यक्त ही होती है । अपूर्वकी उत्पत्ति नहीं होती । चेतना एवं इन्द्रियाँ भी विद्यमान ही थीं, केवल उनकी अभिव्यक्ति ही होती है । अभिव्यक्तिमें ही क्रम मान्य है । अन्यन्त अविद्यमानका बानूसे तेलके समान कभी भी आविर्भाव नहीं होता । उसी तरह सत्का नाश भी नहीं होता ।

विकासमें भूतपदार्थका एकीकरण और गतिका वितरण होता है । विच्छेदमें गतिका तिरोभाव और भूत पदार्थका अनेकीकरण या वितरण होता है । यह विकास और विच्छेदका नियम विश्वके लिये एक साथ ही प्रयुक्त नहीं होता, किन्तु एक भागमें विकास तो दूसरे भागमें विच्छेदका आरम्भ होता है ।' सांख्यमतानुसार 'गति तो हर समय ही रहती है, किन्तु एक कारणमें अनेक कार्य सुगम नहीं हो सकते । अतः कार्यान्तरके आविर्भावके लिये प्रथम कार्यका तिरोभाव आवश्यक होता है, जैसा कि घटके आविर्भावके लिये पिण्डावस्थाका तिरोभाव अपेक्षित होता है ।' इसीलिये, विकास-विच्छेदका क्रम भी संगत हो जाता है । सर्वेसरने जीवशास्त्रका तत्त्व बतलाते हुए कहा है कि 'आन्तर सम्बन्धोंके

चिदंश ही 'संविद्' शब्दमें कहा जाता है और उच्च वेदान्त-सिद्धान्तानुसार तो अव्यञ्ज, अनन्त बोधस्वरूप ब्रह्मात्मा ही मननीयतत्त्वविशिष्ट होकर मनस्तत्त्वस्वरूपमें विवर्तित होता है। अव्यञ्ज बोध ब्रह्म एवं साक्षीस्वरूप आत्माका अंशभूतमे जो भी ज्ञान होता है, वह प्रमाणके द्वारा प्रमात्मक होता है और सदोप प्रमाणोंमें प्रमात्मक ज्ञान होते हैं।

दूसरेके मतानुसार ब्राह्मणशरीरके द्वारा स्नायु-तन्तुओंपर आघात होता है। उसमें ज्ञान उत्पन्न होता है। चित्त एवं शरीर दोनों ही अप्रमेयके रूपान्तर हैं। सन्निकृते एकीभाष और विभागका प्रगहरूप चित्त है। इसके अनुसार वास्तविक सत्ताके अस्तित्वका ज्ञान उसके दृश्योंद्वारा होता है। यह दृश्य उसकी प्रतिलिपि नहीं, किंतु उसके समान है। जैसे वणोंका सकेत लिपिद्वारा होता है, उच्चरित एवं लिखित शब्दोंमें समानता नहीं होती। येमे ही वास्तविक सत्ता तथा उसके दृश्योंमें समानता नहीं है। यही 'रूपान्तरित मद्भास' है। यन्त्रवादमें बाहरी सत्ताको माना जाता है। इस विषयमें विचार करनेमें विदित होता है कि यह व्यावहारिक सत्ता ही पारमार्थिक सत्तात्मक नहीं जानी है। व्यवहारशालमें जिनका पात्र न हो, वह व्यावहारिक सत्ता है। अत्यन्तबाध्य यन्त्र ही पारमार्थिक सत्तावाची होती है।

जी० एच० स्प्रू० विकासवादके सिद्धान्तको मानना हुआ भी रूपान्तरित यन्त्रवादका विशेष करता है। उसका कहना है कि 'जो अनुभूतिमें आनेवाला है, वही सत्य और वास्तविक है। उसे समेत मानकर उसके अनिश्चित वास्तविक सत्ताकी खोज करना मानो गैरज्ञानीके पीछे गैरज्ञानीही खोज करना है।' यह निराशा है कि यदि रूपान्तरितवादका भ्रम दूर करना है तो मेरा युक्तियुक्त यन्त्रवाद बुद्धिके भ्रमको दूर करता है। निद्रा, मग्न, मूर्छा, मृत्यु आदिको देखकर प्राचीन मनुष्योंका ऐसा विश्वास हुआ कि चित्त कोई शरीरमें भित्त करता है। मरनेके बाद यह चित्त या आत्मा कहीं रहता है, ऐसा विश्वास रखकर ही लोग जादू, प्रायश्चित्त तथा रिशुद्धि आदि करते थे। जैसे अन्य विषयोंमें विश्वास हुआ, वैसे ही धर्मके सम्बन्धमें भी विकृत हुआ। वेद-विद्याकी कल्पना ही परित्यक्त होकर देवताओंकी कल्पना बनी और देवताओंकी कल्पना ईश्वरकी कल्पना बनी। यही अब अप्रमेय कल्पनाके रूपमें स्थित हुई है।

उपर्युक्त विचार भी अनुगत हैं; क्योंकि शरीरविरहित आत्माका अस्तित्व, जन्म, मरण, सुखनिशी व्यावृत्ति एवं सन्तुष्टि अनुभूति आदिमें निद्रा होता है। आत्मा एवं परमेश्वरका निर्धार प्रामाणिक है, कल्पना नहीं। इसपर अपने विचार बिना लज्जा। पर्यन्त सुखके आनन्दपर आत्माका निर्धार होता है। जिसमें अधिक सुख हो, वही आत्मा भेद है। यदि सुख कम मिले

तो आचार बुरा है। स्वार्थ, परार्थ दोनों पृथक् होनेके कारण अनर्थक हैं। दोनोंमें मेल होनेसे आचारकी उन्नति होती है। स्वार्थसे एवं परार्थसे स्वार्थ साधन होता है। सर्वप्रथम स्वार्थप्रयुक्त होता है; फिर प्रत्येकका स्वार्थ परस्पर अधीन देखकर मनुष्य प्रेममय जी पसंद करते हैं। सामाजिक आचारोंमें न्याय और उपकार मुख्य हैं। प्रत्येक व्यक्ति दूसरेके स्वातन्त्र्यका विरोध न कर जितना और जो चाहे कर सकता है यही न्यायका नियम है।

सैंसरके मतानुसार 'समाज और व्यक्तिका अन्वयवाच्यबीभाष है। अवयव अवयवीसे पृथक् नहीं हो सकता। जो कार्य समाजके लाभका है, उससे व्यक्ति का भी लाभ होता है। जिन कार्यसे समाजको हानि होती है, उससे व्यक्तिकी भी हानि होती है, यही परार्थका आधार है। परस्पर विरोधके कारण समाजमें राज्य-शासनकी आवश्यकता पड़ी। प्रजामें परस्पर आन्तर भेदको बचाना, प्रजाकी बाहरी शत्रुओंसे रक्षा करना राज्यका कार्य है।' व्यक्तिके कार्योंमें राज्यका हस्तक्षेप उसे अमान्य है।

सापेक्षतावादी हेमिस्टनका कहना है कि 'हमारी मानसिक शक्तियोंसे ही सब ज्ञान होते हैं, निरपेक्ष ज्ञान नहीं होता।' परंतु निरपेक्ष पदार्थ भी असम्भव या असत् नहीं। केवल हृदय ही प्राणीको दिखायी पड़ते हैं। वे द्रष्टाकी अपेक्षा रहते हैं। यह हृदय, यह गुण, अवश्य किसी पदार्थके दृश्य होंगे, परंतु वह पदार्थ अशेय रहता है। हृदय शृंखलाकी भिन्नतासे मूल द्रव्यमें भेद भी समझा जा सकता है।

डीन मैन्सलका कहना है कि 'दार्शनिकोंके निश्चित ज्ञानतक न पहुँचनेके आधारपर ही धर्मकी पुष्टि की गयी है।' बुद्धिवादी लोग धर्ममें जो कठिनाइयाँ देखते हैं वही तो विज्ञानमें भी कठिनाइयाँ हैं। फिर धर्ममें ही आपत्ति क्यों उठायी जाय? जब एक और अनेकके दुर्भेद्य रहस्यके आगे दार्शनिक मूक हैं और सभी चीजोंकी उत्पत्ति का रहस्य नहीं जान सकते, तब ईश्वरकृत अद्भुत चमत्कारोंको न समझ पाना तो सर्वथा स्वाभाविक है।

इन्गल्सके मतानुसार 'अपनी रुचि एवं इच्छाओंको सत्यके निर्गममें विलुप्त न्याय न देना चाहिये। स्वर्ग, अमरत्व आदि यद्यपि इच्छाओंके अनुकूल हैं; तपस्वि जलतट वैज्ञानिक प्रत्यक्ष प्रमाण न मिले, तबतक उनपर विश्वास नहीं करना चाहिये। प्रयोगात्मक ज्ञानमें जो टीक उतरे, वही सत्य है। अनुमानमात्र पर्याप्त नहीं है। जो बातें अनुभवमें नहीं आती, उनके सम्बन्धमें वैज्ञानिकको श्रुत रहना चाहिये।' वैज्ञानिक

लोग जो एक मूल द्रव्यको सबका कारण मान लेते हैं, यह अपने अधिकारमें आगे जाना है। यद्यपि उन्होंने प्रत्ययवादियोंके संवित्को बड़ा महत्व दिया है, फिर भी ये कहते हैं कि 'भूतवादकी कल्पना अधिक घट सकती है।' इस तरह ये संवित्का आधार भी मानते हैं और यह भी कहते हैं कि 'संवित्के बाहर कोई वस्तु नहीं हो सकती।' इस तरह भूत या आत्माके सम्बन्धमें हमके समान यह भी अज्ञेयवादी हैं। इनका कहना है कि 'भौतिकवादके सम्बन्धमें जहाँतक व्याख्या हो, ठीक ही है। परन्तु हमें तो व्यवहारके लिये प्राकृतिक नियमोंका ज्ञान भी पर्याप्त है।' हमें आम खानेसे काम है, पेड़ गिननेसे क्या लाभ ! अज्ञेय पदार्थ एक हो या अनेक, इसके बारेमें कुछ निश्चय कहा नहीं जा सकता। कर्तव्यके सम्बन्धमें उसका कहना है कि 'हमें प्रकृतिसे ऊँचे उठना चाहिये, उसका अनुकरण नहीं करना चाहिये।'

कबीरोंके अनुसार सर्व मानसद्रव्य ही सर्वत्र ससारमें फैला है। यही द्रव्यविकासद्वारा ऐन्द्रियक शरीरोंमें इकट्ठा होकर चेतना हो जाता है। मेरे मनसे भिन्न अन्य मनके द्वारा भी जो वस्तु उपलब्ध होती है, यही वस्तु ही वस्तुता है। विलयन सीढ़ी कहना है कि 'मनुष्यजाति एक व्यक्ति है। यह पूर्णताकी ओर जा रही है, यही ईश्वर है।' विकासवादियोंके मतानुसार 'विकासकी पराकाष्ठामें जब मनुष्यमें सर्वजना, सर्वशक्तिमत्ता होगी, तभी ईश्वर-कल्याणकी बात पूरी होगी।'

कहना न होगा कि 'इन जट्टादियोंकी कल्पनाओंमें भी परस्पर मद्दान मतभेद है।' अनेकों ऐसे पदार्थोंको 'अज्ञेय' कहकर ही ये सतोर कर लेते हैं। चीन वैज्ञानिकके अनुसार 'जर भूतद्रव्यके ही समझनेमें वैज्ञानिकोंकी कठिनाई है, तब आध्यात्मिक द्रव्यमें कठिनाई होनेमात्रमें उसमें अविद्यान क्यों भ्रिया जाय ! जर इति पदार्थके अन्तिमके लिये प्रमाण अस्तित्व होता है, तब उसके अभावके लिये भी तो प्रमाण चाहिये ही। वर तो निश्चित ही है कि आधिभौतिक शास्त्र भी एक अत्यन्त प्रकृतिको किमी न किमी नाममें स्वीकार करते हैं और उगीने अनेक प्रकारकी सृष्टि मानते हैं।'

इस सम्बन्धमें लोकमन्त्रालयके 'पॉपुलर साइन्स' में लिखा है—'देखो विश्वको पहेली' (Riddle of the universe) के अनुसार आधुनिक पदार्थ विज्ञानशास्त्रीकी दृष्टिमें बाईके कोरें भी गुण कणके बाहरके गुणोंमें उगन्न नहीं होते। जब बाह्यकी कार्यका स्वल्प प्रत्यक्ष होता है, तब उन कार्यमें रहनेवाले द्रव्य एवं कर्मलक्षिका कुछ भी नष्ट नहीं होता। द्रव्यकी भिन्न भिन्न अवस्थाओंमें द्रव्य और कर्मलक्षिके जोड़कर ब्रह्म ही करे

एक-सा ही रहता है। न वह घटता है न बढ़ता है। यह बात प्रत्यक्ष प्रयोगसे सिद्ध है। 'नास्तो विद्यते भावः' (गीता २।१६) का ठीक यही अर्थ है। प्रथम अर्वाचीन रसायनशास्त्रज्ञ प्रपञ्च सृष्टिके ९२ मूलतत्त्व मानते थे। परंतु अब उन्होंने यह माना कि 'यह मूलतत्त्व स्वयंसिद्ध नहीं। इनकी जड़में कोई एक ही तत्व है, उसीसे सूर्य, चन्द्र, तारागण, पृथ्वी आदि सृष्टि उत्पन्न हुई है। उस एक पदार्थको सांख्यानुसार 'प्रकृति' कहा जाता है। 'इन्द्रियोंके अगोचर, अव्यक्त, सूक्ष्म, अखण्डित एक ही निरवयव मूल द्रव्यसे व्यक्तकी सृष्टि होती है' इस सांख्यमतको ही पाश्चात्य भौतिकवादी भी मान गये हैं। हाँ, वे यह भी कहते हैं कि 'इस मूल द्रव्यकी शक्तिका क्रमशः विकास हो रहा है। पूर्वोक्त क्रम छोड़कर अचानक निरर्थक कुछ भी निर्माण नहीं होता।' इसी मतको 'उत्क्रान्तिवाद' या 'विकासवाद' कहा जाता है। तदनुसार सूर्यमालामें पहले कुछ एक ही सूक्ष्म द्रव्य था, उसकी गति अथवा उष्णताका परिमाण घटता गया। तब उक्त द्रव्यका अधिकाधिक सङ्कोच होने लगा और पृथ्वीसमेत सब प्रद क्रमशः उत्पन्न हुए। अन्तमें जो शेष अंश बचा, वही सूर्य है। पृथ्वीका भी सूर्यके सदृश पहले एक उष्ण गोला था। ज्यों-ज्यों उष्णता कम होती गयी, त्यों-त्यों मूल द्रव्योंमेंसे ही कुछ द्रव्य पतले और कुछ घने हो गये। इस प्रकार पृथ्वीके ऊपरका भाग हवा और पानी तथा उसके नीचेका पृथ्वीका जड़ गोला, ये तीन पदार्थ बन गये। इन तीनोंके मिश्रण अथवा संयोगसे सब सजीव एवं निर्जीव सृष्टि उत्पन्न हुई। डार्विन आदिकोंके अनुसार 'छोटे कीड़ोंमें ही विकास होने लगे मनुष्य बन गया।' यह पीछे कहा जा चुका है कि 'इन लोगोंने चेतनाको भी जड़का ही परिणाम माना है।' परंतु कॉन्ट आदिका कथन है कि 'सृष्टिका ज्ञान आत्माके एकीकरण व्यापारका फल है। इसलिये आत्माको स्वतन्त्र पदार्थ मानना ही चाहिये।' बाइबल-सृष्टिके ज्ञान आत्माको स्वयं भी बाइबल-सृष्टिका एक भाग मानना वैसा ही अशुद्ध है, जैसा कि क्रिमीका अपने कंधेपर स्वयं ही बैठ सकता। मार्क्सोंके मत्व, रज, तमके स्थानमें भौतिकवादी गति, उष्णता और आकर्षणशक्ति मानते हैं। पदार्थ एक होनेपर भी उसमें गुणभेदके बिना भिन्न सृष्टि उत्पन्न नहीं हो सकती, अतः उस प्रकृतिमें मत्व, रज, तम गुण माने जाते हैं।

इसका कहना है कि 'मन, बुद्धि, आत्मा आदि शरीरके ही घर्म हैं। अतएव जब मनुष्यका मस्तिष्क सिगढ़ जाता है, तब उसकी स्मरण शक्ति नष्ट हो जाती है और वह पागल हो जाता है। गिरावर चोट लगनेमें जब मस्तिष्कका कोई भाग सिगढ़ जाता है, तब भी मानसिक शक्ति नष्ट हो जाती है। मस्तिष्कके साथ ही मनोधर्म और आत्मा भी शक्तिमत् है। इस दृष्टिमें फिर केवल जड़

अव्यक्त ही रह जाता है। मूल प्रकृतिकी शक्ति ही धीरे-धीरे बढ़ती जाती है। उसमें चैतन्य या आत्माका स्वरूप व्यक्त होता है।' सत्कार्यवादके समान ही इस प्रकृतिके भी कुछ नियम हैं। उन्हीं नियमोंके अनुसार जड़ जगत् और मनुष्य भी उत्पन्न होते हैं। प्रकृति जैसा करती है वैसा ही सबको करना पड़ता है। अगर एक बागमार है, सब प्राणी उसके कैदी हैं और पदार्थोंके गुणधर्म ही देहियों हैं। उनका मोड़ना अमम्व है। इसीलिए, हेक्लके मतानुसार 'एक अव्यक्त प्रकृति ही सब कुछ है।' यही उगका 'खड़ादेतवाद' है। सांख्यमता नुसार 'प्रकृतिका बाग जड़ प्रारब्ध ही है, चेतन प्रकृतिमें भिन्न है।'

जड़ सामग्रीमें ही सब वस्तुओंकी उत्पत्ति हो जाती है, ऐसा नहीं कहा जा सकता। सांख्यशास्त्री भी व्यक्त, व्यापक, अलग, चेतन, आत्मा और प्रकृतिके समन्वयमें ही सृष्टिप्रारब्ध मानते हैं। इसी सम्बन्धमें सांख्योका 'पशु-अंगम्याप' प्रसिद्ध है। जैसे पशु चल नहीं सकता और अंधा देख नहीं सकता, दोनोंका जब मेल होता है, पशुको कंधेपर चढ़ाकर जब अंधेके घेर और पशुके आँखोंका सहयोग मिलता है, तब गमनादि क्रिया सम्पन्न होती है। वैसे ही अंधके तुल्य अचेतन प्रकृति और पशुके तुल्य गति-शक्तिरहित चेतन पुरुष, इन दोनोंके सम्बन्धमें सृष्टि-प्रपञ्च चलता है। व्यवहारमें अचेतन रखादिकी प्रकृति चेतन अद्वयके आधारपर ही होती है। यान्त्रिक प्रकृतियोंके भी मूलमें अंगोजक होता है। एकचित्त सामग्री कर्त्ता नहीं बन जाती। संघात या समुदायभावमें कर्तृत्व नहीं हो सकता। क्षेत्रज्ञपी कारन्त्यतेमें मनुष्य बुद्धि, मन आदि नौकरोंसे काम करानेवाला बौन है? एकचित्त सामग्रियों भी विलग न हो जायें, एतदर्थ उन्हें धागासे बाँधना भी पड़ता है, अन्यथा वे कभी भी अलग हो जायेंगी, अतः कोई नियामक चेतन परमावश्यक है। यह भी नहीं कहा जा सकता कि 'मनुष्यपका गुण चैतन्य है', क्योंकि जिसमें जो वस्तु असत् है, वह कभी भी सत् नहीं हो सकती - 'भासतो विद्यते भावः' फिर भी समुच्चयोरपन्न गुणकी अपेक्षा भौतिकवादी समुच्चयों ही चेतन आत्मा मानते हैं। परंतु जब अग्निके बदले लकड़ी, त्रिभुजके स्थानपर भेज और आकर्षणशक्तिके बदले पृथ्वी आदि नहीं ग्रहण किये जाते, तब यह क्यों न माना जाय कि देहादि संघातका, मन, बुद्धि आदिका ध्यवस्थापूर्वक काम चालना रहे, एतदर्थ संघातसे भिन्न किसी शक्तिका अंगीकार करना आवश्यक है। भले ही उग शक्तिका अधिष्ठान अगम्य हो, परंतु उतका अपलाय नहीं किया जा सकता। 'संघातका ज्ञान स्वयं संघात ही कर लेता है।' यह कहना तो सर्वथा असङ्गत ही है। अतः संघात जिसके लिये प्रवृत्त होता है, जो संघातका शाता या प्रवर्तक होता है, उसे मानना आवश्यक है।

कॉन्टका कहना है कि 'बुद्धिके व्यापारोंका सूक्ष्म निरीक्षण करनेपर मान्य होता है कि मन, बुद्धि, अहङ्कार, चेतना ये सभी शरीर-क्षेत्रके गुण हैं। उनका प्रयत्नक आत्मा इनसे भिन्न स्वतन्त्र और इनसे परे है। किसी भी जीवशास्त्रज्ञ तक या विज्ञान अथवा यान्त्रिक साधनोंसे इसके विरुद्ध कोई प्रमाण नहीं मिलता। विकासवादी अधिक-से-अधिक आत्मा या परमेश्वरको अज्ञेय कहते हैं। वैज्ञानिक शास्त्रमें भी समाज सम्बन्धन श्रुतम्भरा प्रश्नके बिना सर्वसाधारणके लिये आत्मा अज्ञेय कहा गया है। दृश्यका प्रकाश द्रष्टासे होता है। दृश्यसे द्रष्टाका प्रकाश ना होता। इसीलिये देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धि, अहङ्कार आदि सभी प्रपञ्चका भास सर्वद्रष्टा आत्मा है। इन दृश्योंके द्वारा उसका प्रकाश नहीं हो सकता, इसीलिए उसे अदृश्य, अग्राह्य, अचिन्त्य, अध्यारदेश्य माना जाता है। फिर भी यही सत्त्व अधिष्ठान एवं सत्यका भासक, स्वयंप्रकाश है। अतः उसके सम्बन्धमें संशय भ्रम एवं अज्ञान हो ही नहीं सकते; क्योंकि जिसके द्वारा संशय, भ्रम तथा अज्ञानका भी भास होता है, उसकी सत्ताका अपलाप कौन कर सकता है ?—

येनेदं सर्वं विजानते तं केन विजानीयात् ।

(बृहदा० उप० २।४।१४)

—अर्थात् जिसके द्वारा सब वस्तुओंको जाना जाता है, उसे किससे जाना जाय। नियमपूर्वक प्रकृतिके लिये ही प्रकृतिका प्रथम परिणाम महत्त्व माना जाता है। समष्टिबुद्धि ही महत्त्व है, परंतु चैतन्य-सम्पर्कके बिना जड़ प्रकृतिके परिणाम बुद्धि तत्त्व या महत्त्वसे भी नियमित प्रकृतिका उपपादन नहीं हो सकता।

ईश्वर एवं आत्माके सम्बन्धमें विकासवादियोंका मत अस्पष्ट, अधूरा एवं भ्रान्तिपूर्ण है। 'संघर्ष एव स्वार्थ ही जीवनका सार है। परोपकारका भी अन्तिम लक्ष्य स्वार्थ ही है' यह मत भी विकासवादियोंका असंगत ही है। कहा जा चुका है कि कितने ही लोग परोपकारको ही स्वार्थ समझते हैं। व्याघ्र-जैसे हिंस्र प्राणी भी अपने बच्चोंके लिये प्राणतक देते देखे जाते हैं।

डॉक्टर मेडोके मतानुसार 'पानीकी मछलियोंका मनुष्यतक विकास होनेमें ५१७५००० पीढ़ियों की आवश्यकता है।' कई लोग इससे भी अधिक संख्याका अनुमान लगाते हैं। मछलियोंसे पहलेकी संख्या यदि गिनी जाय, तब तो 'पीढ़ियोंकी संख्या और भी बढ़ जाती है। सूक्ष्म जन्तुओंका ही मछलियों, कछुओं, पक्षियों, बंदरों तथा मनुष्योंके रूपमें परिणाम बतलानेवाले दार्शनिक अनेक चिन्तों और फोटो आदिद्वारा विकासक्रमको प्रत्यक्ष-मा दिखाला देते हैं। परंतु यदि यह विकासक्रम याम्यविक है, तो फिर बंदरोंसे बंदरोंकी, मनुष्योंसे मनुष्योंकी, पक्षियोंसे पक्षियोंकी और मछलियोंसे मछलियोंकी उत्पत्तिकी नियम क्यों उपलब्ध हो रहा है ? आज भी बंदरोंकी परम्परासे मनुष्योंका जन्म होता हुआ

दिखायी क्यों नहीं देता ? किंचिन्मात्र सादृश्यसे अन्यत्र अन्य रूपमें परिणाम नहीं सिद्ध किया जा सकता । कितने ही पौधे समान दंगके होते हुए भी गुणोंमें भिन्न हैं । कोई जहर है तो कोई अमृत है । समान पौधोंमें भी हय, अभय, अवां आदिमें जातिभेद माना जाता है । मनुष्योंमें भी ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्रादि जातिभेद मान्य होना है । वृक्षों, पशुओं तथा जलचर जन्तुओंमें अवान्तर बहुत अधिक समानता होनेपर भी उनमें जाति, गुण आदिका भेद होता है । शुभ-अशुभ कर्मोंके अनुसार ही जातिभेद शास्त्रीय दृष्टिमें मान्य है । जाति, आयु, भोगका आरम्भक कर्म ही प्रारम्भकर्म माना जाता है । कार्यकी विलक्षणता कारणकी विस्मयतासे ही सम्भव होती है । अतः कर्म-वैचित्र्यसे जाति-वैचित्र्यकी मान्यता संगत है । विभिन्न दंगके बीजोंसे विभिन्न दंगके अङ्गुठोंकी उत्पत्ति होती है । विभिन्न प्राणियोंके सजातीय शुक्र-शोणितोंमें सजातीय प्राणियोंकी उत्पत्ति होती है । विजातीय प्राणियोंमें विजातीयोंकी उत्पत्ति अदृष्टचर है । विजातीय शुक्र-शोणितोंमें भी संतानोत्पत्तिमें बाधा पड़ती है । फिर इस दृष्ट कारण-कार्य-भावको छोड़कर अदृष्टकी कल्पना सर्वथा अपार्यक है । जब भिन्न-भिन्न परम्पराएँ उपलब्ध हैं ही, तब बीजरूपमें तथा शक्तिरूपमें उन्हें स्वतन्त्र ही क्यों न माना जाय ? निम्नसे आस्रकी उत्पत्ति नहीं होती, पालूमें तैल नहीं निकलना, अश्वमें महिषकी उत्पत्ति भी इसीलिये नहीं होती कि निम्न आदिमें आस्र आदिका शक्तिरूपमें अस्तित्व नहीं है । 'अस्रकी उत्पत्ति और स्रक्का विनाश नहीं होता,' यह मिथ्यान्त दृष्ट है । इसीलिये यद्वरोंने मनुष्योंकी उत्पत्ति दृष्ट नहीं होती । इस तरह एक मूल प्रकृति या कारणब्रह्मने ही समस्त प्रपञ्चकी उत्पत्ति होती है । सर्वकार्यानुगुण शक्तियों कारणमें रहती हैं ।

राजनीतिक सम्बन्धमें भी विकासवादियोंकी ऐसी ही कल्पनाएँ हैं । स्वैश्वर्यका यह भी कहना है कि भारीवी एवं निर्वलता भी प्राकृतिक है । जो योग्य होता है, वही जीवित रहता है । जो परिस्थितिके अनुकूल अपने-आपको नहीं बना सकने, ऐसे प्राणी मर जाते हैं । इसी तरह जो व्यक्ति वैश्वनिक परिवर्तनके साथ अपने-गो परिवर्तित नहीं कर सकता और फिरीत परिस्थितिमें नहीं रस सकता, वही गरीब होता है । उसके सुधारमें शासनको हस्तधेर नहीं करना चाहिये । 'इसके मतानुसार यदि कोई अल्पावक उत्पत्ता न सह सकनेके कारण मूर्च्छित हो गया तो विचारियोंको उसे देने की मूर्च्छित छोड़कर चले देना चाहिये और उसे स्वयं परिस्थितिमें सुवर्धित करनेके लिये छोड़ देना चाहिये ।'

विराज या साइडमें भी पपात मतभेद है । कर्विन, हेकल आदिके समर्थक प्रायोन साइडने आन्ना, ईश्वर, पुनर्वन्ध आदिके सम्बन्धमें बहुत-सी उलट्टी

घातें कहीं, परंतु सत्यकी खोज करनेवाले वैज्ञानिकोंकी खोज निरन्तर चल ही रही है। लगभग अर्धशताब्दीसे तो विज्ञानने ही प्राणिविज्ञान-सिद्धान्तमें पर्याप्त रद्दो-बदल कर दिया। विकासवाद तो वस्तुतः खण्डित ही हो गया, किंतु स्वेच्छाचारियोंके लिये आत्मा, ईश्वर, कर्मफल, पुनर्जन्म आदि जहरके समान कड़ुए प्रतीत होते हैं। अतः वे लोग अब भी उसी जडवाद विकासवादकी रट लगा रहे हैं, क्योंकि विकासवादमें ईश्वर, धर्म आदिसे छुट्टी मिल जाती है। अतः जो वस्तु वैज्ञानिकोंकी दृष्टिसे भी गलत सिद्ध हो चुकी, उसी विकासवाद—जडवादके पीछे उच्छृङ्खल लोग पड़े हुए हैं।

‘साइंस ऐण्ड रेलीजन’ (धर्म एवं विज्ञान) पुस्तकमें सर ओलिवर जोसेफ लाज एफ्० आर्० एस०, डी० एस-सी०, एल्-एल्० डी०, प्रो० जॉन एम्बोज, प्रो० डब्ल्यू० यो० बाट्मली, प्रो० एडवर्ड हल, जॉन एलन हार्कर, प्रो० जर्मन सिम्स उड्डेड तथा प्रो० सिलवेनिस फिलिप्स यॉम्प्टन—इन छात प्रसिद्ध वैज्ञानिकोंके मन्तव्योंका उल्लेख है। इस पुस्तकमें ईश्वर, जीव, धर्म एवं विकासके सम्यन्धमें डार्विन आदिके मतका खण्डनकर आस्तिक पक्षका समर्थन किया गया है। वर्तमान वैज्ञानिक प्राचीन वैज्ञानिकोंको ‘पुराना’ कहकर उनके मतकी उपेक्षा करते हैं। प्रो० बाट्मली कहते हैं कि ‘हेकलका पुराना भौतिक स्कूल वर्तमान युगसे बिल्कुल दूर है। हेकलकी ‘दिरिङ्ग आफ युनिवर्स’ का उत्तर ‘रही विचार एवं नूतन उत्तर’ (दि ओल्ड रिड्ड एण्ड न्यूएस्ट आंसर) पुस्तकमें दिया गया है। उस पुस्तकमें यह भी कहा गया है कि ‘नवीन वैज्ञानिक पहलेकी अंधी प्रकृतिके हाथमें न रहकर प्रकृतिको अपने हाथमें रखनेकी शिक्षा देते हैं। विकासको मनमाना नहीं, प्रत्युत नियमबद्ध होकर कार्य करनेवाला बतलाते हैं। विकासके द्वारा परमात्माका दर्शन करते हैं। डार्विन, हक्सले, हेकल आदिके सम्यक् संसार केवल प्राकृतिक था। परंतु अनेक वैज्ञानिकोंको सर्वश परमेश्वर भी स्वीकृत है। डार्विनकी प्रकृति भी अब ईश्वरसे नियन्त्रित है। साइकोलाजी (मनोविज्ञान), फ्रीनालोजी (मस्तिष्कशास्त्र) और स्पिरिटुअलिज्म (आधुनिक परलोकवाद) के पण्डित जीवका अस्तित्व एवं उसका जन्मान्तर भी स्वीकृत करते हैं।’

इस तरह कमोंद्वारा जीवोंकी अवस्था बदलनी है। मनमानी प्रकृति मकर्ममें चिढ़िया और चिढ़ियामें सोंप नहीं बना सकती। सर ओलिवर लाजरा कहना है कि ‘विज्ञान तो कुटुम्ब (कथिमा) में पुण्य एवं नीतिसे अंगुर बनानेवाला निश्चित नियम है। नवीन विज्ञानके अनुसार कई प्राणी ऐसे पाये गये हैं, जिन्होंने अपने आदि जन्मसे लेकर अबतक अपना रूप बिल्कुल नहीं बदला। यही ‘स्टररी शरीर’ कहे जाते हैं। हेकल आदिके अनुसार

मनुष्यको हुए ८ गाय २० हजार वर्ष हुए। इसी बीच उसने इतनी उन्नति की। पर मि. जॉन् डी० गोडको नेवादामें एक ६० लाख वर्षोंका पुगना ग्लोका तला पत्थरकी दशामें मिला, सबसे तो विक्रमवाद सर्वथा ही धरासायी हो गया। पृथ्वीकी आयु अबतक जितने भी प्रसारोंमें मित्र की गयी, उनमेंसे कोई भी प्रचार हम ज्ञेयके कारण विक्रमवादकी सर कहियोंको उत्तरदा करनेमें समर्थ नहीं है। अभीभने गेजर मनुष्यतक न जाने कितनी कहियाँ हैं, यदि एक एक कही करोड़ वर्ष ले, तो क्यादा से क्यादा पृथ्वी कितनी पुगनी हो सकती है। इसका अंदाजा लगाना भी कठिन है। अभी हालमें यह मिद्वान्त स्थिर हुआ कि 'मनुष्योंका विक्रम बंदरोंमें नहीं हुआ, प्रत्युत बंदरोंका जन्म मनुष्योंमें हुआ है।' इन वैज्ञानिकोंका कहना है कि 'पूर्वजालके मनुष्योंने शान विज्ञानमें बहुत उन्नति की थी; इसलिये उनके गिर कमजोर हो गये थे। कुछ दिनोंके बाद वे अगम्य जगती हो गये। उनमेंसे कुछ बनमानुष और कुछ बंदर बन गये।' ये नवीन वैज्ञानिक पुराने वैज्ञानिकोंसे कहीं अधिक दूरदर्शी हैं। इन्होंने अपने तन्त्रोंमें पुराने ज्ञानोंमें अधिक वृद्धि की है। अतः परिस्थिति संयोग या इतिफासके अनुसार नहीं, किंतु कर्मोंके अनुसार ईश्वरज्ञानुसार ही प्रकृति जीवोंके शरीरोंको विकसित करती है। जैसे बीजसे वृक्ष, कलीसे फूलका विकास होता है, वैसे ईश्वरीय नियमानुसार ही सब विकास ठीक है।

विक्रमवादियोंके मतानुसार—'प्राकृतिक पदार्थोंका मूल कारण 'ईश्वर' है। उसीकी कल्पना और तर्गायलीने विद्युत्, प्रकाश, शब्द और गर्मी उत्पन्न होते हैं। उसीके अति सूक्ष्म कणोंको 'इलेक्ट्रॉन' कहते हैं। इनके ही संशान्धे विद्युत् बनती है। यही शक्तिके रूपमें स्थूल आकारमें 'मैटर' कहलाती है। मैटरकी विरलदशाको 'गीस', तरल दशाको 'लिक्विड' तथा ठोस दशाको 'सॉलिड' कहते हैं। ईश्वरसे उत्पन्न ये पदार्थ धनीभूत होकर और आकर्षण-विकर्षणके नियमसे अक्राकारगतिमें हो जाते हैं। कुछ समयके बाद यही चक्र सूर्य बन जाता है। सूर्यमें गर्मी तथा गतिके कारण चक्कर पड़ जाते हैं। उसके कुछ अंश अलग होकर दूसरे ग्रह बन जाते हैं। उन ग्रहोंमें उपग्रह बनते हैं। इसी प्रकारके ग्रहोंमें हमारी पृथ्वी एक ग्रह है। यह पहले गर्म थी, फिर धीरे धीरे ठंडी हुई। उसीने भाप, बादल, पानी, समुद्र, भूमि एवं जीव पैदा हुए। वनस्पति एवं जन्तुओंके भी पहले चेतनता उत्पन्न हुई। उसीकी एक शाखा एक कोष्ठवासी 'अमीबा' बन गयी। अमीबा इतने बड़े कि उन्हें खाने-पीनेकी वस्तुओंकी दिक्कत होने लगी। उन्होंने वे संतानें, जो शारीरिक प्रयत्न तथा मानसिक अग्न्याग्निमें बचवायू थीं, जीवन-संग्राममें बच गयीं। वह फिर बड़ीं, भोजनके लिये संग्राम जारी रहा। योग्य बच्चे, अयोग्य मारे गये।

बने हुए अमीबा पहलेसे कुछ भिन्न प्रकारके थे। इनमें भी वही संघर्ष चल। मारते पचते परिस्थितिके अनुसार आकार-प्रकार बदलते-बदलते मछली, मेंढक, साँप, पक्षी, गाय, बैल, बंदर, वनमानुष और मनुष्यकी उत्पत्ति हुई।

“सब प्राणियोंका एक ही तत्त्वसे बनना, सबमें जीवन और संतति प्राप्त करनेवाले समान अवयवोंका होना सिद्ध करता है कि सब एक ही मूलद्रव्यके उसी प्रकार सुधरे हुए रूप हैं, जिस प्रकार आरम्भकी सांस्कृतिक भट्टे टंगरी की उसमें सुधार होते-होते आजकी सांस्कृतिक बन गयी। अबतककी सभी साक्षियों को एक कतारमें रखें तो पता लगेगा कि एकहीके ये सब सुधरे हुए रूप हैं। उसी प्रकार सभी प्राणी ‘अमीबा’के सुधरे हुए रूप हैं। जैसे तीन पहिये और दो पहियेकी मोटर दो वस्तुएँ नहीं, वैसे ही बिना पैरोंका साँप और सैकड़ों पैरवाला कनखजूरा कोई दो वस्तु नहीं। पहलेका सुधारा हुआ रूप ही दूमा है। पहले सादी फिर संकीर्ण, पहले बिना हड्डीवाली फिर हड्डीवाली, पहले जोड़वाली फिर सपाट रचनाका कम यान्त्रिक ही है। जमीन खोदनेसे भी यही कम मिलता। सादी रचनावाले नीचेकी तहोंमें और क्लिष्ट रचनावाले हड्डीवाले ऊपरकी तहों मिलते हैं। मनुष्य-गर्भ पहले अमीबाकी तरह एक कोशवाला, फिर मछली आकारका, फिर क्रमशः मण्डूक, सर्प एवं पक्षीके आकारका होता है। फिर बंदगी बाकलका होकर मनुष्य होता है। इस तरहसे भूगोलके प्राणियोंकी शरीर-रचना पक्ष-पक्ष प्राप्त दृष्टियोंकी रचना तथा विभिन्न देशोंमें स्थित प्राणियोंकी शरीर-रचना भी तुलना करनेसे यही प्रतीत होता है कि सब एक ही मौलिक द्रव्यके परिशोधित एवं परिगठित स्वरूप हैं। कई स्त्रियोंके चार या आठ स्तन होते हैं, कई मनुष्योंके पूँछ होती है। इससे मालूम होता है कि मनुष्य भी उन योनियोंमें होकर आया है, जिनमें अधिक स्तन एवं पूँछ होते हैं। कान न हिला मकने और ओठ उतारनेकी भीमारीसे प्रतीत होता है कि मनुष्यके ये अंग शक्तिहीन हो गये। कहीं एक ही मांसीमें इन दो प्रकारके प्राणियों-जैसे अङ्ग पाये जाते हैं। चमगादड़, उड़ती गिरगटी, इस कटिगोंके उत्तम निदर्शक और विकासके प्रमाण हैं।”

इस सम्बन्धमें कहना यह है कि यन्त्रोंका विकास जैसे किसी चेतनकी बुद्धिके परिणाम है, वैसे ही श्रमिकोंका विकास भी किसी चेतन इंस्वरूप ही सम्भव है। भले सांस्कृतिक एवं ही यन्त्रके विकास हों, फिर भी मोटर, रेल, वायुयान तथा कारखानोंके यन्त्र, सब सांस्कृतिक ही विकास नहीं। इसी तरह साँपोंके अयान्तर-पीर मोतीके विकास भले ही हों, परंतु कनखजूरा, बड़ी गिरगटी और छोटी गिरगटी आदिका स्वतंत्र ही अस्तित्व क्यों न माना जाय ? निराकार जीव कर्मजन्तु योनिमें होता हुआ मनुष्य-योनिमें आया, इसमें कोई मतभेद नहीं। मनुष्य जीवन देहमें ही सब प्रकारके अभिवृद्धि देख बने, यह कल्पना सर्वथा

निराधार है। कहा जाता है कि 'सम्पूर्ण संसार परिवर्तनका फल है।' किंतु परिवर्तन या गति जड़ पदार्थका स्वाभाविक धर्म नहीं हो सकती। व्यवहारमें देखते हैं, कि घड़ीमें गनिका परिवर्तन घड़ीका स्वाभाविक धर्म नहीं, बंदूकद्वारा चलनेवाली गोलीकी गति स्वाभाविक नहीं है, घड़ी और गोली पहले गतिहीन थीं, अन्तमें भी गतिहीन होनेवाली हैं। बीचमें किसी चेतनद्वारा ही उनमें गति मिलती है। इस तरह संसारमें तेज, जल, किरण, वायु आदि सभी पदार्थोंमें गति या परिवर्तन किसी चेतनसे ही मिलना चाहिये। घड़ी और गोलीकी गतिके मुख्य ही संसारकी गति भी न पहले थी, न अन्तमें रहेगी। उसे गति देनेवाला चेतन ईश्वर ही है।

'साइंस एण्ड रेलीजन'में प्रसिद्ध विद्वान् डॉ० जे० एम्० फ्रेमिंगका कहना है कि 'साइंसके स्वाभाविकसे हमें इस प्राकृतिक जगत्में तरकीब, योजना, धारणा और विचार दिखलायी पड़ते हैं। ये बातें इतिहासके अचानक नहीं आ गयीं। ये विचार चैतन्यकी सृजना देते हैं। यह संसार बिना विचारवान्‌के कभी नहीं बन सकता। महर्षियामने भी उगनिषदोंके आधारपर शारीरिक सूत्रमें कहा ही है कि जड़ प्रकृतिमें ईक्षण नहीं बन सकता, किंतु यह संसार ईक्षणपूर्वक ही हो सकता है— "ईशनेर्नाशब्दम्।" (मण्डूक्य १।१।५)

बुद्ध विकासवादियोंकी कल्पना है कि 'पृथ्वीपर गिरनेवाले तारकाओंके द्वारा जीवनका बीज हमारे यहाँ पहुँचा।' परन्तु इसमें संका यह होती है कि क्या प्रोटोप्लाज्ममें इतनी शक्ति है कि तारिकाओंसे पृथ्वीपर पहुँचनेवाला उनमें जीवन अवशिष्ट रह सकता होगा? दूसरी कल्पना यह है कि 'अमृत्य यणोंके पहले अनुकूल स्थिति पानेपर जीवनका एकदम प्रादुर्भाव हुआ।' परन्तु इसपर विनास-वादी ही कहते हैं कि 'जीवनका आरम्भ क्या हुआ, कैसे हुआ, इसपर वैज्ञानिकों को अबतक कुछ ज्ञात नहीं। हमने शरट है कि 'चैतन्य कैसे बनता है,' यह वैज्ञानिकोंको मादम नहीं। परन्तु उनका विश्वास है कि 'यह है प्राकृतिक,' क्योंकि उनके मतमें चेतन प्रोटोप्लाज्म ही है। प्रोटोप्लाज्म, जो शहरकी भाँति तरल पदार्थ है, हाइड्रोजन, नाइट्रोजन, फॉस्फोरस आदि बारह भौतिक पदार्थोंमें बना है, जो कि जड़ ही हैं। ये भौतिक पदार्थ 'एलेक्ट्रॉन'के न्यूनाधिक मेलसे बनते हैं। एलेक्ट्रॉन स्पष्ट-स्पष्ट है अर्थात् ये सब पदार्थ परमाणुओंसे बने हैं, जीव भी प्राकृतिक परमाणुओंसे ही बना है।' इससेके मतानुसार 'चेतन' पदार्थ दौलतपोति अवस्था पानीके मेंदरके मुख्य निस्प प्रवर्तन होनेपर भी प्रतिक्षण बदलने-वाली स्थितियों ही हैं। नये नये परमाणु मिलते जाते हैं, पुराने अलग होते रहते हैं, नए पुराने भिन्नतर रहती रहती हैं, इसलिए सब एवं चैतन्यका निरनिश्चय नहीं रहता।

कहना है कि मेरी रायमें एक ही निरवरोध वस्तु है, जो देवता, मुनी, रत्नां बरती है; प्रेम, विचार एवं स्मरण करनी है; पर अन्तः कार्य करनेके लिये वह मस्तिष्कमें अनेक मौलिक स्थान चाहती है । हमने वेदान्तके द्रष्टा, रसज्ञ, श्रोता, प्राप्ता आत्मज्ञा ही वर्तन मिलाना-सुझा है । आत्मविज्ञानके प्रगल्भ पण्डित मग ओरियर शॉत्र लिखते हैं कि एक बार आर इग शानको देखें कि अन्तःकरण बड़ी वस्तु है । यह हम मशीन (शरीर) के बाहरकी वस्तु है । ऐसा नहीं कि जर शरीर नष्ट होता है, तब वह अन्तः अस्तित्व ग्यो देती है । हम जिनने दिनोंनक पृथ्वीपर रहते हैं, उतने ही दिनोंके लिये हमारा अस्तित्व परिमित नहीं । हम बिना शरीरके भी रह सकते हैं । हमारा अस्तित्व बना ही रहेगा । मैं ऐसा क्यों कहता हूँ ? हमलिये कि ये सब बातें विज्ञानके आधारपर स्थित हैं । बहुतोंने अभी इनका अनुभव नहीं किया, पर यदि कोई तीम-ज्वालीन वर्धनक अपनी आयु इन विषयमें न्याये, तभी वह यह कह सकतेका अधिकारी होगा कि अब मैं किमी स्थितिमें पहुँचा हूँ । इन बातोंसे शक्त होगा कि जीवका स्वतन्त्र अस्तित्व विज्ञानगम्मत है । अब ईश्वर-नियन्त्रित प्रकृतिमें विकास उभी प्रकार मान्य है, जिन प्रकार कलीमें फूलका विकास होता है । जैसे कलीमें फूल ही होगा, भ्रमर नहीं; बीजमें वृक्ष ही होगा, मूँगा नहीं, वैसे ही ईश्वरीय नियमानुसार वदार्थाका विकास होगा । यह टी० एच्० इक्मन्डेके 'एनीवर्सरी ऐड्रेस' के इन वाक्योंसे स्पष्ट है कि 'प्रत्येक पशु और वनस्पतिकी तमाम जातियोंमें कुछ विशेष प्राणी ऐसे होते हैं, जिनको मैं 'स्थिर आकृति' नाम देता हूँ; उनमें सृष्टिसे लेकर अबतक कोई विकार नहीं हुआ ।'

मद्रास हाईकोर्टके जज टी० एल० स्ट्रेजका कहना है कि 'जल-कृमियोंमें बहुत प्रकारके भिन्न भिन्न रूपवाले जन्तु प्रतिदिन उत्पन्न होते हैं । इनके लिये यह आवश्यक नहीं कि वे एक दूसरेसे विभक्त होकर उत्पन्न होते हों; प्रत्युत वे तो एक दूसरेसे अपेक्षारहित होकर एक ही समयमें अलग-अलग आकारके साथ उत्पन्न होते हैं । इससे क्रम-विकासका स्पष्टतया खण्डन हो जाता है । अनुभव भी यही है कि गिरमें मैल जमनेने जुएँ साक्षात् उत्पन्न होनी हैं । ये अनेक अन्य देह धारण करनेके बाद जुएँ नहीं बनती । खाटका सट्टमज मलिनतासे ज्यों-का-त्यों उत्पन्न होता है । मूत्रके कीड़े संसारके समस्त देशोंमें एक ही आकारके उत्पन्न होते हैं ।' इन घटनाओंसे सिद्ध होता है कि अमुक आकार प्राप्त करनेके लिये अनेक आकारोंका चक्कर लगाना आवश्यक नहीं । जिन ईश्वरके द्वारा चन्द्र-सूर्य बनते हैं, जिससे अमीबा बनते हैं, उमीसे स्वतन्त्र अन्य शरीर भी बन सकते हैं ।

इसीलिये एक आधुनिक वैज्ञानिक अपनी 'प्रिंसिपल्स ऑफ जूआलोजी' (प्राणिविज्ञानके सिद्धान्त) पुस्तकमें लिखता है कि 'पृथ्वीपर उत्पन्न बिना दृष्टीके जन्तुओं और मनुष्यादि दृष्टीवाले प्राणियोंमें एक समान ही उत्पत्ति देखी जाती है, परन्तु इस समानताका यह अर्थ नहीं कि एक प्रकारके प्राणीसे दूसरे प्रकारके प्राणी विकसित हुए हैं। आदिम मत्स्य ही सर्पणशील प्राणियोंका पृथ्वंज नहीं और न मनुष्य ही अन्य सनधारियोंसे विकसित हुआ है। प्राणियोंकी गृह्णला किसी अभौतिक तत्त्वसे सम्बन्ध रखती है, जिसने पृथ्वीपर अनेक प्रकारके प्राणियोंकी सृष्टि करके अन्तमें मनुष्यको बनाया है—'महाबलोकविर्णम सुदमाप देवः।' (भीमद्वा० ११।९।२८) इसके अतिरिक्त परमेश्वरका अस्तित्व माननेपर प्रकृतिकी स्वतन्त्रताका कोई अर्थ ही नहीं रह जाता। फिर तो अनादिविद्ध जीवोंके शुभाशुभ कर्मोंके अनुसार उनके सुख-दुःखादि फल-भोगार्थ ही देहका निर्माण अपेक्षित होता है। सुख-दुःखकी न्यूनता-अधिकता देहकी बनावटपर निर्भर है। इस दशामें जिन प्राणियोंको उनके कर्मानुसार जैसा सुख-दुःख देना है, सीधे तदुपयोगी ही शरीरका निर्माण आवश्यक है। व्यर्थ असंख्य शरीरोंमें घुमा-फिराकर जीवको उस शरीरमें लाना परमात्माके लिये उचित नहीं। कर्मफलोंको भोगानेके लिये यदि किसी अपराधीको तीन मासकी कालकोठरीकी सजा देनी है, तो पुलिस उस व्यक्तिको यहाँ इधर-उधरकी हवालातमें भटकती फिरे, यह न्याय नहीं। अतः ईश्वर एवं जीव-तत्त्व मान लेनेपर फिर क्रम-विकासका कोई भी स्थान नहीं रह जाता।

विकास-सिद्धान्तकी मान्यता है कि चेतनकोष्ठसे प्राणी बनता है। इन्हीं चेतनकोष्ठोंसे समस्त प्राणियोंकी रचना हुई। इन सब जीवित प्राणियोंमें तीन सामान्य बातें हैं—(१) सब प्राणियोंके शरीर एक ही सरल पदार्थोंसे बने हैं। पशु-पक्षियोंके शारीरिक तत्त्वोंमें कोई अन्तर नहीं। (२) सब प्राणी अपनी धीन शक्ति फिरसे प्राप्त कर लेते हैं। प्रतिदिन काम करके भ्रान्त होते हैं, विभ्रामके अनन्तर पुनः ताजे हो जाते हैं। (३) यन्त्रोंकी भाँति सुधरते-सुधरते एक शरीरसे अन्य शरीरवाले होते हैं। सब प्राणियोंके आठ स्थान होते हैं—(१) पोषण—बाहरसे पदार्थ लेना, पचाना और सारे शरीरमें पहुँचाना, (२) आसोच्छ्वास, (३) मलत्याग, (४) रक्तप्रसार, (५) प्रेरणा, (६) आधारस्थान (जिससे शरीर सधा रहता है), (७) शनतन्तु (जिससे समस्त शरीरका हाल मादूम होता है) और (८) प्रसव। इस तरह सब प्राणियोंके तत्त्व एक-से हैं और आठ स्थान भी एक-से होते हैं। किंतु ये सब बातें भारतके लिये कोई नयी खोज नहीं है। यहाँका एक गँवार भी जानता है कि 'पंच रचिव यह अधम शरीर।' जो जीते, खाते, काम करने तथा संतति उत्पन्न करते हैं, उनमें

आठ संख्यान होने ही चाहिये। क्या कोई ऐसा भी मूल्य होगा जो समझेगा कि 'भोतेन किया जाता है और मलत्याग न किया जायगा।' नालेके पानीकी तरह रक्तका बहना, संतति उत्पन्न करना सभी दुनियाको अवगत है। हाँ, विचारणीय यह है कि जिन प्रकार यन्त्र घरे-घीरे सुधरता है, क्या उसी प्रकार प्राणी और-से-और हो जाता है। वस्तुतः यन्त्र मनुष्यकी परिमित बुद्धिसे बनता है, उसमें अनुभवके आधारपर कुशलता होती है; इसलिये आरम्भिक और अन्तिम रूपमें अन्तर पड़ जाता है; परन्तु सर्वज्ञ परमेश्वरकी बुद्धिकी रचना मनुष्य-बुद्धि-जैसी नहीं हो सकती।

प्राणियोंके कर्मफलभोगार्थ परमेश्वर तदुचित देह बनाते हैं। जिसके जैसे कर्म, उसे वैसा ही सुख-दुःख भोगना पड़ता है। उसके लिये उसी प्रकारका देह-निर्माण आवश्यक है। शरीरका बनाना यदि स्वतन्त्र प्रकृति या जीवके अधीन माना जाय तो यन्त्रका दृष्टान्त ठीक हो सकता है। पर यहाँ तो कर्मानुसार शरीर प्रदान करनेवाला ईश्वर है। अतः यन्त्रका दृष्टान्त व्यर्थ है। विकासवादीका कहना है कि वैज्ञानिकोंने अबतक कोई ऐसी रीति आविष्कृत नहीं की, जिससे इन परिवर्तनोंको वे परीक्षणोंद्वारा सिद्ध कर सकें और न उनको अन्तर्गत रही शक्त हो सके कि इस प्रकारके परिवर्तनके नियम क्या हैं? वैज्ञानिकोंको परिवर्तनके नियम मान्य नहीं। यह भी मान्य नहीं कि परिवर्तन कैसे होता है? परिवर्तन होते हुए भी किमीने देखा नहीं, अमुक प्राणीका अमुक प्राणी बन गया, इमे किमीने नहीं देखा। आज किसीको भी बंदरसे मनुष्य बनते नहीं देखा जाता और मनुष्यके बाद मनुष्यसे दूसरा भी कोई प्राणी उत्पन्न होते नहीं दिखायी देता। ऐसी स्थितिमें परिवर्तन सिवा कल्पनाके और कुछ भी सिद्ध नहीं होता। विज्ञानके प्रसार पण्डित भी यही कहते हैं कि 'जीवकी भेजियों एवं जातियोंकी उत्पत्ति का रहस्य हमको शत नहीं।' थॉमसनका कहना है कि 'हम नहीं जानते कि पृथ्वीपर जीवपारोकी उत्पत्ति कबसे हुई।' दूसरा एक विद्वान् भी करता है कि 'इस उद्गाह पृथ्वीपर प्राणीकी उत्पत्ति कैसे हुई यह हम नहीं जानते।' कुछ तीसरे लोग डार्विनके ही शब्दोंमें स्वीकार करते हैं कि 'एक जातिसे दूसरी उपजातिकी भिन्नताके नियमोंके सम्बन्धमें हमलोग कुछ नहीं जानते।'।

जातिविधान

इसी तरह विकासवादी अभिविनयनवादके अनुसार साधर्म्य-वैधर्म्यके अनुसार प्राणिकर्मका वर्गीकरण पृष्ठबन्धकारी और पृष्ठबन्धविहीनोंके भेदसे करते हैं। सबसे रसची परीक्षा का मिलम्प्य जारी हुआ सबसे विकासवादियोंके

वर्ग-विन्यास गलत सिद्ध हो गया। अबतक लोग 'गिनी फाउल' को मुर्गा किसका समझते थे। पर, अब रक्तकी परीक्षासे वह शुतुरमुर्गकी जातिका मान होता है। इसी तरह 'विकासवाद' के लेखकने मानूको श्वान-जातिमें लिखा है परंतु उसके रुधिरकी परीक्षासे वह सील आदिकी भाँति जलजन्तु सिद्ध हो रहा है। इसके अतिरिक्त जब विकासवादी एक ही प्रकारके मूल प्राणीसे सम भूमण्डलके प्राणियोंकी उत्पत्ति मानता है, जब सबके संस्थान एक समान गिन है और एक ही तरीकेसे विकास मानता है, तब इन सबके रुधिरकण एक बनावटके क्यों नहीं होते? किसी जातिके प्राणीका रुधिरकण गोल, किसी चपटा क्यों होता है? यह रुधिरका पृथक्त्व सिद्ध करता है कि प्रत्येक जाति शरीर भिन्न प्रकारके रुधिरकणोंसे बना होता है। इससे यह सिद्ध होता है समस्त जातियाँ एक ही प्रकारके प्राणीसे विकसित नहीं हुईं; प्रत्युत सबकी उत्पत्ति मूलतः अलग-अलग माननी पड़ेगी।

तुलनात्मक शरीर-रचना-शास्त्रसे विकासवादकी बहुत ही सामग्री मिलती है। बाह्य रूपमें अत्यन्त भिन्नता होनेपर भी कई प्राणियोंका जातिविभाग इस शास्त्रने एक ही वर्गमें किया है। आन्तरिक रचना-साम्यपर इसका निर्णय होता है। तदनुसार 'चमगादड़, ह्वेल और गौ अनुक्रमसे नमचर, जलचर और भूमिचर होनेपर भी तीनोंका एक ही वर्गमें अन्तर्भाव किया गया है, क्योंकि तीनों स्तनधारी हैं। इनके अनुसार अनेक जातिके कुत्तोंमें साधर्म्य-वैधर्म्य दोनों ही मौजूद हैं। साधर्म्यसे मनु कुत्ते एक ही वर्गके हैं। वैधर्म्यसे बुलडाँग, ताजी और लैंडी आदि अलग-अलग हैं; किंतु हैं सब एक ही पूर्व जन्तुकी संतति। इसी तरह छेमड़ी, सियार और भेड़िया वैधर्म्यसे अलग हैं। पर मांस-भक्षण आदि साम्यसे एक ही पूर्वजन्तुकी संतति प्रतीत होते हैं। बिल्ली और बनबिल्ल अलग होते हुए भी एक ही हैं। चीता, व्याघ्र, भिड़ अलग-अलग होते हुए भी एक हैं। इन सबका मांसाहारी, स्तनधारी कक्षामें समावेश होता है। इनमें व्याघ्र तथा भिड़के मेलने और भेड़िये तथा कुत्तेके मेलसे संतति भी होती है। मानू भी मांस-भक्षक प्राणी है, इसकी आन्तर-रचना कुत्ते, बिल्लीकी रचनासे कुछ पृथक् है। पर इनका मेल इन्हींके साथ मिलता है। मांस-भक्षकोंमें शिम्पु, नेरना, ऊदगिनाय अलग-अलग होते हुए भी एक ही प्रकारके हैं। ह्वेल मछली भी मांसभक्षक है। यह जन्तु पहले स्थलचारी था, अब इनका पानी ही घर हो गया। इनके पैर कमजोर और नावके चपूकी भाँति हो गये। शरीरमें इनके बल भी कम होता है। यह स्तनधारी, मांसभक्षी प्राणी है। स्तनधारियोंमें तीक्ष्ण दाँतबानोंका एक दम चूरा, छद्दर, घूस, गिद्धरी, चशक और स्याहीका है। ये वस्तुओंकी कुतरते हैं। अतः तीक्ष्णदाँती कहलाते हैं। इनमें ही उदगिनाय भी है। चमगादड़ भी इसी

जाति का है; किंतु ये उड़नेवाले हैं। इनके पैरोंकी रचना भूमिचर जानवरोंके अगले पैरोंके तुल्य होती है। विकासवादका यह सबसे उत्तम प्रमाण समझा जाता है। स्तनधारियोंमें माय, घोड़ा, हाथी, ऊँट, हरिण, गैंडा, खर, दरियाई घोड़ा आदि हैं। इनके सूँड़ या खुर होते हैं। इनमें खुरका साधर्म्य है। हाथीकी पाँचों अँगुलियाँ, खरके चार, गैंडेके तीन, ऊँटकी दो और घोड़ेकी एक ही होती है। यहाँ अँगुलियोंके क्रमशः ह्रासमे विकासका अच्छा प्रमाण मिलता है। आस्ट्रेलियाका केंगारू भी विकासका अच्छा प्रमाण है। इसकी माँदोंके पेटमें एक घैली होती है। माता बच्चोंको पैदा करके इसी घैलेमें रख लेती है। इस घैलेमें स्तन होते हैं। बच्चे बड़े होनेपर घैलेमे बाहर निकलते हैं। इसी तरह अमेरिकाका 'ओरोम' होता है। उसकी भी माँदोंके पेटमें घैली होती है। इनके सिवा इकपिल एवं इकडूना दो स्तनधारी जन्तु और भी होते हैं। ये अण्डे देते हैं, परंतु अण्डोंको पेटमें रखनेके लिये इनके भी पेटमें घैली होती है। इस तरह स्तनधारियोंमें देखा गया है कि कई पूर्ण जरायुज, कई केंगारूकी भाँति अर्धजरायुज और कई इकपिलकी भाँति अण्डज हैं। ये स्तनधारियों एवं अण्डजोंके मध्यवर्ती प्राणी हैं।

“इसी तरह पृथ्वीधारियोंकी दूसरी श्रेणीके पक्षी भी कई प्रकारके होते हैं। कोई दाना चुगने हैं, कोई मांस खाते हैं और कोई पानीमें तैरते हैं। परिस्थितिके अनुसार उनके चोंच, पैर और शिक्कीदार पंखोंकी बनावट होती है। आस्ट्रेलिया, अफ्रीका, न्यूजीलैंड और अमेरिकाका पेम्बिन पक्षी भी विकासका एक श्रेष्ठ प्रमाण है। यह जहाँ रहता है, वहाँ दूसरा पक्षी नहीं रहता, इसीलिये इसकी उड़नेकी शक्ति नष्ट हो गयी। यह पानीमें तैरता है। इसके पैर नायके चप्टुओंकी तरह पानी काटनेवाले हो गये। झुरमुर्ग और मोरकी भी उड़नेकी शक्ति कम हो गयी, क्योंकि इन्हें किसी पक्षीका डर नहीं। यह परिस्थितिमे प्राप्त विकासके उदाहरण हैं।

“तीसरी इंडीगोमें तीसरी जाति सरंगडीलैंकी है। इसमें गोइ, खँउ, जङ्गल, नाकू, मगरमच्छ एवं कछुआ आदि हैं। गोइकी अनेक जातियाँ हैं, एक जातिकी गोइमें आगेके पैर नहीं होते, दूसरी जातिमें आगेकी जाँघें पैर नहीं होती। सरंग रिंगा पैरका होता ही है। ये भी विकासके प्रमाण हैं। पृथ्वीधारियोंकी चौथी जाति है मण्डूकी, यह पैदाइशमे लेकर युवावस्थातक अपनी ओरनिभित्त कर देता है कि मण्डुकीमें उसकी उतारि हुई है। मण्डुकीकी तरह वरुने वर गलबड़ोंमें बाल लेता है, फिर मृगमे। पहले उसके (मण्डुकीकी तरह) पैर होती है, फिर वर हुआ हो जाती है। पाँचवीं श्रेणी मण्डुकीकी है। ये हमने देखाही लेती है, जिसे विकासके अनुमानकी अधिक सम्भावना

रहती है। इसी तरह अस्मिरहित प्राणियोंके भी शरीरमें विकासका अनुमान होता है। ये जोड़ोंके बने होते हैं। कनकजूर, चिन्तू, मकड़ों, भौंरा, ततैया आदि इसी विभागके हैं। इनमें भिन्नता होते हुए भी सबके शरीर छोटे-छोटे जोड़ोंके बने होते हैं। इनमें भी मादृश होता है कि सब एक ही मूल प्राणीके बने हैं। इनके आगे अन्यन्त सूक्ष्म देहा, अमीबा आदि प्राणी हैं। इनके भी पोषण, श्वासेच्छ्वास आदि भागों संस्थान हैं। इस तरह सब प्राणियोंमें वैधर्म्य होते हुए भी ये माधर्म्यके रहित नहीं हैं। हमने दरनेपर पहते अमीबा, देहा, कनकजुरे आदि जोड़वाले कीड़े, फिर हड्डीवाली मछलियों, फिर मण्डक, फिर सर्प, फिर पक्षी और अन्तमें स्तनधारियोंका स्थान उद्हरता है। विकासमें इनकी आकृतिमें भिन्नता है। जैसे नये यन्त्रके बन जानेपर पुराने यन्त्र अलग हो जाते हैं, वैसे ही योग्य प्राणियोंके उत्पन्न हो जानेपर व्ययोग्य जातियाँ पीछे रह जाती हैं। पिछली जातियोंके अपशिष्ट अवशेष सब यातकी राखी दे रहे हैं। मनुष्य भी स्तनधारी जन्तुओंकी श्रेणीमें है। वनमानुष, बंदर, लीमर आदि जातियाँ इसी श्रेणीकी हैं, अतः इनही उत्पत्ति विकासवादके अनुसार ही है।”

यद्यपि आन्तर-रचनाका मिलान ठीक है, फिर भी इनकी श्रेणियाँ बाह्य रूपसे ही निर्धारित की गयी हैं। स्तनोंको देखकर स्तनधारियोंकी श्रेणीका निर्णय किया है। मांस खाना, जीभसे पानी पीना, मैथुनके समय बंध जाना, पक्षीना न आना, अँधेरेमें भी देखना आदि सब बाहरी लक्षण हैं। इसी तरह दाँत देखकर तीक्ष्ण-दन्तवालोंकी श्रेणी बनी। इस तरह सभी विभाग प्रायः बाह्य भेदपर ही निर्भर हैं, अतः आन्तरिक रचनापर वर्ग-विभागका अहंकार व्यर्थ है। इवेल, चमगादड़ और गायके स्तनोंको देखकर ही सबको एक श्रेणीमें रक्खा गया है, जहाँ इसने बाह्य आकृतिके काम नहीं लिया, वहाँ भूल हुई। मानू और गिनी फाउल-को एक मानना भूल है। उस भूलको अब बधिर-शास्त्र-सुधार रहा है, अतः केवल आन्तर रचनापर उभर्युक्त विभागकी बात असंज्ञत है। शरीरके अंदर हड्डियाँ, नस, नाड़ियाँ, यकृत, प्लीहा, गर्भाशय आदि अनेक यन्त्र हैं। पर ये क्या अस्थिहीन कीड़ोंमें भी हैं? कुत्ते और गायके पानी पीनेके ढंगमें भेद है। कुत्ता जीभसे और गाय घूँटसे पानी पीती है, फिर भी दोनों स्तनधारी हैं। अतः आन्तर रचना जटिल है, उसके आधारपर वर्गभेद नहीं बन सकता। अमीबामें स्तनधारियोंतककी रचनामें साम्यका पक्ष भी गलत है। यत्किंचित् साम्य तो पाञ्चभौतिक होनेसे सबमें ही है। अस्थियुक्त और अस्थिहीन प्राणियोंकी कुछ भी समानता नहीं है। यकृत, प्लीहा, गर्भाशयादि एकमें हैं, दूसरेमें नहीं। अस्थिहीनोंमें अस्थियाँ कैसे हुई, इसपर भी विकासवादी चकरा जाते हैं।

इसपर उनकी चार कल्पनाएँ हैं—(१) प्राणियोंकी मानसिक प्रेरणासे अस्थियाँ बनीं, (२) कठोर काम करते-करते जैसे मनुष्योंके शरीरमें घड़े पड़ जाते हैं, वैसे ही भ्रम करनेसे प्राणियोंके देहमें अस्थियाँ बन गयीं, (३) जब चूनेके अधिकांश भागवाले पदार्थ रसाये गये, तब हड्डियाँ पैदा हुईं और (४) शरीरके अंदरके नख, नाड़ी आदि अवयव ही हड्डियाँ बन गये। परंतु ये चारों पक्ष असंगत हैं। मनका असर उसीपर पड़ता है, जिसका मनमें सम्बन्ध हो। अस्थिका मनसे कोई सम्बन्ध नहीं। दौतपर सूई चुमानेसे मनपर कुछ भी असर नहीं पड़ता। अनः 'मानसिक प्रेरणामें अस्थियाँ बनीं,' यह नहीं कहा जा सकता। यों तो सम्पूर्ण संसार ही मनकी कहरना है, फिर अस्थि ही क्यों? पट्टोंका दृष्टान्त भी ठीक नहीं; क्योंकि घाटी वस्तुके संपर्कमें बाहरी ही कठोरता आती है। यात्रा संपर्कमें शरीरके अंदर हड्डियाँ कैसे बनेंगी? चूनेवाले भोजनमें भी हड्डियाँ नहीं बन सकतीं। सभी जानते हैं कि 'खूनमें हड्डियाँ पैदा होती हैं,' परंतु लावों जूँ, चूगड़े, कीलनें, खटमल, मनुष्यों, पशुओंके खून पीते हैं; जोंके खून पीती हैं; परंतु उनमें हड्डी नहीं बनी। चींटियाँ हड्डियोंको चुनकर खाती हैं; उनमें भी हड्डी पैदा नहीं हुई। 'नख, नाड़ियाँ हड्डी बन जाती हैं' यह भी यात मुक्तिहीन है। बच्चेके मुँहमें पहले दौत नहीं होते, कुछ दिन बाद दौत निकल आते हैं। यदि नख-नाड़ियोंका दौत बन जाना मानें तो उधर थोड़े ही दिनोंमें वे दौत गिर जाते हैं। गिरते समय नख-नाड़ियोंमें उनका कोई लगाव प्रतीत नहीं होता। कुछ दिनों बाद फिर नये दौत निकलते हैं, यदि पहली नख-नाड़ियाँ चली गयीं तो यह दूसरी कहाँसे आयीं? वृद्ध होनेपर वे दौत भी चले जाते हैं, तब भी किसी नख-नाड़ीका लगाव मारूम नहीं होता। डॉक्टर भी दौत निकाल देते हैं, पर उनके माथ नख आदि कोई चीज नहीं निकलती। दौत तो कीलोंकी तरह गढ़े होते हैं, शरीर या किसी दूसरे अङ्गसे उनका बाक्ता नहीं प्रतीत होता।

इसी तरह भीतरका सारा अस्थिपञ्जर अलग ही प्रतीत होता है, उनका बाक्ता नख-नाड़ी, मांस, त्वचा किसीसे नहीं। फिर ऐसी निराली वस्तुको अस्थिहीन प्राणियोंने कैसे प्राप्त किया? विकासवादी कहते हैं कि 'परिस्थितियोंसे ही हड्डियाँ उत्पन्न हुईं'; परंतु परिस्थिति भी हड्डी बनानेमें असमर्थ है। भाई-बहन दोनों एक ही परिस्थितिमें उत्पन्न होते हैं और बढ़ते हैं। पर 'बहनके मुँहपर दाढ़ी, मुँहका नाम भी नहीं होता। हाथी हथिनी दोनों एक स्थितिमें उत्पन्न होते हैं, परंतु हथिनीके मुँहमें बड़े दौत नहीं होते। मयूर-मयूरी, मुर्गा-मुर्गी समान परिस्थितिमें पैदा होते हैं; पर मादाके वे मुन्दर पंख और कल्लंगी नहीं होते जो नरमें होते हैं। क्या यहाँ परिस्थितिमें कोई अन्तर सिद्ध हो सकता है? फिर कैसे किसीमें हड्डी हो और अन्यमें न हो! 'मुभुत' आदि आयुर्वेद

ग्रन्थोंमें मात्तम होता है कि 'श्री' शिवांके परस्पर मैथुन करनेमें यदि किसी गर्भमें बीज चला गया, तो उस गर्भमें अस्थिरहीन शिशु उत्पन्न होता है।' इसी तरह 'कोई शत्रुताया श्री यदि मग्नमें मैथुन करे तो मापुद्गल आनंद विनश्यत गर्भमें धारित होता है। यही अस्थिरहीन मांग गिद्धके रूपमें उत्पन्न होता है। केश, दन्त, लोम, नख, दन्त, शिर, भ्रमरी, श्वायु, शुक्र—ये सब निम्न पुन होते हैं। इसी कारण श्रीको दाढ़ी मुँठ, मगूरीछो पूँछ, मुर्गीछो कँटी और हथिनीके दाँत नहीं होते। पुरुषमें क्यों ये कठिन पदार्थ होते हैं और स्त्रीमें क्यों नहीं होते? अभी तबमें कौन श्री है एवं कौन पुरुष, किस प्रकार उसका वंश चला, फिर नर-मादा भेद कैसे हुआ, अस्थिरहीन और अस्थिरयुक्त यह भेद कैसे हुआ? इनका विभागतारमें कोई भी वषायें उत्तर नहीं। अतः शरीरतुलनाकी दृष्टिमें अस्थिरहीनोका अस्थिरालोंमें कुछ भी सम्बन्ध नहीं। कहा जाता है कि एक कोष्ठवाला अमीबा दो कोष्ठवाला देहा बन गया, क्योंकि विद्वत्-सिद्धान्तानुसार कोष्ठ हमेशा दुगुने परमाण्वमें बढ़ता है अर्थात् एकके दो, दोके चार, चारके आठ और आठके सोलह हो जाते हैं।' इसके अनुसार प्रत्येक उत्तरोत्तर योनियाँ आकार और घनत्वमें पूर्वकी अपेक्षा दूनी, चौगुनी, अठगुनी होनी चाहिये। पर ऐसा देखनेमें नहीं आता। स्थिति तो यह है कि अमीबा हर जगहसे अपने अंदर छेद कर लेता है। इससे यह एक कोष्ठका भी नहीं प्रतीत होता। यदि एक कोष्ठ हर जगहसे फटता है तो उसका चेतनरस—प्रोटोप्लाज्म—यह जाना चाहिये, किन्तु ऐसा नहीं होता। इस तरह अमीबामें लेबर जोड़वालोंतक और जोड़वालोंमें लेकर अस्थिरालोंतक कोई भी तुलना नहीं। स्तनोंका विज्ञान क्या है, यह भी विचारणीय है। ये स्तन नरोंमें क्यों नहीं होते, इसका कोई उत्तर नहीं। अमीबाके भी आकार-प्रकारका ज्ञान वैज्ञानिकोंको नहीं। यह एक कोष्ठवाला है या अनेक कोष्ठवाला और कोष्ठका क्या विज्ञान है, उसमें नर-मादेका क्या विज्ञान है, इन कोष्ठोंसे उत्तर योनियोंका किस प्रकार विकास होता है, यह भी विकासवादी सिद्ध नहीं कर पाते। जोड़वालो और अस्थिरालोंके बीचमें भी कोई प्राणी है या नहीं; इसे भी वे नहीं जानते। अस्थि की उत्पत्ति विकासद्वारा असम्भव है, यह बतलाया जा चुका है। घोड़ेमें स्तनोंका अभाव क्यों, यह भी विचारणीय ही है। इस तरह शरीर-तुलना-शास्त्रसे विकास सिद्ध नहीं होता।

परिस्थितिवश प्राणियोंके अङ्गोंका हास-विकास कहा जाता है। 'ओरोसल, डकबिल, पेग्विन, मोर, ह्वेल, श्चुतुसुर्गके शरीरोंमें ऐसे चिह्न पाये जाते हैं, जिनसे परिस्थितिवश शरीरोंमें हास-विकास सिद्ध होता है।' परन्तु 'उक्त प्राणियोंके अङ्गोंमें हास-विकास हुआ' यह विकासवादी किस प्रमाणसे कहते हैं? यह

कहना कहीं अधिक प्रामाणिक है कि उन-उन प्राणियोंके कर्मानुसार सुख-दुःख-मोहार्य परमेश्वरने ही उन्हें वैसे-वैसे अन्न दिये। 'ढोलके पैर कमजोर हो गये; मोर, शुनुरमुंगके पल कमजोर हो गये; परंतु यदि इससे पहले कभी वे जोरदार पैरवाले और पंखवाले देखे गये होते तो कुछ कल्पना भी हो सकती थी। जब पानीमें तैरनेका काम देते हैं, तब इस कल्पनामें क्या प्रमाण है कि 'बढ़ते बढ़ स्थलचारी था, अब पानीमें रहनेसे पैर कमजोर हो गये ?' इसी तरह मोर, शुनुरमुंग हैं। वे डील-डौलमें बड़े हैं, इनको पक्षियोंसे डर नहीं। फिर भी स्थलचारियोंने बचनेके लिये उनके परा है; अतः परिस्थितिके कारण पैर कमजोर हैं।' यह भी कहना व्यर्थ है। आज भी कुत्ता मोरको नोच डालता है, फिर यह कैसे समझ लिया कि 'उनका कोई शत्रु नहीं है, उड़नेका काम न पहलेसे परा कमजोर हो गये ?' पक्षियोंमें स्तनधारी बने, यह कल्पना भी व्यर्थ है। जब उड़नेकी अधूरी विमान विलासे भी मनुष्य प्रगल्भ है, तब पर पाकर भी पक्षी उड़न विलाकी क्यों छांटते ? पक्षियोंका चोर शत्रु नहीं' क्या ऐसा कोई समझदार व्यक्ति कह सकता है ? यदि आज भी पक्षियोंके शत्रु हैं ही, तो वे शत्रुने पक्षियोंको बर्बाद कर पशु क्यों बन गये ? परिस्थितिने न अन्न घुस होने है और न तो नये उत्पन्न होने हैं। यदि परांपर्या ही सब कुछ थी तो हथिनीकी दाँत क्यों नहीं हुए ? हथिनी और हाथी दोनों समान स्थितिमें थे ही। परंतु प्राणियोंके जाति, आयु और भोग उनके कर्मानुसार ईश्वरद्वारा ही प्राप्त होते हैं।

'विभिन्न जातियोंके मिश्रणसे वन चलता है' यह पक्ष भी गलत है। अनेकों जातियोंका परस्पर मैथुन व्यर्थ होता है। कुछने मंगल उत्पन्न होती है, पर वन नहीं चलता। जिसमें वन चलता है, वे अत्यन्त विभिन्न जातियोंके नहीं; अधिक समान जातियों ही होते हैं। निरन्तर एवं कुने भेदोंके मेलसे मतान्तरात्मक वृद्धि होती है तो भी उनका शत्रु बंध नहीं चलता। देखते हैं कि छोटे गंदरेसे स्वच्छ उपज होते हैं; परंतु उनसे बंध नहीं चलता। पक्षी स्थिति बलमी आग, पेशी देखी भी है। यदि कलनी आगसे कुछ पैदा हुए वे निरन्तरके रूपमें वन चल लें भी आगे चलकर वे मूलप्रतिष्ठे रूपमें ही हो जाते हैं, धीरे-धीरे वे तो व्यर्थ वे निरुद्धी ही पक्षमें हो जाते हैं। बलमी आग भी छोटा होने-होने मुझी आगके ही आगका ही जाग है। विकासने अत्यन्त अति उत्पन्न हो सकती है, परंतु वन नहीं चलता। वन तो ही विभिन्न प्रत्येक मैथुनने भी उत्पन्न होगा; परंतु उनमें वृद्धि नहीं होती, बंध नहीं चलता। अनेकाने विभिन्न रूप देखने वृद्धि होने; बलमीने छोटे दृष्टिके वन-वन उत्पन्न होते हैं। पक्षी भी बलमी विभिन्न हो सकती है विभिन्न स्थिति है। अत्यन्त अति और अत्यन्त

भोगवालोंके ही सम्बन्धसे संतान उत्पन्न होती है और वंश चलता है। अदरक मांस खानेवालों और घास खानेवालोंके सम्बन्धसे भी वंश नहीं चलता।

प्रायः जाति, आयु, भोगके साथ ही प्रसवका सम्बन्ध रहता है। मोगके सम्बन्धमें परिस्थितिवादी कह सकता है कि 'अमुक जातिको अब जीनेके लिये खुराक न मिली, तब वह मांस खाने लगी।' परंतु प्रत्येक जातिकी निश्चय आयुका क्या कारण है, यह विकासवादी नहीं बतला सकता। मनुष्य, बंदर गाय, बकरी, ऊँट, गधा और छोटे कीड़ोंकी आयुका महान् अन्तर है। मनुष्यके समान ही उससे भी बलवान् पशुओंकी सौ वर्षकी आयु क्यों नहीं, इसका उत्तर भी विकासवादसे बाहर है। विकासवादके अनुसार पृष्ठवंशधारी प्राणियोंमें कच्छप एवं सर्प भी सर्पणशीलोंकी श्रेणीमें हैं। आयुष्-शास्त्रियोंके मतानुसार कछुवा १५० वर्ष जीता है और सर्प १२० वर्ष जीता है। विकासवादके अनुसार सर्पणशील प्राणी ही पक्षी बने हैं; परंतु पक्षियोंमें कबूतर ८ ही वर्ष जीता है। पक्षियोंका विकास स्तनधारी प्राणी है, उनमें शशक ८ वर्ष, कुत्ता १४ वर्ष, घोड़ा ३२ वर्ष, बंदर २१ और मनुष्य १०० वर्ष जीता है। यहाँ स्पष्ट ही विकासमें आयुका ह्रास हो रहा है। दीर्घायु कच्छप एवं सर्पको पराजित करनेवाला कबूतर ८ ही वर्ष जीता है। हमसे भी योग्य प्राणी शशक, कुत्ता, घोड़ा भी क्रमशः ८, १४ और ३२ ही वर्ष जीते हैं। मनुष्योंका जिसे पूर्वज कहा जाता है, उस बंदरकी आयु २१ वर्ष ही है। मनुष्य भी तो कच्छप एवं सर्पसे कम ही जीता है। विकासवादका कहना है कि 'जीवन संग्राममें योग्य ही रह जाता है, उसीसे नवीन जातियोंका प्रादुर्भाव होता है; परंतु जीनेके लिये संग्राम करके विकसित होकर और योग्यता प्राप्त करके भी प्राणी उलटे मृत्युके अधिक निकट पहुँच गये। जो पहिलेके और सरलरचनाके हैं, वे अधिक जीते हैं तथा जो क्लिष्ट रचनाके हैं और बाढ़के हैं, वे कम जीते हैं। यह क्या मशीनोंका सुचार है कि जो पहली १२० या १५० वर्षकी थी, वही सुधरी हुई मशीन ८ ही वर्ष टिकने लगी। यह अच्छा यान्त्रिक विकास है।

सप्तमायुर्मनुष्याणां गजानां परमं स्मृतम् ।

पतुर्द्विदशतु वर्षाणां अश्वस्यायुः परं स्मृतम् ॥

पञ्चविंशति वर्षाणि परमायुर्वृषोद्वयोः ।

यह भी स्पष्ट है कि एक मिनटमें शशक ३८, कबूतर ३६, बानर ३२, कुत्ता २९, बकरी २४, बिल्ली २५, घोड़ा १९, मनुष्य १३, हाथी १२, सर्प ८ और कछुआ ५ बार श्वास लेता है। यह भी विचारणीय है कि 'अभिनवतम मशीन बन जानेपर पुरानी मशीनोंका बनना बंद हो जाता है।' परंतु यहाँ तो मनुष्यके विकसित हो जानेपर भी पुराने कीड़े-मकोड़ोंके बननेमें किंचिन्मात्र भी कमी नहीं

हुई। मनुष्योंमें करोड़ों गुने अधिक मित्राई, मन्थर, मकोड़े तथा जलजन्तु हैं। सर्पगशील जन्तु तो पक्षी हो गये; परंतु जोड़वाले कीड़ों, भोंरों, ततैया, मक्खी आदिके पंख किम तरह हो गये? उड़नेवाली मछलियोंको पंख किस तरह पैदा हो गये? इनसे पक्षियोंके शरीरकी तुलना कैसे होगी? कृमियों, मछलियोंके साथ पक्षियोंका सम्बन्ध कैसे हुआ? क्या कोई पक्षी इन पंखधारी कीड़ों एवं मछलियोंमें वंश चलायेगा? क्या बंदर और मनुष्यमें वंश स्थापित होगा?

यह तो हो सकता है कि पहले सादी रचनावाले प्राणी बने और बादमें द्विष्ट रचनावाले प्राणी; किंतु सादी रचनावाले ही द्विष्ट रचनावाले हो जाते हैं, यह कहना निष्प्रमाण है। जैसे तो कीटावस्थामें भी उड़नेवाले कीड़ों और मछलियोंकी पक्षियों-जैसी द्विष्ट रचना देखी जाती है। कनखजूर-सरीखी द्विष्ट रचना सोंपकी नहीं होती, तितलियोंकी-सी कारीगरी कौओंमें नहीं पायी जाती। परंतु विकासवादके अनुसार तितली और कनखजूर, कौवे तथा सोंपसे पहले ही उत्पन्न हो गये। ऐसी स्थितिमें सादी और द्विष्ट रचनाका कुछ भी मूल्य नहीं रहता। यदि विकासवाद तितलीकी रचनाको द्विष्ट रचना न माने, केवल अस्थिवाले प्राणियोंकी ही रचनाको द्विष्ट रचना कहे तो यह भी निराधार है। देखनेमें तो अस्थिवाले प्राणियोंसे वृक्षोंकी ही रचना अधिक द्विष्ट है। विचित्र पत्रों, पुष्पों, स्तम्भों, फलोंकी सुन्दरता, गरसता, मधुरता अस्थिवाले उष्ट्रमें कहाँ है? मनुष्यका शरीर भी वृक्षोंकी शाखाओं, उरशाखाओं, पत्तों, पुष्पों, फलोंकी विचित्रताके सामने नग्न है। एक फूलकी रंग, बनावट और सुगंधिके नामने मनुष्य-रचना कुछ भी महत्त्व नहीं रखती; परंतु पशुओं, पक्षियों-जैसी स्वतन्त्रता और मनुष्य जैसा ज्ञान वृक्षोंमें नहीं है। इसीलिये ये सादी रचनावाले समझे जा सकते हैं। कर्मानुसार प्राणी हो भोग्य और भोक्ता होता है। सादी रचनावाले भोग्य और द्विष्ट रचनावाले भोक्ता होते हैं। यन्त्राणि यदि मागनेमें स्वतन्त्र हो तो पशु कैसे जा सकते हैं? घोड़ा यदि मनुष्यमें अधिक बुद्धिमान् हो तो वह सवारीके काम कैसे आ सकता है? इस व्यवस्थाके अनुसार पहले वनस्पति फिर पशु उत्पन्न होते हैं। पशुओंमें ही हाथीके लेकर कृमिपर्यन्त आ जाते हैं, अन्तमें मनुष्यकी उत्पत्ति हुई। यह सिद्धान्त अति प्राचीन है और वेदां, उपनिषदों आदिद्वारा स्वीकृत है—मगवान्ने अग्नी अज्ञा-भाशाशक्तिके द्वारा विविध प्रकारके वृक्ष, सरीसृप, पशु, गाय, दध, मत्स्य आदि शरीररूपी पुरोको बनाया तो भी उनसे मनुष्य न होकर ब्रह्मज्ञान-सम्पादनयोग्य मनुष्यको बनाकर सतुष्ट हुए।

पट्टा पुराणि विविधान्यजवाऽऽममत्तया

... .. वृक्षान् सर्यान्पशून् अगस्त्यमस्तम् । . .

तेस्तैरगुह्यतयः

पुराणं

विधाय

महावग्नेरुचिर्गमं

मुद्रमात्र देवः ॥

(भागवत ११ । २ । १२)

कहा जाता है कि भंगारमें जिनमें प्राणी मिलते हैं, सब अनारि नहीं। पहले सोभी गादी रचना हुई, पश्चात् मिष्ट रचनावाले प्राणी बने। भार व्याप्त, मिष्ट होते हैं, इंग्लैंडमें नहीं होते। गौर, बिन्दू आदि उष्ण प्रदेशों होते हैं, यूरोपके शीत प्रदेशमें नहीं होते। जिराफ अफ्रीकामें और मोर भारत ही होते हैं। जैगी भिन्नता पशु-पक्षियों, वनस्पतियोंमें होती है, वैसी ही मनुष्यों में होती है। आस्ट्रेलियामें यूरोपियोंके जानेके पहले गरमोश नहीं थे, बाद जहाजसे पहुँचाये जानेपर वहाँ खरगोशोंकी बहुतायन होती गयी। गेलोपेगस द्वीपविधि प्राणियोंके लिये प्रसिद्ध है। वहाँ मोड़, गिरगिट, छिन्नकृन्ती, सर्प तथा पक्षी-प्रेमी जन्तु बहुत हैं। इस प्रकारके जन्तु अफ्रीका, भारत, अमेरिकामें भी विद्यमान हैं; परन्तु सबकी अपेक्षा अमेरिकाके प्राणियोंके साथ गेलोपेगसवाले प्राणियों अधिक मेल है। यह अमेरिका-निवासियोंके अनुवंशज हैं। अमेरिका इस द्वीप समीप है, इससे मान्य होता है कि कभी पूर्वमें जब अमेरिका और इस द्वीप भूमि मिली रही होगी, तब अमेरिकासे प्राणी जाकर वहाँ रहने लगे होंगे। एक द्वीपसे दूसरे द्वीपमें, दूसरेसे तीसरेमें बसे। परिस्थितियोंके कारण कुछ भिन्नता हो जाती है। वस्तुतः वे सब एक ही पूर्वजोंकी संतति हैं। अफ्रीकाके समीप स्थित नर्स द्वीपके प्राणियोंकी अफ्रीकाके प्राणियोंके साथ बहुत कुछ तुल्यता है। प्रशान्त महासागर (पैसिफिक) के द्वीपोंमें घोघोंकी अनेक जातियाँ हैं। भूगर्भशास्त्री यह बतलाते हैं कि पूर्वकालमें इन द्वीप-समूहोंकी भूमि एकमे जुड़ी थी। अर्थात् यह पहले महाद्वीप था, इसीसे सब घोघोंका मेल है। सब एक ही पिताकी संतति हैं।

किन्हीं दो देशोंके प्राणियोंकी भिन्नता और समानता दोनों प्रदेशोंकी दूरता और निकटतापर अवलम्बित है। दूर होनेसे भिन्नता होगी, समीपसे समता होगी; किन्तु कभी-कभी दूरस्थ प्राणियोंमें बहुत अधिक समानता होती है। जैसे ब्रिटेन और जापानमें बहुत अन्तर होनेपर भी इन देशोंके प्राणियोंमें बहुत समानता है। आस्ट्रेलिया, न्यूजीलैंड बहुत पास-पास हैं; परन्तु वहाँके प्राणियोंमें बहुत बड़ा वैषम्य है। अतः इनकी भेदक प्रकृति ही है। यदि दो नजरीके स्थानोंको कोई पहाड़ जुदा करे तो एक जगहके नदी नालेवाली मछलियाँ जैसी होंगी, उसी तरहकी दूसरी जगहवाली नहीं होगी; क्योंकि मछलियाँ पहाड़ लाँचकर नहीं जा सकती। इसीलिये समीप होते हुए भी उन जीवोंमें एक-रूपता नहीं होती। दूर-देश होनेपर भी यदि गमनागमन रहे तो समता अधिक

रहती है। ऐसे प्रमाणोंको देखकर विकासवादी कहते हैं कि 'सब प्रकारके जीवित प्राणी एक ही जातिके आवयवंशजोंसे उत्पन्न हुए हैं। इनके भिन्न भिन्न रूप परिस्थितियोंके अनुरूप बनते हैं।'

परंतु उपर्युक्त बातें विकासवादके लिये भयंकर हैं। जब प्रकृति हर जगह मौजूद है, हर जगहके लिये जलवायु अनुकूल है, तब वहाँ अभीवा पैदा होकर कोई नयी जाति क्यों नहीं बना डालता ? क्यों पुरानी ही सृष्टिके प्राणियोंमें विकासवादकी स्वच्छन्द प्रकृति मर्यादा मार रही है ? भिन्न देशोंके प्राणियोंकी समता सचके एक ही वंशके होनेकी सूचना देती है। परंतु यदि भिन्न देशोंके प्राणियोंकी समता इस तरह की जाय कि गिल्ली और कुत्ता स्तनधारी एवं मांसभक्षी हैं, अतः एक देशकी बिस्ली और दूसरे देशके कुत्तेको देखकर कहा दिया जाय कि दोनों ही प्राणी एक ही पिताकी संतान हैं, तो क्या ठीक होगा ? किंतु यदि बुल्डॉग, ताजी आदि कुत्तोंको देखकर कहा जाय कि 'एक ही पिताके पुत्र हैं', तो सत्य होगा। अतः केवल रचना देखकर ही एक होनेका अनुमान नहीं किया जाना चाहिये। प्रत्युत समान प्रसव, समान भोग एवं समान आयुका मेल मिलनेमें ही दोनोंके एक पिताके संतान होनेका निर्णय किया जा सकता है।

कहा जाता है कि डार्विनको ट्रेरोडेल्फिगोमें जब खर्वाकार मनुष्य दितलायो पड़े, तब वह विश्वास ही न कर सका कि ये भी मनुष्य ही हैं। जब उसने गोरिल्ला और शिंपेजी आदि बनमानुषोंको देखा, तब चिरला उठा कि 'ये भी एक प्रकारके मनुष्य ही हैं।' डार्विनके इस भ्रमका कारण यही था कि उसने केवल आकृतिगुणधर ही विश्वास किया; किंतु उस सृष्टि नियममें समान प्रसवका नियम आवश्यक है। तदनुसार खर्वाकार-दीर्घाकार मनुष्योंके संयोगसे संतति होती है; परंतु मनुष्यों और बनमानुषोंके संयोगसे संतति नहीं होती। अतः पहले दोनों एक जातिके हैं और दूसरे भिन्न जातिके। इसीलिये यशरि पोढ़े और गधेमें मनुष्यों और बनमानुषोंकी अपेक्षा अधिक समानता है; फिर भी खरारकी वंश परम्परा नहीं चलती। अतः पोढ़े-गधे एक जातिके नहीं हैं। यह तो एक आस्तिकको स्वीकृत हो सकता है कि एक ही जगह सृष्टि हुई और वहाँसे सब जगह जा-जाकर प्राणी आवाद हुए; परंतु 'सब अभीवाका ही विकास है' यह सिद्धान्त सर्वथा असंगत है। जैसे विभिन्न वनस्पतियोंके बीज पृथक्-पृथक् होते हैं, वैसे ही सब प्राणियोंके बीज भी पृथक् ही थे। समानताका कारण दूरता एवं निकटता नहीं; किंतु वंश और परिस्थिति ही कारण है।

परिस्थितिके कारण ही बुल्डॉग, ताजी आदि कुत्तेमें भेद होता है। परंतु

परिस्थितिवश साप ऊँट नहीं हो जाता। यदि एक ही प्राणीका यन्त्रोत्पीकरण अनेक योनियोंमें विभाग माना जाय तो अनेक उत्पत्तियाँ होंगी।

१-एक षोडशके अमीबामें स्त्री और पुरुष यह भेद कैसे हुआ ?

२-यदि अमीबाके बाद दो षोडशा दृश्य हुआ, तो क्रमसे उत्तरोत्तर सभी योनियों दुगुने परिमाणसे बढ़नी चाहिये अर्थात् वजन और आकार आदि उत्तरोत्तर दुगुने होने चाहिये। फिर तो मनुष्यको हाथी, ऊँट आदिसे कई गुना बड़ा होना चाहिये। पंखधारी प्राणी सर्पणशील प्राणियोंके बाद होता है, फिर तितली आदि कृमि पंखधारी कैसे हो गये ? अस्थियोंकी उत्पत्ति कैसे हुई ? अस्थिहीनोंसे अस्थियालोंकी उत्पत्ति कैसे हुई ? जब पक्षी, जल-जन्तु एवं कीड़ेक मांसाहारी होते हैं, तब मांसाहारियोंका समावेश स्तनधारियोंमें ही क्यों किया गया ? एक ही परिस्थितिमें उत्पन्न होनेपर भी स्त्रियोंको दाढ़ी-मूँछ क्यों नहीं ? मयूरीको लंबी पूँछ क्यों नहीं ? मुर्गाके सिरपर कलंगी क्यों नहीं और हथिनोको बड़े दाँत क्यों नहीं ? प्राणियोंके दाँतोंकी संख्यामें न्यूनाधिकता क्यों ? घास खानेवाले स्तनधारियोंमें गाय, भैंसके ऊपरी दाँत क्यों नहीं ? घोड़ेके ऊपरी दाँत भी क्यों होते हैं ? कुत्तोंके दूधके दाँत क्यों नहीं गिरते ? घोड़ेके स्तन क्यों नहीं होते ? बैलके स्तन अंडकोषोंके पास क्यों होते हैं ? पुरुषोंमें स्तनोंका क्या प्रयोजन है ? घोड़ेके पैरमें परोके चिह्न क्यों हैं ? यथा पैदा होते समय घोड़ीकी जीभ क्यों गिर जाती है और दूसरे जानवरोंकी जीभ क्यों नहीं गिरती ? स्त्री जाति अस्थियाँ क्यों नहीं उत्पन्न कर सकती ? यदि यन्त्रके सिद्धान्तपर प्राणियोंका विकास हुआ है तो कणुप और साँपकी अपेक्षा पक्षी और स्तनधारी क्यों कम जीते हैं ? अधिक जीनेवालोंका कम जीनेवालोंसे गर्भवास कम क्यों है ? अतः परिस्थितिसे ही प्राणी एक जातिसे अन्य जातिका नहीं हो जाता। कोई प्राणी अपनी मूलजातिसे इतनी दूर नहीं हो सकता जहाँ समान-प्रसव, समान-भोग, समान-आयुका सिलसिला भी बंद हो जाय। स्त्री-पुरुषकी बनावट भी परिस्थितिके सिद्धान्तका खण्डन करती है। आयुके सिद्धान्तमें ही यान्त्रिक सिद्धान्त खण्डित होता है।

लुप्त-जन्तु

यह भी कहा जाता है कि “पृथ्वीकी तहोंमें लुप्त हुए पाषाणमय प्राणियोंकी खोजसे भी विकास सिद्ध होता है। प्राणियोंकी शृङ्खलाकी कुछ कड़ियाँ नहीं मिलती; क्योंकि वे आज लुप्त हो चुकी हैं। ‘लुप्त-जन्तु-शास्त्र’ से वर्तमान-कालमें अविद्यमान लुप्त जन्तुओंका पता लगाया जाता है। एल० म्यूजियममें घोड़ेकी, साउथ कैन्सिंगटनमें हाथी-दाँतोंकी, ब्रूसेल्समें इग्मेनोडसकी और किन्टल्, पैलेस, न्यूयार्क, लन्दन, जेयनारमें अन्य प्राणियोंकी, पाषाणीभूत

परिस्थितिमें क्या ऊँट नहीं हो जाता ? यदि एक ही प्राणीका कर्त्री होता अनेक मोर्चोंमें विभाग माना जाय तो अनेक प्राणियों होगी ।

१-एक कोटके अभीष्टमें स्त्री और पुरुष मद भेद कैसे हुआ ?

२-यदि अभीष्टके बाद दो कोटका हाइडा हुआ, तो प्रथमे उत्तरेतर गयी मोनियो दुगुने परिमाणमें बढ़ती चाहिये अर्थात् यजन और आहार ऊँट उत्तरेतर दुगुने होने चाहिये । फिर तो मनुष्यको हाथी, ऊँट आदिसे कई गुना बढ़ा होना चाहिये । पक्ष-प्राणी प्राणी सर्वत्रहीन प्राणियोंके बाद होता है, फिर तिल्ली आदि क्षुद्र परतपारी कैसे हो गये ? अग्नियोंकी उत्पत्ति कैसे हुई ? अग्निहीनोंमें अग्नियोंकी उत्पत्ति कैसे हुई ? जय पक्षी, जल-जन्तु एवं कंदितक मांसाहारी होते हैं, तब मांसाहारियोंका समानेन मानधारियोंमें ही क्यों किया गया ? एक ही परिस्थितिमें उत्पन्न होनेपर भी त्रिविधोंका दाढ़ी मूँस क्यों नहीं ? मयूरीको संघी गुँठ क्यों नहीं ? मुर्गाके गिरगर कलंगी क्यों नहीं और हथिनीको बड़े दाँत क्यों नहीं ? प्राणियोंके दाँतोंकी संख्यामें न्यूनाधिकता क्यों ? पाश रानेवाले मानधारियोंमें माय, भँसके ऊपरी दाँत क्यों नहीं ? घोड़ेके ऊपरी दाँत भी क्यों होते हैं ? कुत्तोंके दूधके दाँत क्यों नहीं गिरते ? घोड़ेके स्तन क्यों नहीं होते ? बैलके स्तन अंडकोषोंके पास क्यों होते हैं ? पुरुषोंमें स्तनोंका क्या प्रयोजन है ? घोड़ेके पेशमें परोंके चिह्न क्यों हैं ? वषा पैदा होते समन घोड़ीकी जीभ क्यों गिर जाती है और दूसरे जानवरोंकी जीभ क्यों नहीं गिरती ? स्त्री जाति अस्थियाँ क्यों नहीं उत्पन्न कर सकती ? यदि यन्त्रके गिद्दान्तर प्राणियोंका विकास हुआ है तो कणुए और सॉपकी अपेक्षा पक्षी और स्तनधारी क्यों कम जीते हैं ? अधिक जीनेवालोंका कम जीनेवालोंसे गर्भवास कम क्यों है ? अतः परिस्थितिसे ही प्राणी एक जातिसे अन्य जातिका नहीं हो जाता । कोई प्राणी अपनी मूलजातिसे इतनी दूर नहीं हो सकता जहाँ समान-प्रसव, समान-भोग, समान-आयुका तिलतिला भी बँद हो जाय । स्त्री-पुरुषकी वनावट भी परिस्थितिके सिद्धान्तका खण्डन करती है । आयुके सिद्धान्तमें ही यांत्रिक सिद्धान्त खण्डित होता है ।

लुप्त-जन्तु

यह भी कहा जाता है कि 'पृथ्वीकी तहोंमें लुप्त हुए पाषाणमय प्राणियों'को खोजसे भी विकास सिद्ध होता है । प्राणियोंकी शृङ्खलाकी कुछ कड़ियाँ नहीं मिलतीं; क्योंकि वे आज लुप्त हो चुकी हैं । 'लुप्त-जन्तु-शास्त्र' से वर्तमान-कालमें अधिद्यमान लुप्त जन्तुओंका पता लगाया जाता है । एल० म्यूजियममें घोड़ेकी, साउथ कैन्सिगटनमें हाथी-दाँतोंकी, ब्रूसेल्समें 'इग्नेनोडसकी और क्रिस्टल् पैलेस, न्यूयार्क, लन्डन, जेयनामे अन्य प्राणियोंकी, पाषाणीभूत

प्रातः अस्थियाँ एकत्र की गयी हैं। पोड़ेकी समस्त कड़ियाँ ठीक हो गयी हैं। 'आर्किओप्टेरिक्स' नामका एक ऐसा प्राणी मिला है जिसमें सर्पवर्ग और पक्षीवर्गके बीचकी कड़ी सिद्ध हो जाती है। अस्थिहीन प्राणी मरनेपर मिट्टीमें मिल जाते हैं। पर अस्थियुक्त प्राणियोंकी हड्डियाँ मिट्टीमें नष्ट नहीं हो जातीं, हजारों वर्ष पुरानी हड्डियाँ मिलती हैं। इन्हें ही 'फोसिल' कहते हैं। इनमें सब कड़ियाँ पूरी हो सकती थीं; परंतु पृथ्वीके अधिक भागमें समुद्र होनेके कारण एवं शीत-उष्ण कटिबंधोंमें सर्दी-गर्मीकी अधिकताके कारण खुदाईका काम हो ही नहीं सकता। अच्छे स्थानोंमें भी कुत्ते, शृगाल आदि अस्थियोंको नष्ट कर देते हैं। इन्हीं कारणोंसे 'सुत-जन्तु शास्त्र'के पूर्ण प्रमाण नहीं मिलते। प्राकृतिक परिवर्तनों, नदियोंके कटावों, अग्नि, प्रवाणोंसे बहुत सी हड्डियाँ बह गयीं; बहुत-सी जल गयीं; बहुत-सी बिपल जाती हैं। बिना हड्डीवाले जन्तु तो मिट्टी हो ही जाते हैं। पृथ्वीकी विभिन्न तहोंमें उल्लङ्घ अस्थियोंमें उन प्राणियोंके समयका निर्णय करना 'सुत-जन्तु शास्त्र'का मुख्य विषय है।

परंतु पृथ्वीकी आयुका निर्णय करनेके लिये काल्पनिक सिद्धान्तोंके अतिरिक्त वैज्ञानिकोंके पास कोई प्रबल साधन नहीं है। पृथ्वीकी आयुके सम्बन्धमें भूगर्भ-शास्त्रके अनुसार प्राणियोंकी उदयतिथि अबतक (दस करोड़) वर्ष हुए। वैज्ञानिक सूर्यकी गरमीके आधारपर जो समय निकालते हैं, वह इसमें कम है; किंतु प्रो० पेरीने रेडियमरी खोजने जो समय निकाला है, वह बहुत अधिक है। भूगर्भ विद्याके अनुसार पृथ्वीकी चार तहें हैं। सबसे निचली तहमें दृढ़ीकृत प्राणी रहे होंगे। दूसरी तहमें प्राणियोंकी अस्थियाँ हैं। पर ये प्राणी मत्स्य मण्डूक भेणीके हैं। तीसरी तहमें उन्नत प्राणियोंकी भी अस्थियाँ पायी जाती हैं। चौथी तहमें वर्तमानकालके सभी प्रकारके प्राणियोंके अवशेष पाये जाते हैं। इसमें सिद्ध होता है कि जिस क्रममें जो प्राणी थे केवल यही थे और बढ़े विद्यालयवाय थे। उनकी अनेक उपजातियाँ भी थीं। जब मृत्यु थी, तब सूर्य नहीं था। सूर्यके समयमें सब सूर्य ही थे। किसी समय अनेक जातियाँ उदकलियाँ थीं, जो ८० मिनटकी बतलायी जाती हैं, वह उनकी हड्डियाँ देखनेमें सिद्ध होता है। मिल देनामें प्राणियोंके मिर भी मिलते हैं, जिनमें मास, चर्मनख, नाड़ी आदि सभी अवशेष विद्यमान हैं। 'मम्बरपुराण'में आरी उड़नेवाले सर्पोंकी कथा गलत नहीं।

इन सर्प भेणीके पण्डितोंमें ही पक्षियोंकी उत्पत्ति हुई है। जर्मनीमें पाएलान्ड प्राणियोंके बरब अनेक तहोंमें मिलते हैं। उनमें विकासक्रमका पता लगता है। पोड़ेके विकासका भी क्रम मिलता है। निम्न निम्न तहोंमें मिले हुए प्राणियोंके पंख और मुँह (पोड़ोंके अरबबन्धियों) के निम्नलिखित पता लगता है कि

‘घोड़े किन प्राणियोंसे विकसित होकर हम रूपमें आये हैं ।’ ऊपरकी तरह वर्तमान घोड़े-जैसा ही जन्तु मिलता है । मध्य-सारमें यह ३-४ अंगुलीवाला मिलता है । निचली तहोंमें उसका आकार घशकके समान और ५ अंगुलीवाले पंजोंका मिलता है । गाय, भैंसको पाँचमेंमे जिस तरह चार ही अंगुलियाँ पड़ी गयीं, उसी तरह इस जानवरकी भी अंगुलियाँ क्रमशः घटते घटते बीचकी अंगुली दूर बन गयी । घोड़ेके आदिपूर्वजका अबतक पता नहीं लगा; परंतु ज्ञात होता है कि यह पाँच अंगुलीवाला था । इसी तरह हाथी और हरिणके आद्यवंशजोंमें लेकर वर्तमान समयतककी विकास-परम्परा ज्ञात होती है । कुछ कड़ियोंका उदाहरण ‘ओप्टेरिक्स’ है । यह पंखयुक्त उड़नेवाला सर्प है । इसका सिर छोटा, जखड़ा बड़ा और दाँत सॉर-जैसे हैं; परंतु पंख एवं पंजे पक्षियों-सरीले हैं । इसी तरह एक प्राणी ‘टेरोडिक्टिल’ है । इसके हाथोंकी एक-एक अंगुली बहुत बड़ी है, जिससे पंखको सहारा मिलता है । इसमें सर्प, पक्षी तथा स्तनधारियोंकी थोड़ी-थोड़ी बातें मिली हुई हैं । इसी प्रकार केंगारू, ओरोसम आदि हम अन्वेषणमें सहायक हैं ।”

उपर्युक्त बातोंपर विचार-करनेपर भी विकास सिद्ध नहीं होता । यह सिद्ध है कि वर्तमान साधनोंसे पृथ्वीकी आयुका पता नहीं लगता और सारी पृथ्वीका खोजना भी सम्भव नहीं । अस्थियोंका नष्ट हो जाना, पिघल जाना आदि भी सम्भव है । फिर इस छुस्त-शास्त्रके बलपर विकासवाद कैसे सिद्ध होगा ? अस्थियोंके मेलका सिद्धान्त भी गलत है । यदि घोड़ा, गधा, जेब्रा एक ही जगह मिलें तो विकासवादी तीनोंके पंजरोंको एक ही कह सकता है । फिर भी तीनों एक नहीं, अतः अस्थियोंके मेल मिलाकर शृङ्खला मिलाना असंगत है । ‘घोड़ेकी कड़ियाँ मिल गयीं’ यह बात भी गलत है । घोड़ेकी कड़ियोंपर विकासवादियोंका दृढ़ विश्वास है । यूरोप, अमेरिकाकी खुदाईसे मिले हुए भिन्न समयोंके विचित्र जातिके अस्थि-पंजरोंको मिलाकर यह दिखलानेकी कोशिश की जाती है कि ‘ये सब घोड़ेके पूर्वज उसके विकासकी कड़ियाँ हैं ।’ इसमें साहबने इसे महत्व दिया है; परंतु आधुनिक खोजसे इसका खण्डन हो गया । सर जे० डब्ल्यू० हक्सलेने अपनी ‘मार्डन आइडिया ऑफ इवोल्यूशन’ (विकासकी आधुनिक भावना) नामक पुस्तकसे अच्छी तरह सिद्ध किया है कि ‘अमेरिका एवं यूरोपके इन जन्तुओंमें जिन्हें घोड़ेका पूर्वज कहा जाता है, परस्पर कुछ भी सम्बन्ध नहीं है ।’ घोड़ा बड़ा ही विचित्र जानवर है । पाँच बातें उसमें अन्य वृणाहारी पशुओंसे विलक्षण हैं—(१) नीचे-ऊपर दोनों तरफ दाँत, (२) प्रसवके समय घोड़ीकी जीमका गिरना, (३) घोड़ेके अगले पैरोंके घोंठोंमें परोंका निशान होना, (४) नर घोड़ेके स्तन न होना और (५) मुरकी

जगद् दार होना । वहा जना है कि 'घोड़ेकी चार अँगुलियों हम हो गयीं, चीन्चरी अँगुली दार बन गयी । गाव भूमके अगल बगलकी चार अँगुलियों मौजूद हैं, चीन्चानी हम हो गयी ।' जो अँगुलियों नियमान है, उनमें दो तो फटे हुए घुरको बतलाया जाता है और दो उठी हुई मदनखुरी बनायी जाती है । यह कैसा उल्टा पुल्टा विकास ! भिखीमें चारों अँगुलियों हम होकर चीन्चरी अँगुली दार बन गयी तो कृषीमें खप रही, केवल चीन्चरी ही दून ! गये, घोड़े और खरबरेके पंखोंमें घोखा हो सकता है, वनस्थान और चीन्चके वस्त्रोंके पत्रोंमें भी धोखा हो सकता है । इसी तरह सभी पंजर मिश्रानसानी जातियोंको एक ही जानिके स्थिर करनेमें भी धोखा हो सकता है । मि० टे० क्यावर केमन अपनी 'लेम अम्पुलस डे डारविन' पुस्तकमें लिखते हैं कि 'घोड़ेकी कड़ियों न तो हम प्रकारके जिंदा जानवरोंमें पूरी होती हैं और न प्रसारीभूत अस्तिपंजरोमें ही । ऐसे प्राणियोंका अस्तित्व कल्पनामात्र है ।' इसी तरह जेम्स थोमने नवम्बर सन् १९२२ ई० के 'न्यू एज' पत्रमें लिखा है कि 'ब्रिटिश म्यूजियमका अध्यक्ष कहता है कि "इस म्यूजियममें एक कण भी ऐसा नहीं, जो यह निश्चय कर सके कि जातियोंमें परिवर्तन हुआ है । विकासविषयक दर्शनमें नौ बानें निःसार हैं । परीक्षणोंका आधार स्वच्छता और निरीक्षणपर विश्वास अवलम्बित नहीं । संसारभरमें ऐसी कोई सामग्री नहीं, जो विकास सिद्धान्तकी सहायक हो ।' इस तरह लुप्त-जन्तु-शास्त्रके आधारपर विकासका सिद्ध होना असम्भव हो गया है ।

यदि विकास होता तो वर्षोंसे स्थानोंमें कोई साक्ष्योपाङ्ग ऐसा प्राणी मिलता, जिससे विकास सिद्ध होता । पृथ्वीकी तहोंकी आयुका भी अभी हिमाय नहीं बैठता । तहोंके प्रसारीभूत प्राणियोंकी आयु जाननेके लिये तहोंकी आयुका जानना आवश्यक है । जब पृथ्वीकी ही आयुका ठीक ज्ञान नहीं, तब तहोंकी आयुका ज्ञान कैसे होगा ? फिर एक तहके प्राणी कितने समयमें प्रसारीभूत हुए, यह जाननेका क्या साधन है ? आधुनिक विज्ञान यह भी नहीं बतला सकता कि मनुष्योंको पैदा हुए कितने दिन हुए । फिर समस्त कड़ियोंकी वर्ष-गणना मिलाकर पृथ्वीकी आयुके साथ मेल बैठानेका विकासवादियोंके पास कोई साधन नहीं । पृथ्वीकी अमुक बनावट किन साधनोंसे होती है, उन साधनोंका निर्माण किससे होता है, इन बातोंतक अभी विज्ञान पहुँचा ही नहीं । यदि जगत्की रचनाके कारणोंका ज्ञान, उन कारणोंकी गति, शक्ति तथा परिणामके मापका ज्ञान होता, तो पृथ्वीकी आयु निश्चित होती । परंतु इनका ठीक ज्ञान नहीं । कल्पनाके द्वारा निकला सिद्धान्त विश्ववर्णीय नहीं होता । अगस्त सन् १९२३ के 'भियोसोफिकल पाथ' में दैनसन्ने

जिना है कि भोगाश्रमों में जीन की गीतों एक आदर्श पदविद् और एक अच्छी तरह बना हुआ ज्ञेय। तब मिया है, जिसे यह आने नष्टनिरासक भूगर्भ विद्या सम्बन्धी मानने ५० लाख वर्ष पुराना कथना है। उस तन्त्र में ऐसी खिलार, भागोंके मोह और भागोंके मात्र मिलने हैं, जो आजकल के अन्धे-अन्धे बने हुए ज्ञानोंके समान पड़े और सुझा दें। इनमें गिद हुआ कि ५० लाख वर्षों तो मनुष्य ज्ञान परमता है और यह गुरु, गुरु, गिनार, गनारका ज्ञान प्राप्त कर चुका था। विद्याके अनुसार यह ज्ञान बहुत दिनोंमें हुआ होगा। इस विचारमें मनुष्यकी उत्पत्तिका समय आजमें यदि एक करोड़ वर्षपूर्व मानें और देहलके मतानुसार प्राणियोंकी २१ कदियोंके बाद मनुष्यकी उत्पत्ति मानें एवं प्रत्येक कदियों यदि एक करोड़ वर्षोंका समय दें तो प्रथम प्राणीकी उत्पत्ति मनुष्यकी उत्पत्तिकर २२ करोड़ वर्ष और आजकल २३ करोड़ वर्ष होते हैं। लोकमान्य तिलकने 'गीता-रहस्य' में डॉ० मेडारा मत उद्धृत करते हुए लिखा है कि 'मछलीसे मनुष्य होनेमें ५३ लाख ७५ हजार पीढ़ियाँ बीती हैं। इतनी ही पीढ़ियाँ अभीवासे मछली बननेमें बीती होंगी अर्थात् अभीवा अबतक लगभग एक करोड़ पीढ़ियाँ बीती हैं। कोई पीढ़ी एक दिन, तो कोई सौ वर्ष जीती है। यदि औसत प्रति पीढ़ी २५ वर्ष की मान लें तो इस हिसाबमें भी प्राणियोंकी उत्पत्तिक समय २५ करोड़ वर्ष होता है।' यह भी सिद्ध है कि पृथ्वी उत्पन्न होनेके करोड़ों वर्ष बाद उसपर प्राणियोंकी उत्पत्ति हुई होगी। यह संख्या विकास-वादियोंकी निर्धारित संख्यामें बहुत आगे जाती है।

विकासवादी पृथ्वीकी प्राणियोंवाली तहोंकी आयु १० करोड़ वर्ष बतलते हैं। वे अभीवाकी सारी रचनावाला कहते हैं; परंतु यह ठीक नहीं है। वह तो क्लिष्ट रचनावाला ही प्राणी है। अपने शरीरमें हर जगह छिद्र कर लेना क्या साधारण बात है? वनस्पतिकी ही रचना सारी है। सिद्धान्ततः भोग्य सारी रचनावाले और भोक्ता क्लिष्ट-रचनावाले हैं। पृथ्वीकी नीचेवाली तहमें हड्डीवाले प्राणी नहीं मिलते, अतः कहा जाता है कि 'पहले बिना हड्डीवाले प्राणी हुए।' परंतु इसपर यह भी तो कहा जा सकता है कि 'पृथ्वीके दबावसे नीचेवाली तह तथा उसके साथ हड्डियाँ भी पिघल गयी होंगी।' अतः 'पहले हड्डियाँ नहीं थीं' यह कल्पना भी गलत है। फिर इससे यह सिद्ध नहीं होता कि अस्थिहीनसे ही अस्थिवालोंकी उत्पत्ति हुई। हड्डी अपने आप ही उत्पन्न होती है यह पीछे कहा जा चुका है। यदि यह सत्य हो कि 'जिस समय जो प्राणी थे, वही थे और वे भीमकाय थे,' तो वर्तमान प्राणियोंको उनसे उत्पन्न होना सिद्ध नहीं होता। किंतु सबसे प्रथम उत्पन्न एक कोष्ठवाला अभीवा भी अबतक मौजूद है। इतना ही नहीं, वे अन्तिम प्राणी मनुष्यमें भी अधिक हैं। अतः यह सत्य नहीं है कि

‘जब जो थे, तब बही थे।’ पृथ्वीकी खुदाईसे भी यह बात पायी नहीं जाती। जिस तरह जो हड्डियाँ पायी जाती हैं, यह तब इस सिद्धान्तानुसार उन्हीं जन्तुओंसे पट्टी होनी चाहिये; क्योंकि ‘उम समय बही थे और दीर्घकाय (विशालकाय) थे।’ पर ऐसा है नहीं, बहुत गहरा खोदनेपर भी एक तहमें थोड़े ही जन्तु एक प्रकारके पाये जाते हैं। उन प्राणियोंका विशालकाय होना तो विकासवादके विरुद्ध ही होगा; क्योंकि उसके अनुसार तो बहुत छोटे प्राणियोंसे ही विकासका आरम्भ होता है। जब छोटे प्राणी ऐसे विशालकाय हुए कि एक छिरकली ही अस्मी मन घजनकी हुई और बृद्ध इतने बड़े हुए कि खुदानोंमें कोयलाके पहाड़ बन गये। परन्तु उसी नियमानुसार आरम्भिक मनुष्योंकी लारों ऐसी क्यों नहीं मिली? यह भी कम-से-कम ताड़के पेड़के बराबर तो होनी ही चाहिये थी। छिरकली उतनी क्यों बड़ी और आदि प्राणी अमीबा और अन्तिम प्राणी मनुष्य उतना क्यों न बड़ा? क्यों भैंसके बराबर चींटियों देखनेको न मिलीं? और जीवित प्राणियोंमें आज वैसे भीमकाय क्यों नहीं? हो सकता है कि कुछ योनियाँ पहले भीमकाय रही हों; परन्तु उनके वंशका आज पता नहीं लगता। वे सारिवार नष्ट हो गयी होंगी।

मानवीय दृष्टिसे तो विकासकी अपेक्षा ह्रास-पक्ष ही संगत जैवता है। मत्स्ययुगके प्राणी आजके प्राणियोंकी अपेक्षा बहुत बड़े थे। युग ह्राससे सकमें ह्रास हो रहा है। जो गाँव पहले बड़ी होती थी, वे भी आज छागनाथ हो रही हैं—‘छागनाथसु धेनुषु’ (भागवत १२। २। १४) किन्तु विकासवादका कहना है ‘भीमकाय प्राणी भी अमीबाके ही विकास थे, पण्डित्यनि प्रतिकूल होनेसे वे नष्ट हो गये।’ यदि यह सत्य हो तो विकासवादका याग्यिक सिद्धान्त अवश्य टूटता है। विशालकाय प्राणी नष्ट हो गये और अल्पकाय जी रहे हैं। जिस प्रकार दीर्घजीवी कणुमाने अल्पजीवी कवृत्तरको उत्पन्न किया, उसी प्रकार भीमकाय छिरकलीने अल्पकाय छिरकली उत्पन्न की। यद्यपि आज अस्मीमनकी छिरकलीका कहीं पता नहीं लगता, पर क्या यह मन्त्रोंका मुखार एवं उन्नति हुई अथवा उनका विगाह एवं अपनति हुई? यन्तुतः कमोंके अनुसार जिन प्राणियोंने जितना बड़ा छीर जितने दिनोंके लिये पाया, उतने दिन वे उसे भोगकर चूँते गये। अब संसार जिन शरीरोंके योग्य है वे बचे हुए हैं और कर्मफल भोग रहे हैं। ‘मत्स्ययुग’ के पशुयुग सार भी विकासके साधक नहीं हो सकते। चमगादड़ पशु एवं पक्षियोंके बीचका क्यों माना जाता है? पक्षी एकदम चमगादड़ बनकर स्तनधारी हो गये तो धीरे धीरे? यदि धीरे धीरे, तब तो इस प्रकारकी आगे-पीछे हजारों कहियों दिखलानी होंगी। यह करनेसे काम नहीं चलेगा कि ‘आगे-पीछे’ ही हजारों कहियों नष्ट हो गयीं।’ पहले कहियों तो बाद-बाद कहियोंने कम-से-

नहीं पहचाना जा सकता कि यह तिलची, भौंरा, तनैया अथवा बनराजरा क्या है ! तिलची और रोमरो कीड़े भी, जो अपनी वृद्धिमें अनेक रूप दिखलाते हैं, प्राथमिक दण्डमें एक ही समान रहते हैं। इसमें यही मादूम होता है कि ये सब एक ही पूर्वजोंकी संतति हैं, जो अपनी पीढ़ियोंका पूरा चक्कर लगा रहे हैं। गर्भके बढ़नेका क्रम इस प्रकार है—पहले एक कोष्ठ, फिर दो कोष्ठ, फिर दोके चार, इस तरह चारके आठ और आठके सोलह कोष्ठ हो जाते हैं। कोष्ठ मर्द्व दूने क्रममें बढ़ते हैं। इसी प्रकार अंडा भी दूने क्रममें बढ़ता है। अमीरा एक कोष्ठधारी और हाइडा दो कोष्ठधारी होता है। इस तरह गर्भ शास्त्रसे मादूम पढ़ता है कि पहले प्राणी सरल-रचनाके और फिर क्लिष्ट रचनावाले होते हैं।

उपर्युक्त बातोंपर विचार करनेसे भी विकास सिद्ध नहीं होता। गर्भमें जो सारी रचनाके बाद निकट रचना दिखलायी पड़ती है, उसका कारण विकासकी उत्पत्ति नहीं, प्रत्युत यन्त्र बनानेका एक साधारण-सा नियम है। किसी भी यन्त्रके बनानेके लिये उसके सूक्ष्म एवं क्लिष्ट पुर्जोंको अटकानेके लिये एक सीधा-सादा आधार आवश्यक होता है। चक्केके निर्माणमें गराहीमें तखियोंको डालकर रखा जाता है। साधारण रूल-जैसा डंडा उसका आधार है। इसके बाद दो खूँटे एक सीधी-साधी पट्टियामें गाड़कर रखे जाते हैं। यह पट्टिया ही चक्केका मूल है अर्थात् एक सीधे मूल आधारपर ही सूक्ष्म, क्लिष्ट पुर्जे जमाये जाते हैं। मोटरमें भी धुरी, कमानी आदि मुख्य आधार है, वह सदा ही है। मनुष्यके शरीररूपी यन्त्रमें भी एक पीठकी आधार माना जाता है। उम्मीको विकासवादी मछली कहने लगते हैं। उमीमें मिर, हाथ, पैर जुड़ जानेपर उसे ही मेंटक कहने लगते हैं। पीठकी हड्डीके आधार बिना मिर, हाथ, पैर, हृदय, फुफ्फुस आदि शरीरयन्त्र किस प्रकार एकमें जोड़े जा सकते थे ! क्या विकासवादी कोई ऐसा यन्त्र बतला सकते हैं, जिसके क्लिष्ट पुर्जे किसी आधारपर रखे बिना यन्त्ररूप होकर काम दे रहे हों ! क्या पीठकी हड्डी (रीढ़) के बिना शरीरके अवयवोंसे शरीर-यंत्र काम लायक बन सकता है ! छोटे-छोटे कीड़ोंमें भी जोड़का आधार आवश्यक होता है। वही आधार रीढ़की हड्डी है। अतएव गर्भकी रचना पीढ़ियोंका चक्कर नहीं, प्रत्युत यन्त्र-रचनाके नियमोंका अन्वयवशक अनुवर्तनमात्र है। यह बतलाया जा चुका है कि अमीबा भी सदा नहीं, अस्तित्व बढ़ी क्लिष्ट रचनावाला है। जैसे वटवीजके भीतर सूक्ष्मरूपमें सान्द्रोत्पन्न सन्तुष्ट वृक्ष विद्यमान रहता है, वैसे ही अमीबाके छोटे स्वरूपमें ही वारीरीके माप मभी अवयव संनिविष्ट रहते हैं। बालोंमें रहनेवाले ब्लॉन्ड, रूँ, स्वटमल या चॉटीके शरीरमें

भी बड़ी ही सूक्ष्म करीगरी होती है। उन्हें भी सादी-रचनावाले नहीं कहा जा सकता। अतएव 'मैन्युअल ऑफ जियालॉजी' में मि० निकल्सनका कहना है कि 'अमीबा नामक क्षुद्र जन्तु अकल्प्य, सूक्ष्म कण ही है, परंतु उसकी पाचन-शक्ति क्षिप्त-से-क्षिप्त रचनावाले प्राणियोंकी पाचन-क्रियाके यन्त्रोंसे कम नहीं। वह अपने अंदर भोजन लेता है और बिना किसी पृथक् अवयवसे उसे पचा जाता है। सबसे बड़ी बात तो यह है कि वह भोजनमेंसे पोरकभाग रख लेता है और अनुपयोगी भाग निकाल डालता है।'

इससेका भी 'प्राणियोंके वर्गीकरण' की भूमिकामें कहना है कि 'मेगारिनीदा' वर्गके जन्तुओंमें नीचे दर्जेके अन्य जन्तु नहीं हैं। परंतु 'रीजोरोहा' वर्गके सूक्ष्म जन्तु उनसे भी अधिक सादी रचनाके हैं। सूक्ष्म-बीक्षण-यन्त्रसे देखा गया है कि इनमें शरीर-जैसी कोई गठन नहीं होती। ये तो पतले छिपे हुए सरेमके एक परमाणु-जैसे ही हैं। परंतु इनमें भी जीवन-शक्ति के समस्त गुण रहते हैं। ये अपने ही-जैसे प्राणीसे उत्पन्न होते हैं, भोजन पचा सकते हैं और हलचल करते हैं। इतना ही नहीं, ये अपने घुसनेकी छिंट, ओ बिस्कुल क्षिप्त-रचनायुक्त होती है, बना लेते हैं। जेलीका यह एक कम प्राकृतिक शक्तियोंको इस प्रकार कायूमें करके ऐसी गणितयुक्त रचना (छिंट) बना सकता है, यद्यपि स्वयं रचनारहित और अवयवविहीन है। मेरे विषे यह एक अमाधारण सारयुक्त वस्तु है।'

इन बातोंसे कौन कह सकता है कि अमीबामें क्षिप्त रचना नहीं है? अतः भोग्य और भोक्ता ही क्रमशः सादी और क्षिप्त रचनावाले हैं। कर्म-शानहीन वृद्ध भोग्य और शानहीन कर्मयुक्त पशु भोक्ता है एवं च शानहीन पशु भोग्य और शान कर्मयुक्त मनुष्य भोक्ता है। विद्याधवादी धनस्यति और पशुओंकी साध-गाय उत्पत्ति मानते हैं। यदि प्राणियोंकी उत्पत्तिका चक्र गर्भमें लगता है तो मनुष्य प्राणीगर्भमें मिरके बल उल्टा क्यों सरकता है? विकासकारी नहीं जानते; पर कहा जा सकता है कि यह वृद्धोंका नमूना है। शान कर्मरहित वृद्ध नीचे मिरगाने होते हैं। पैदा होनेके बाद विद्यु हाथ देरके बलसे पिछा चलता है, यह कर्मयुक्त शानरहित पशु दशा है। शानका उदय होनेपर वह लड़ा होकर मनुष्य हो जाता है। गर्भका गिर नीचे रहनेका यही कारण है। यही वृद्धोंकी रहते उत्पत्तिका प्रमाण भी है। यन्तुः गर्भमें निछट्टी पंक्तिमें चकलही बन गया है। मुर्गीका इतिहास दिया गया है। मुर्गी पक्षी जलोका माली है। हमने पूर्व मछली, मेंढक और सर जालिडे प्राणी हो चुके हैं। मुर्गीके मरनेकेने मछलीका रूप दिखाना और देर, गिर निछट्टीका रूप दिखाना और दि मेंढकका रूप दिखाना। परंतु तीनों कर्मरहितोंका रूप

क्या है ? पक्षी सगोले बहुत नजदीक हैं, पक्षीमा विकास सर्पजातिका प्राणीसे हुआ है, अतः उचित था कि उन सर्पगोलील प्राणियोंके गुण पक्षियोंमें हों । परंतु पक्षियोंमें क्या सर्पगोलील प्राणियों-सरीखे दाँत होते हैं ? एक चमगादड़को छोड़कर किसी अन्य पक्षीके दाँत नहीं हैं । परंतु चमगादड़ सर्पगोलीलोसे पक्षी नहीं हो रहा है, उसके लिये तो पशुओंमें पक्षी होनेकी बात कहना अधिक सगत है; क्योंकि उसके स्तन और कान होते हैं । जब मुर्गमें सर्पगोलीलोंके गुण नहीं, तब रिहली योनियोंमें उसके चक्कर कारनेकी बात कैसे सिद्ध होगी ! केवल एक-दो बातें देखकर फलनाका इतना बड़ा महसूस करना दुस्साहस ही है ।

इसी तरह मण्डूक यदि मछलीसे हुआ होता तो उसको पैर न होने चाहिये थे । वह पढ़नेके समय ही गलकड़ोंसे श्वास लेता है । उसकी यह अवस्था गर्भावस्था ही है । गर्भावस्थामें तो मनुष्यका बच्चा भी नालके द्वारा प्राण और पोषण पाता है । इतनेहीमें क्या उसे मछली कहा जा सकता है ? यदि ऐसा होता तो सभी बच्चे पहले गलकड़ोंसे श्वास लेते, क्योंकि विकासवादीके अनुसार सभीका विकास मछलीसे हुआ है । परंतु मनुष्य एवं पशुओंके बच्चे मातामें लगे हुए नालेमें ही प्राण पाते हैं । इनमें भी यांत्रिक सिद्धान्तसे निर्माण होता है, अतः रीढ़की हड्डी का पढ़ने निर्माण होता है । उसीको विकासवादी मछलीका भाकार समझते हैं । पैर दिग्यायी पढ़नेपर उमें मण्डूक कहने लगते हैं । परंतु सर्पगोलीलोंके दाँत और उड़नेवालोंके पर मनुष्यों और पशुओंके गर्भमें नहीं देखे गये । इन चक्करमें इन दोनों विभागोंके लक्षण क्यों नहीं देखे जाते, इसका भी विकासवाद में कोई उत्तर नहीं है ।

उसी तरह गर्भ-वृद्धिमें भी न कम-कममें प्राणियोंकी उत्पत्ति प्रतीय होती है और न रिहली जातियोंका चक्कर ही होता है । यों तो, जैसे किसी भी मृगमय प्रायणी उत्पत्तिके पढ़ने मृत्तिका रिहदायकमें रहती है वैसे ही किसी भी पक्ष या स्तरीयके निर्माणके पूर्व उनके उद्भावन कारणोंकी एक-दो समान अवस्थाएँ हो ही सकती हैं । परंतु इतनेमें ही 'ऊँट पढ़ने लोम और डिगडकी बनकर फिर ऊँट बना है' इत्यादि सब अनर्गल बातें नहीं निरूप हो सकती । मन-प्राणियोंमें घोड़ी बारह महीनेमें, गाय नौ, भैंस दस, बंदर-चर और मनुष्य नौ महीनेमें बच्चा पैदा करते हैं । यह निश्चय न स्तरीयकी मजबूतीपर निर्भर है और न अप्रुवर ही । घोड़ा मनुष्यों के लिये अधिक, पर आधुनिक कम और स्तरीयकमें अधिक है । मनुष्य मनुष्यमें आधुनिक अधिक, दसमें कम और स्तरीयकमें बहुत ही कम है । बराबरी विकासवादी इसका कारण बतला सकता है ! स्तरीय और स्तरीय की मजबूती के लिये स्तरीय और स्तरीय की मजबूती और न बिना ही होना है । बहर-देखा होनेपर सब अर्थ सिद्ध हो जाते हैं ।

इस भेदका क्या कारण है ? गर्भही विविधता, महत्ता भी इंसानी कारीगरीका एक नमूना है। एक नगण्य शुक्र-शोणित-विन्दु क्रमशः वृद्धिमान होकर हस्त, पाद, नेत्र, भ्रात्र, बुद्धियुक्त होकर जानमान् हो जाय, यह इंसानी अद्वितीय-पट्टीपत्नी मायाशक्तिका गैरिचिन्त्य है। गर्भके विकासवादी इतिहासपर विज्ञान-वेत्ताओं का भी पूरा विश्वास नहीं है। हकगंठ और हेरुन्दा कहना है कि 'गर्भके इतिहास अति गंभीर एवं अधूरा है।' प्रश्न हो सकता है कि ऐसा क्यों ? यदि गर्भ-इतिहास प्राणियोंके विकासक्रमकी पाठमाला है तो हममें गड़बड़ी कैसे ? बीचमें गर्भ-वेगलगित्ते क्यों भागिन होने लगे ? मग्नकसे सर्पगशील होकर पक्षी होना, पर सरीसृपी हालतका पता नहीं। बीचमें पुच्छल ताराकी छल्लें क्यों आ गयीं ? विकासवादी कहते हैं कि 'इस गर्भावस्थाके इतिहासमें जहाँ समानताएँ समाप्त होकर भिन्न-भिन्न मार्गोंका अवलम्बन करती हुई प्रतीत होती हैं, वहाँ वे स्थान बतलाते हैं कि प्राणियोंने परिस्थितिके अनुसार भिन्न-भिन्न मार्गोंसे चलना आरम्भ किया।' शायद इसका मतलब यह है कि जहाँसे घास खानेवाले स्तनधारियोंके बाद स्तनधारियोंमें मांस खानेकी प्रवृत्ति हुई, वहीं प्रवेश है। परंतु यह बहुत भद्दा समाधान है। क्या घास खानेवालेसे एकदम मांस खानेवाले हो गये ? क्या गायके बछड़ोंमेंसे एक भेड़िया हो गया, क्योंकि मछलीसे मेढ़क होना जितना कठिन है, बछड़ेसे भेड़िया होना उतना कठिन नहीं। वस्तुतः प्रत्येक जातिके स्वतन्त्र गर्भ होते हैं। इसमें पुरानी पीढ़ियोंके नजरकी बात सर्वथा व्यर्थ है। इसीलिये 'विकासवाद' पुस्तकमें हारकर लिखा गया है कि 'किसी भी प्राणीकी गर्भावस्थाका इतिहास पूर्णतया हम नहीं जानते और न किसीकी गर्भावस्थाके सब परिवर्तन देखे ही गये हैं अथवा न उनका सार्थक कारण पूर्णतया बतलाया जा सकता है।'।

विकासवादी कहते हैं कि 'तुलनात्मक दृष्टि, मनुष्यकी शरीर-रचना, गर्भ-परिवर्तन, चट्टानोंमें प्राप्त मनुष्यके अवयव आदिसे प्रतीत होता है कि यन्त्रकी भाँति मनुष्य भी उन्हीं प्राकृतिक नियमोंके अधीन रहता है, जिनके अधीन अन्य प्राणी हैं। मनुष्य-देहका भी उन्हीं तत्त्वोंसे निर्माण हुआ है, जिनसे औरोंका। स्तनधारी श्रेणीकी बंदर कक्षावाली वनमानुष उपजातिमें ही मनुष्यका स्थान है। वानर-कक्षाकी विशेषताएँ ये हैं—(१) गर्भनाल झिल्लीसे सम्बन्ध रखता है, (२) हाथों, पैरोंके अँगूठे चारों ओर फिर सकते हैं, अतएव वे पैरोंसे भी पकड़ सकते हैं, (३) बूछोंपर रहते हैं, (४) इनके दूधके दाँत और स्थिर अन्य दाँत होते हैं, (५) वानर-कक्षाके भिन्न वंशोंमें दाँतोंकी संख्या नियत होती है, (६) हाथमें पाँच अँगुलियाँ, नाग्न और पंजे होते हैं, (७) हँसुलीकी अस्थियाँ दृढ़ एवं उन्नत होती हैं और (८) प्रत्येकके दो स्तन होते हैं। पूर्णतया सीधे खड़े

होकर चलना, मस्तिष्कका बहुत विकास, वाणी द्वारा स्पष्ट बोलनेकी शक्ति और विचार करनेकी शक्ति यह चार मनुष्यकी विशेषताएँ हैं। पहली दोनो विशेषताएँ तात्त्विक नहीं प्रत्युत परिणामकी हैं अर्थात् छोटाई बड़ाईका ही अन्तर है। लड़के होकर चलना भी मस्तिष्ककी उन्नतिका परिणाम है।

“वानरोंकी जातियाँ, उपजातियाँ तथा वन अनेक हैं। लीमर अर्धवदर है, जो हाथ-पैरोंसे ही बंदर प्रतीत होता है। मामोंसेट भी आकारमें लीमर-सदृश होता है, पर वह वानरोंसे अधिक मिलता है। इसके नाखून पंजैदार होते हैं। सामान्य बंदर प्रसिद्ध ही है। वनमानुष भी इसी कक्षाका वंश है। इसके पाँच प्रकार हैं—गियन, ओरांग, ओटांग, चिंगाजी और गोरिल्ला। इनके दाँत मनुष्यों-जैसे होते हैं। नाक पीछेकी ओर झुकी होती है, पर अदरकी ओर दो छिद्र नहीं होते। इनके हाथ पैरोंसे अधिक लंबे होते हैं। गालकी घेनी और पूँछ बिल्कुल नहीं होती। गियन-जातिकी मादा अपने बच्चेका मुँह धोती है। चिपाजी शरीरसे घटते हुए खूनको बंद करनेकी चेष्टा करता है। वैज्ञानिकोंका कहना है कि चिपाजीकी बुद्धि नौ महीनेके बालकके समान होती है। मनुष्यकी प्रायः विशेषताएँ दो ही हैं—मस्तिष्कका विकास और लड़के होकर चलना। लड़के होकर चलनेका कारण भी मस्तिष्कका विकास ही है। वनमानुष लड़ा होता है, पर झुका रहता है। मनुष्यके लड़के होनेसे ही उसे भ्रान्त उत्पन्नकी सीमारी होती है। मनुष्य और चिपाजीके मस्तिष्ककी तुलना करनेपर मादूम होता है कि दोनोंमें परिमाणका ही अन्तर है। मनुष्यका मस्तिष्क बड़ा होता है और चिपाजीका अल्प। यही हाल हाथ-पैरोंका भी है। बंदर पैरोंसे बहुत उछा रहता है इसी तरह एक जगली स्त्री भी पैरोंसे बहुत उछा लेती है। हाथ मनुष्यकी देरसे आनी है और छोटी होती है, पर गोरिल्लाका हाथ बड़ी बलवान् और दीर्घ निचलनेवाली होती है। आम्रव जातिमें भी हाथ दीर्घ निचलती है। मनुष्यके शरीरपर प्रायः बाल नहीं होते, सिध्दी किमीके बालों और कंधोंपर होते हैं। जावानके ऐम्बू लंगोटी देकर बहुत बाल होते हैं। निम्न बुद्धिवा पाण्डाला बहुत बालवाली प्रसिद्ध है। लगातार बनी कि मनुष्यका इन जानवरोंमें कोई तात्त्विक भेद नहीं, परिमाणका ही भेद है। मनुष्य शरीरके अवलोकन अर्थात् पुरानी धोनिसेके कई अङ्ग अङ्गवत् मनुष्यमें पाये गये हैं। मनुष्य अपनी इच्छासे शरीरकी गाल दिला नहीं सकता, यद्यपि दिवनेवाली नसे सीधुर है। निरके पोंदकी घमड़ी भी वह मनुष्य दिला नहीं सकते, पर कोई कोई दिला सकते हैं। बाल मो कष पड़पड़ा नहीं सकते, पर कोई ऐसा कर सकते हैं। नखोंसे दूसरों पर मनुष्य नहीं पड़चान सकते, पर कोई पड़चान भी सकते हैं। मनुष्य लेंद नहीं खाता कर सकते, यद्यपि लेंद लेंद करनेवाले नसे हैं। इन प्रकारके अनेक अनुभूत

इस भेदका क्या कारण है ? गर्भकी विचित्रता, महत्ता भी नमूना है। एक नगण्य शुक्र-शोणित-विंदु क्रमेण वृद्धि, नेत्र, श्रोत्र, बुद्धियुक्त होकर ज्ञानवान् हो जाय, यह ईश्वर पटीयसी मायाशक्तिका वैचित्र्य है। गर्भके विकासवादी इतिहास को भी पूरा विश्वास नहीं है। हक्सले और हेकलका इतिहास अति संक्षिप्त एवं अधूरा है। प्रश्न हो सकता यदि गर्भ-इतिहास प्राणियोंके विकासक्रमकी पाठमाला है कैसे ? बीचमें गर्भ बेबिलसिले क्यों भासित होने लगे ? मण्ड पक्षी होना, पर सरीसृपकी हालतका पता नहीं। बीचमें पुच्छल आ गयी ? विकासवादी कहते हैं कि 'इस गर्भावस्थाके इतिहास समाप्त होकर भिन्न-भिन्न मार्गोंका अवलम्बन करती हुई वे स्थान बतलाते हैं कि प्राणियोंने परिस्थितिके अनुसार चलना आरम्भ किया।' शायद इसका मतलब यह है कि जस्तनधारियोंके बाद स्तनधारियोंमें मांस खानेकी प्रवृत्ति परंतु यह बहुत बड़ा समाधान है। क्या घास खानेवालेसे एक हो गये ? क्या गायके बछड़ेमेंसे एक भेड़िया हो गया, क्या होना जितना कठिन है, बछड़ेसे भेड़िया होना उतना कठिन प्रत्येक जातिके स्वतन्त्र गर्भ होते हैं। इसमें पुरानी पीढ़ी सर्वथा व्यर्थ है। इसीलिये 'विकासवाद' पुस्तकमें हारकर लिख भी प्राणीकी गर्भावस्थाका इतिहास पूर्णतया हम नहीं जानें गर्भावस्थाके सब परिवर्तन देखे ही गये हैं अथवा न उनका सफाया जा सकता है।

विकासवादी कहते हैं कि "तुलनात्मक दृष्टि, मनुष्यकी परिवर्तन, चक्षुषोंमें प्राप्त मनुष्यके अक्षयव आदिने प्रतीत होता मनुष्य भी उन्हीं प्राकृतिक नियमोंके अधीन रहता है, प्राणी हैं। मनुष्य-देहका भी उन्हीं तत्त्वोंसे निर्माण हुआ स्तनधारी श्रेणीकी बंदर कक्षावाली वनमानुष उपजातिमें वानर-कक्षाकी विशेषताएँ ये हैं—(१) गर्भनाल शिष्टीसे राहायी, पैरोंके अँगूठे चारों ओर फिर सकते हैं, अक्षय्य वे हैं, (२) नृशोसर रहते हैं, (३) इनके दूधके दाँत होने हैं, (४) वानर-कक्षाके भिन्न वंशोंमें दाँतोंकी संख्या दाँतोंमें पाँच अँगूठियों, नाखून और पंख होते ७) एवं उद्भूत होते हैं और (८) फ

अंदर एक दूसरा कोठ तैयार होता है और अलग होनेके पहलेतक दोनों ही कोठ एकहीमें रहते हैं। ऐसी स्थितिमें उगे एक कोठधारी वही कहा जाता है। इसी तरह कई कोठवाले प्राणीके प्रत्येक कोठ अभीवासी तरह आठों काम अलग-अलग नहीं करते। भिन्न-भिन्न कोठोंके काम भिन्न-भिन्न हो जाते हैं। ऐसी स्थितिमें यह कैसे कहा जाता है कि ये कोठ भी अभीवाके कोठ-जैसे ही कोठ हैं। अनेक कोठवाले प्राणिधर्मोंमें सम्मिश्र पाया जाता है और सबको सम्मिश्रितनेवाला एक ही कोठ विदित होता है, क्योंकि यदि सभी कोठ प्रबन्ध करने लग जायें तो शरीरमें अव्यवस्था हो जायगी। अतः किसी एक कोठको ही चेतन मानना ठीक है।

वेदान्तमतमें तो भौतिक तत्वोंने भिन्न-व्यक्त आत्मा स्वतन्त्र मान्य है। अन्तःकरणकी उपाधिसे सब व्यवस्था उपपन्न होती है। विकासवादमें तो कोठोंके अंदरका सब ही चैतन्य कहा जाता है, जो सर्वथा असंगत है। अनेक संयुक्त चैतन्योंसे देहकी व्यवस्था उपपन्न नहीं हो सकती। मनुष्य स्तनधारियोंकी श्रेणीमें भले हों, परंतु न उनके परस्पर संयोगसे वंश चलता है, न गवकी समान आयु है, न तो समान भोग और न समान गर्भगण ही, यह कहा जा चुका है। ऐसी दृष्टिमें मनुष्यका वंशवादिके साथ मेल मिलाना उनमें पशुताके संस्कार लानेके प्रयत्नके विषय कुछ नहीं। मनुष्य-भिन्न वालोंसे युक्त पैदा होनेवाले प्राणियोंके बालोंमें मृत्युतक कोई परिवर्तन नहीं होता। जो गाय जित रंगकी होनी है, आजीवन उसी रंगकी रहती है। वही हाल घोड़ा, गधा, बकरी, भैंस आदिका है। बंदर और घनमनुष्य भी जिस रंगके पैदा होते हैं, मृत्युपर्यन्त उसी रंगके रहते हैं। परंतु मनुष्यके बालोंके रंग जीवनमें चार बार बदलते हैं—पैदा होनेपर सुनहरे रंगके, बचपनमें काले, बृद्धावस्थामें सफेद और अतिवृद्धतामें रिंगल हो जाते हैं। पशुभी और मनुष्योंमें यह भी अन्तर है कि सनी पशु पानीमें पड़ते ही तैरने लगते हैं, बंदरकी भी वही हालत है, परंतु मनुष्यको तैरना सीखना पड़ता है। बिना सीखे पानीमें पड़नेपर वह डूबकर मर जाता है। दो पैरपर खड़े होना, भ्रष्ट बोलना, विचार करना, हँसना, रोना, गाना आदि मनुष्योंमें ही सजित होते हैं, पशुओंमें नहीं। बिना शिक्षाके सब काम कर लेना पशुओंमें ही है, मनुष्योंमें नहीं। हमने स्पष्ट है कि वह पशुभेणीका प्राणी नहीं है। इसी तरह पशुओं और वनस्पतियोंमें भी अन्तर है। पशु आड़े शरीरके हैं और वृक्ष ऊपर से शरीरका अर्धांश टुकड़ा फिर नीचेकी रहता है। दूसरा अन्तर यह है कि पशुओंके देखने-सुनने आदिके चिन्ते आत्म, काम आदि इन्द्रियाँ होती हैं, वृक्षोंके नहीं। सबसे विशेषी अन्तर सुगन्ध है। वृक्ष जिस दूषित वायुसे स्वाद लेते हैं, अन्य प्राणी उसे काटकर मर जाते हैं। वृक्ष प्रकाश का मुझे है और अन्य प्राणी उसे काटकर मर जाते हैं।

पूरे काम कर रहे हैं, जो कि मनुष्योंसे लुप्त हो रहे हैं, पर किसी-किसीमें मौजूद हैं।

“भाँहे चढ़ाना; माथा छि मोड़ना; होंठ, गाल और नाकको मनमाना नचाना मनुष्योंमें अबतक बना हुआ है। अन्न-नलिकाके अन्तमें एक गैली होती है, जो जानवरोंको तो काम देती है, पर मनुष्यके लिये निष्प्रयोजन है। कमी-कमी तो गुठली (बीया) आदि कठोर पदार्थ उसमें चले जानेसे वह घातक भी सिद्ध होती है। छठे महीने गर्भके बालकका शरीर बालोंसे छा जाता है, जो वानरका पूर्वरूप है। बंदरके बच्चे माँके पेटसे चिपके हुए रहते हैं, अतः जन्म होते ही बालकके हाथ-की मुट्ठी इतनी मजबूतीसे बँधी होती है कि वह रस्सी पकड़कर लटका रह सकता है। मनुष्यकी रीढ़की अन्तिम गाँठको ही पूँछका चिह्न कहा जाता है। पूँछवाले मनुष्योंमें यह गाँठ आठ-दस इंचतक बढ़ी हुई पायी जाती है। यह केवल मांस-श्नायुयुक्त होती है, इसमें हड्डी नहीं होती। मनुष्यकी अस्थियाँ पृथ्वीकी तीसरी तहमें मिलती हैं। पहले मनुष्यकी ऐसी-ऐसी जातियाँ हो गयी हैं, जिनका अब संसारमें निशान नहीं है। जावा द्वीपमें एक खोपड़ी मिली है, जो जंगली मनुष्यकी खोपड़ीसे अवनत और वनमनुष्यकी खोपड़ीसे उन्नत है। वनमनुष्य और मनुष्यके मध्यकी कड़ी अनुमान की जाती है। जो लीख आदि जन्तु मनुष्यके शरीरपर होते हैं, वे ही पशुओंकी देहपर भी पाये जाते हैं। नूँकी रोग मनुष्योंको भी होते हैं। ऐसा कोई रोग नहीं, जो मनुष्योंको होता हो और पशुओंको न होता हो। इलाज भी दोनोंके समान ही है। नशा भी दोनोंको होता है। किसीका रुधिरकण गोल, किसीका दीर्घ-चतुर्ल और किसीका चपटा भी होता है। स्याहीके दस स्तन होते हैं, खुदियाको आठ, कुतिया और गिलहरीको आठ-आठ, बिल्ली और रीछको छः-छः और अन्य सब तृणाहारी पशुओंको चार-चार स्तन होते हैं। परंतु जर्मनीकी एक स्त्रीके चार, जापानकी एक स्त्रीके छः और पोलैंडकी एक स्त्रीके दस स्तन हैं।”

इस तरह अनुमानके आधारपर ही विकासकी इमारत खड़ी है। प्रत्यक्ष परीक्षणका उसमें नामतक नहीं है। विचार करनेपर विकासवादियोंका उपयुक्त मत भी ठीक नहीं जँचता। मनुष्यकी विशेषता तो विकासवादियोंको भी माननी ही पड़ती है। गोरिल्ला यद्यपि हाथ, पैर और छाती आदिमें मनुष्यको हरा सकता है; किंतु बुद्धिबलमें वह मनुष्यमें बहुत कम है, इसीलिये उसे भी मनुष्यके अधीन होना पड़ता है। पूर्वोक्त युक्तियोंसे विकासवादके साधक प्रमाण समिष्ट हैं। आस्तिक भी मानते हैं कि प्रकृति-पुरुषके संसर्गमें ही पशु मनुष्यादि सभी प्राणी बनते हैं। इस तरह सबका समान तत्त्वोंसे बनना और सबमें आठ संस्थानोंका होना विकास सिद्ध नहीं करता। अमीबा एक कोष्ठधारी है, उसके एक ही कोष्ठमें आठों नाम होते हैं, पर जब यह एकमे दो होता है, तब उसके

अंदर एक दूसरा कोठ तैयार होता है और अलग होनेके पक्षेयक दोनों ही कोठ एकहीमें रहने हैं। ऐसी स्थितिमें उभे एक कोठधारी रहो कहा जाता है। इसी तरह कई कोठवाले प्राणीके प्रत्येक कोठ प्रतीकात्मक तरह आधे काम अलग अलग नहीं करते, भिन्न-भिन्न कोठोंके काम भिन्न-भिन्न हो जाते हैं। ऐसी स्थितिमें यह कैसे कहा जाता है कि वे कोठ भी अमीबाके कोष्ठ-त्रैवे ही कोठ हैं। अनेक कोठवाले प्राणियोंमें समानता पाया जाता है और सबको मनुष्य-प्रमाण एक ही कोठ विहित होना है, क्योंकि यदि सभी कोठ प्रबन्ध करने लग जायें तो शरीरमें अव्यवस्था हो जायगी। अतः किसी एक कोठको ही चेतन मानना ठीक है।

पेशान्तप्रतमें तो भौतिक तत्वोंमें भिन्न प्रकारक आत्मा स्वयन्त्र मान्य है। अन्तःकरणकी उपाधिसे सब व्यवस्था उपपन्न होती है। विकासवादमें तो कोठोंके अंदरका रह ही चैतन्य कहा जाता है, जो सर्वथा अर्पणत है। अनेक संयुक्त चैतन्योंसे देहकी व्यवस्था उपपन्न नहीं हो सकती। मनुष्य सनधारियोंकी श्रेणीमें भले हों, परंतु न उनके परस्पर संयोगसे पंच चलता है, न गुरुत्वात्मान आयु है, न तो समान भोग और न समान गर्भपात ही, यह कहा जा चुका है। ऐसी दृष्टांमें मनुष्यका बदलादिके साथ मेल मिलाना उनमें पशुताके संस्कार लाने के प्रयत्नके बिलकुल कुछ नहीं। मनुष्य भिन्न जालोंमें मुक्त पैदा होनेवाले प्राणियोंके शालोंमें मृत्युतक कोई परिवर्तन नहीं होता। जो गाय जिस रंगकी होती है, आजीवन उसी रंगकी रहती है। यही हाथ छोड़ा, गधा, बकरी, भैंस आदिका है। घेंदर और वनमनुष्य भी जिस रंगके पैदा होते हैं, मृत्युपर्यन्त उसी रंगके रहते हैं। परंतु मनुष्यके शालोंके रंग जीवनमें बार बार बदलने हैं—पैदा होनेपर सुनहरे रंगके, यौवनमें काँडे, वृद्धावस्थामें सफेद और अतिवृद्धतामें पिंकल हो जाते हैं। पशुओं और मनुष्योंमें यह भी अन्तर है कि सभी पशु पानीमें पड़ते ही तैरने लगते हैं, घेंदरकी भी यही हालत है, परंतु मनुष्यको तैरना सीखना पड़ता है। बिना सीखे पानीमें पड़नेपर वह डूबकर मर जाता है। दो पैरपर खड़े होना, खट बोलना, विचार करना, हँसना, रोना, गाना आदि मनुष्योंमें ही सञ्चित होते हैं, पशुओंमें नहीं। बिना शिक्षाके सब काम कर लेना पशुओंमें ही है, मनुष्योंमें नहीं। इससे स्पष्ट है कि यह पशुश्रेणीका प्राणी नहीं है। इसी तरह पशुओं और वनस्पतियोंमें भी अन्तर है। पशु आड़े शरीरके हैं और वृक्ष उलटे शरीरवाले अर्थात् उनका सिर नीचेको रहता है। दूसरा अन्तर यह है कि पशुओंके देखने-सुनने आदिके लिये आँख, कान आदि इन्द्रियाँ होती हैं, वृक्षोंके नहीं। सबसे विशेषी अन्तर श्वसनका है। वृक्ष जिस दूषित वायुको खाकर जीते हैं, अन्य प्राणी उसे स्वाकर मर जाते हैं। वृक्ष प्राणप्रद वायु देते हैं और प्राणनाशक

वायुका भक्षण करते हैं। अन्य प्राणियोंका क्रम इसके विपरीत है। इसी तरह वनस्पति एवं पशुओंका कोई भी शरीरमध्यन्धी उत्पादक सम्बन्ध कुछ भी प्रतीत नहीं होता। अतः मनुष्य न तो पशुश्रेणीका है और न वनस्पतिश्रेणीका ही। अतः तीनोंका ही कार्य-कारणभाव सर्वथा असंगत है।

वानर-कक्षाकी जो आठ विशेषताएँ दिखलायी गयी हैं, वे केवल वानरोंकी ही नहीं, उनमें आधीसे अधिक सभ्य प्राणियोंमें पायी जाती हैं। जो दो-चार विशेषताएँ हैं, वे मनुष्यको पृथक् ही मिद्ध करती हैं। गर्भनाल भँसका भी लगा रहता है। अँगूठेके घूमनेसे भी बंदर मनुष्यसे भिन्न जातिका सिद्ध होता है। वृक्षोंपर तो चिड़ियों और कीड़े भी रहते हैं। दूधके और स्थायी दौल गाय, भैंस आदिके भी होते हैं। दाँतोंकी संख्या अन्य पशुओंमें भी अलग-अलग होती है। इसी तरह पाँच अँगुलियों गिलहरीके भी होती हैं। दो स्तन बकरीके भी होते हैं। इसी तरह मस्तिष्ककी बड़ाई भी मनुष्यता नहीं है। आधुनिक वैज्ञानिक भी चींटीको बहुत बुद्धिमान् मानते हैं, उसकी-जैसी प्रबन्ध-शक्ति अन्यत्र नहीं देखी जाती। इससे 'बड़े या स्पष्ट मस्तिष्कसे ही बुद्धि और विचारोंकी उत्पत्ति होती है' यह नहीं कहा जा सकता। वस्तुतः लीमर, मार्मोसेट आदि प्राणी स्वतन्त्र योनियों ही हैं। विकासक्रम दिखलानेके लिये ही उन्हें वानरकोटिमें मान लिया जाता है। इनका परस्पर वंश नहीं चलता। अतः ये वानरजातिके नहीं हैं। वनमानुषोंका भी बंदरके साथ नाममात्रका ही मेल है, वस्तुतः इनका एक-दूसरेके साथ कुछ भी वास्ता नहीं है। यदि गिबनकी माता अपने बच्चेका मुँह धोती है तो गाय-भैंस चाट-चाटकर ही अपने बच्चेको साफ-सुथरा रखती हैं, चिड़िया दाना लाकर अपने बच्चोंको खिलाती है। यदि चिम्पाञ्जी घाव दबाकर खून बंद करनेकी चेष्टा करता है, तो कुत्ता भी घाव खाकर जुलाब लेता और चाटकर घावोंको ठीक कर लेता है। हाथी भी अपना इलाज आप कर लेता है। चिम्पाञ्जी नौ महीनेके बालककी बुद्धि रखता है, परंतु चींटी सब संसारका प्रबन्ध करनेकी बुद्धि रखती है। अतः मनुष्य वनमनुष्यकी श्रेणीका भी नहीं। मस्तिष्कका सिद्धान्त चींटीके दृष्टान्तसे फट जाता है, चींटीको मस्तिष्क होता ही नहीं। यदि चींटीको मस्तिष्क हो तो भी चिम्पाञ्जी आदिकी अपेक्षा तो नगण्य ही होगा। जब चींटी मस्तिष्कके बिना ही सब काम करती है, तब मनुष्य चौड़े मस्तिष्कमें ही सब काम करना है' यह नहीं कहा जा सकता।

इसी तरह दो पैरपर सीधे खड़े होनेसे आँकरी बीमारी होनेकी कहानी भी व्यर्थ है। यदि खड़े होनेसे यह बीमारी होती, तो करोड़ों वर्ष पहले भी यह बीमारी होती और फिर इसके डरसे मनुष्य सीधा खड़ा क्यों होता ? वस्तुतः

यह रोग अधिक भोजनकी लोभपताके कारण ही होता है। पशु पिना भूखके नहीं खाता। डा० ईदू कूनेका 'चिकित्साका नूतन विज्ञान' (न्यू सारंम ऑफ हीलिंग) पुस्तकमें बहना है—'आँत उतरनेकी बीमारी पेटके भीतर विद्रुत द्रव्यके बोझकी खिचावट है। आमाशयकी सिल्ली उन स्थानोंमें जहाँ जरा भी रुकावट मिल जाती है, अँगड़ियों आन्तरिक दवाके कारण छेद कर देती हैं और बाहर निकल आती हैं। भिन्न भिन्न पुरुषोंकी सिल्ली पटनेके स्थान भिन्न भिन्न होते हैं, परंतु कारण मरैय एक ही रहता है। अतः इस रोगका कारण चोट, गिर पड़ना, अपवा अन्य कोई घतलाना भूल है। सिल्ली अन्य कारणोंसे भी पट सकती है, परंतु आँत उतरनेका कारण चोट आदि नहीं है। मेरी चिकित्सा रीतिसे विद्रुत द्रव्यको शरीरसे निकाल देनेपर इस प्रकारके छिद्रोंमें आराम हो जाता है।' फिर 'चौरागेसे द्विपाद होनेके कारण आँत उतरनेका रोग होने' की कल्पना निर्दिष्ट बालकपन ही है। वनमनुष्य भी जबतक दो पैरों से खड़ा नहीं हो जाता, तबतक यह द्विपाद नहीं चतुष्पाद ही कहा जायगा। बदरके हाथ कहनेको ही हाथ हैं, यस्तुनः ये पैर ही हैं। बंदर पैरोंसे भी चल पकड़ता है। जंगली खी भी पैरोंसे घस्तु उठा लेती है। इससे यह सिद्ध नहीं होना कि वनमानुष बदरजातिका है। अभ्यास करनेसे तो बाजीगर आँखोंसे पैसा उठा लेता है और भानुमती पानीके अंदर मुँह डालकर जीमसे नथमें मोती पिनो देती है। क्या यह सब बदरोंमें सम्भव है? अच्छे पहलवान पैरोंसे दौंच चलाने हैं, सरकसवाले पैरोंसे कितने ही अद्भुत काम कर लेते हैं। क्या यह सब बदरोंके सिद्ध हैं? इसी तरह अकलडादकी बात है। जंगली लोगोंमें यह जल्दी निकलती है, इससे भी मनुष्यके बदरोंसे विकसित होनेकी बात सिद्ध नहीं होती। अङ्गोंका शीघ्र स्फुटित होना खाद्य, पेय, आचार, व्यवहार एवं जलवायुपर निर्भर होता है। जंगली मनुष्योंमें अकलडाद कच्चे अन्न, कच्चे मांस खानेके कारण शीघ्र निकलती है, इसीलिये वह बड़ी भी होती है।

किसी-किसीके शरीरपर बालोंकी अधिकता गर्भमें पुरुषशक्तिकी अधिकताकी द्योतक है। पुरुषशक्ति अधिक होनेसे कभी-कभी स्त्रियोंके भी दाढ़ी-मूँछ निकल आते हैं। पुरुषशक्ति कम होनेसे पुरुषोंमें भी दाढ़ी मूँछ कम होते हैं। रोम, बाल, हड्डी, स्नायु आदि कठिन पदार्थ पितृशक्तिका परिणाम है। अतः किसीमें बाल अधिक देखकर बंदरोंकी संतान होनेकी कल्पना भी गलत है। बाल होना यदि बानरोंका चिह्न है, तब तो जिन पुरुषोंके दाढ़ी-मूँछ नहीं होती या जिन स्त्रियोंकी होती है, वे किसके विकास माने जायेंगे? क्या ऐसे भी बंदर दिलायी देते हैं, जिनकी दाढ़ीपर बाल स्त्रियोंकी माँति बिस्कुल न हों? रहा बंदर-रमरगत बालोंका होना, सो वह तो सहज ही सिद्ध है। जब एक बार संतानके बाल निकल आये, तो वे धीरे-धीरे दम-वाँच पीढ़ियोंके बाद ही जने हैं। ऐन्थू लोगोंकी भ्रान्तियोंमें

अब माल कम हो रहे हैं। इसलिये वालोंगे मनुष्य बानर-कछुआ प्राणी विद नहीं होता।

अन्नोको न दिला सकना इस बातका सबूत नहीं है कि भय वे अन्न निकम्मे हो गये। क्या पीठपरसे मकली, मच्छर आदि उड़ानेकी अब आवश्यकता नहीं रही? यदि कहा जाय कि 'इनको उड़ानेके अब दूरे साधन हो गये हैं' तो आँख, भोंह आदि हिलानेकी शक्ति क्यों बनी हुई है? इनकी ताकत तो सबसे पहले ही खली जानी चाहिये, क्योंकि हाथका साधन अभीपरमें है ही। वस्तुतः कमोके अनुसार जिस प्रकारका भोग उपस्थित होता है, ईश्वर उसी प्रकारका शरीर और शक्ति देता है। गाल, भोंह, मस्तक, होंठका फड़काना-नचाना यदि बंद हो जाता तो नाटक-नर्तकोंकी भाव-व्यञ्जना कैसे होती तथा दो अपरिचित भागवालोंका परस्पर परिचय और संवाद कैसे सम्पन्न होता? सूँघकर पहचाननेकी शक्ति तो सभी मनुष्योंमें होती है। फूल, फल, इत्र, घी, तेल आदिके भेद सूँघकर सभी मनुष्य समझ सकते हैं। अभ्यासके कारण विशेषतः इत्र आदिके भेद जितनी जल्दी बतला देते हैं, उतनी जल्दी ध्यौरेवार हर आदमी नहीं बतला सकता। संगीतज्ञ लोग रागोके भेद अभ्याससे समझ लेते हैं, अन्य नहीं। जंगली और अपढ़ लोग स्मृतिसे अधिक काम लेते हैं, इसलिये उनकी स्मरणशक्ति प्रबल होती है; परंतु इसका यह अर्थ नहीं कि यह उनके पूर्वजोंका चिह्न है। राजस्थानमें पदचिह्न पहचाननेवाले लोग होते हैं। वे उससे चौरोंका पता लगा लेते हैं, उनका यह अभ्यास किस पूर्व जातिकी देन है? रोज़ खड़े करना मनुष्यके आवश्यक नहीं, क्योंकि यह रोमबान्ध प्राणी नहीं। हर्ष, भय आदिके समय रोमाञ्च होनेपर रोएँ खड़े होते ही हैं, अतः रोमाञ्च करनेवाली नर्तको को कमजोर नहीं कहा जा सकता। दूटा हुआ हाथ यदि कभी भी काम देता है तो उसे दूटा नहीं कहा जा सकता। रोमाञ्चवाली नर्तक कमजोर हैं न रोज़ काम ही देती हैं। हाँ, उनपर पुरुषकी स्वाधीनता नहीं है कि जब चाहें तब रोज़ खड़े कर दिये जायें। परंतु हृदय आदि यन्त्र भी तो स्वेच्छानुसार नहीं चलाये जाते, फिर भी वे सब अपना-अपना काम करते ही रहते हैं। फिर क्या हृदयको कमजोर कहा जायगा? इसी तरह रोमाञ्चवाली नर्तक भी कमजोर नहीं कही जा सकती। रोमाञ्च मनुष्यका ही गुण है, अन्य पशुओंका नहीं, इसलिये इसकी औरसे तुलना नहीं की जा सकती। गलेकी थैली गुठली न खानेकी चेतावनीके लिये है। मनुष्य फल खाता है, उसे गुठली नहीं खानी चाहिये अन्यथा पाचन-शक्ति कमजोर हो जाती है। गर्भमें शरीरपर बाल छा जानेका यह अर्थ नहीं कि मनुष्य पहले बंदर या। यदि गर्भमें पुराने रूपोंका दिखलाना आवश्यक हो, तो फिर यह भी बतलाना पड़ेगा कि सबसे प्रथम प्राणी अभीवा अपनी उत्पत्तिसे किसका रूप दिखला रहा है। गर्भमें ६ महीने बाद बच्चेकी खाल

बाहर आने योग्य होती है। कई बच्चे सात महीने में भी उतरा होते हैं और पूर्ण आयु तक जीते हैं। इसलिये उस खाल की जगह में भरे गंदे पानी में रक्षा करने के लिये ही गर्भ में बालों का आयोजन होता है, क्योंकि बालों के कारण बच्चे पर पानी का दबाव नहीं पड़ता। मनुष्य के बालों के साथ बानर के बालों की तुलना भी नहीं हो सकती, क्योंकि किसी बंदर के सिर पर चार फीट लंबे बाल नहीं होते। किंग बंदर की दाढ़ी लंबी होती है। परंतु अनेकों मनुष्यों के सिर एवं दाढ़ी के बाल पर्याप्त लंबे होते हैं। संसार में मनुष्य के अतिरिक्त किसी प्राणी के ऐसे बाल नहीं होते। 'मनुष्य का बच्चा रस्सी पकड़कर लटक सकता है', इसका भी यह तात्पर्य नहीं कि 'बंदर के बच्चे उसने पेट में चिपके रहना सीखा है', इसलिये मनुष्य के बच्चे में यह शक्ति है, किन्तु पेट में मुड़ी बैधी रहने के अभ्यास के कारण यह शक्ति होती है। पेट में मुड़ी इंगलिये बैधी होती है कि यदि वह खुली रहे तो वह मर रहता है कि वह पेट की किसी वस्तु को पकड़ सकती है और पैदा होते समय इसमें कठिनाई पड़ सकती है, अतः ईश्वर के प्रवन्ध की यह दृष्टांती ही है।

मनुष्य की पूँछ पूँछ नहीं, यह तो बड़ा हुआ भाग ही है, इंगलिये ठामें भाग और नंग ही होती है, हड्डी नहीं होती। जिस प्रकार अमेरिका की भूमेतन नदी के किनारे रहनेवाले मनुष्यों के ओठ एक फुट लंबे होते हैं (सरमती वर्ष १०, अड्ड. ४)। इसी प्रकार मनुष्यों के उस स्थान की गाल भी बढ़ी होती हैं। फिर भी जैसे उना अमेरिकन हाथी का विकास नहीं माना जाता, वैसे ही मनुष्यों को भी बंदर का विकास नहीं कहा जा सकता। इसके अतिरिक्त मनुष्य की वनमनुष्य का विकास कहा जाता है। पर जब वनमनुष्य की पूँछ नहीं तब वह मनुष्य को कैसे हो सकती थी। फिर यहाँ तो मनुष्य और वनमनुष्य के बीच में एक और नस्लान भी माना जाता है। कई जगह पीन्गोंय होता है, बर्ही अंडबोर वृद्धि, बर्ही गंडे और बर्ही पेट की वृद्धि होती है। इसी तरह अजीबाने ओठ मोटा होता है। पर 'यह सब नये मनुष्य कहें हैं', यह नहीं कहा जा सकता। इसी तरह स्पानिडोर की डिबिन्गानुद्धि की पूँछ नहीं कहा जा सकता। जगह में निजी दुगली मोरहा का जो बालवृद्धि हो सकती है अथवा घीनालोटी के अनुभार किसी दूसरी। इसी तरह मनुष्य, बंदर आदि सभी पशुनस्लानित हैं। अतः कहने हैं, लिंग, लिंग, लिंग आदि स्थान हैं, इसमें आधुनिकी कथन है। इसमें भी कहने हैं कि 'मनुष्य, मनुष्य, मनुष्य' मनुष्य-मनुष्य सर्व में मान्य ही होते हैं। मनुष्य में

अतः

अतः
के अनेक
वृद्धि

(चुड़िया), कुत्ता, गिरहरी, चित्ती एवं मल्लुकी होकर मनुष्य बना है।' परंतु अमेरिका के मनुष्य एवं ओष्ठवाले होनेगे भी हाथीका विकास सिद्ध नहीं होता। अफ्रीका के 'बुशमैन' अंधेरेमें देखते हैं, शिकार पकड़ते हैं, फिर भी वे गीध, उत्ख, गर्भ से उत्पन्न गिरह नहीं होते। यों तो कुछ न कुछ लक्षण मनुष्यमें सभी प्राणियोंके पाये जा सकते हैं, हमसे क्या यह भी कहा जाय कि 'मनुष्य सभी जातियोंमें होकर आया है।' ऐसा माननेपर हेकल, हस्सले आदिकी इकौस भ्रंशियाली बात भी अमल्य ठहरेगी। हिंदू-शास्त्र तो यह मानते हैं कि 'प्राणी चौरासी लाख योनियोंमें मटकनेके बाद ही मनुष्य बना है। इसीलिये वह पैदा होते ही दूध पीनेमें प्रवृत्त होता है। हर्ष, शोक, मयका संचार भी पिछली अनेक योनियोंमें उसके जन्म होनेकी सूचना है। उत्पन्न होते ही बालकमें पूर्वजन्मके संस्कार उपलब्ध होते हैं, सब गर्भमें भी अनेक संस्कारोंका होना उचित ही है। उन संस्कारोंके अनुसार शरीरकी बनावटमें भी कुछ अन्तर पड़ता है। सगर्मा माताके भावविशेषसे प्रभावित होनेपर भी गर्भपर उसका असर पड़ता है। इस तरह गर्भस्थके संस्कार, माताके विचार, व्यवहार, देश, काल, परिसिद्धि की विशेषतासे गर्भस्थ बालकमें भी विचित्रता आ जाती है।

विकासवादके विरुद्ध सृष्टिमें कितनी ही बातें हैं, जिनसे विकासका सिद्धान्त खण्डित होता है। नरोंके स्तन, बकरीके गलेके स्तन, घोड़ेमें स्तनोंका अभाव, भेड़की सींग, मनुष्यकी छठी अँगुली आदि विकासवादके विशिष्टविशिष्ट अङ्गोंकी कल्पनाको मिथ्या सिद्ध करते हैं। भैंसा, बैल, बकरा, हाथी, ऊँट, सिंह, कुत्ता, बानर और पुरुषोंके स्तन क्या, क्यों और कैसे होते हैं, इनका उत्तर विकासवादमें नहीं है। अमीबामें नर-मादाका भेद नहीं था, आगे चलकर वह कैसे हो गया। पहलेके प्राणियोंमें स्तन नहीं थे, चमगादड़से स्तन भी उत्पन्न होने लगे। जब पहले बिना स्तनके भी प्राणियोंका पोषण होता ही था, तब फिर स्तनकी क्या आवश्यकता आ पड़ी। फिर नरोंके स्तनोंका क्या प्रयोजन और घोड़ेमें स्तन क्यों नहीं। मेढोंमें सींग परम्परासे नहीं होते। किसीको हो जाते हैं, किसीको नहीं। विकासवादी इनका क्या कारण कहेंगे। वस्तुतस्तु गर्भस्थके संस्कारों, माता पिताके विचारों एवं व्यवहारोंसे ही ये सब विकृत अङ्ग होते हैं। जिस तरह मनुष्योंमें आठ-दस स्तन और पूँछ आदिके चिह्न देखे जाते हैं, उसी तरह पशुओंमें किसी अन्य पशुके चिह्न नहीं दिखायी पड़ते। बानरोंमें न कभी आठ-दस स्तन होते हैं और न एक साथ एकसे अधिक बच्चे ही होते हैं। परंतु मनुष्यके अनेक स्तन एवं एक साथ अनेक बच्चे भी पैदा होते हैं, अतः न बानर ही अन्य पशुओंका विकास है और न मनुष्य बानरका ही विकास है।

पशुओंको पुराने जन्मकी स्मृति नहीं होती, मनुष्योंको पिछली स्मृति

होती है, इसीलिये मनुष्योंमें ८४ लाख योनिवर्णमें किसीके संस्कार गर्भमें उद्भूत होनेमें वैसी रचना हो जाती है, पशुओंमें नहीं। यह भी मत है कि पुद्गलका बीज अनेक कणोंका बना होता है, प्रत्येक कणमें एक एक बालक उत्पन्न करनेकी शक्ति होती है। प्रायः एक कणहीने बालक उत्पन्न होता है, अन्य विगडर नष्ट हो जाते हैं। कभी-कभी कई कण रह जानेपर कई बालक उत्पन्न होते हैं। कभी कोई कण दूसरे कणमें जुड़ जानेपर वही कहीं छठी अंगुली, कभी पूँछके समान अङ्ग और कभी अनेक स्तन उत्पन्न कर देते हैं। एक ही भेड़में घररा और भेड़ा दोनोंका संयोग होनेसे सींगवाला भेड़ा पैदा होता है। देवात् सगर्भा गायसे साँड़का संयोग होनेपर पाँच पैर दो पूँछवाला बसा पैदा हो जाता है। कभी पाँच पैरोंकी गाय दिखायी देती है, उनमें दूसरी गायका पैर काटकर जोड़ दिया जाता है। विदेशोंमें ऐमे जोड़-तोड़की पद्धति चलती है।

संधियोनियाँ

इसी तरह संधियोनियोंके आधारपर भी विकाससिद्धिका प्रयत्न किया जाता है। 'जो प्राणी विष्कल हो भेगियों-जैसा आकार रखते हैं, वे संधियोनिके हैं—जैसे चमगादड़, इकबिल, आर्किओप्टेरिक्स, ओरोसम और कँगारू। जिनके कुछ अङ्ग निकम्मे हो गये हैं, जैसे डेल, मयूर, शुतुर्मुख और पेग्विन एवं भिनके कई अधिक अङ्ग स्फुटित हो गये हैं, जैसे कई स्तनोंकी स्त्रियाँ, पुच्छवाले मनुष्य।' पर सिद्धान्तानुसार इनमेंसे किसीमें भी विकासवाद सिद्ध नहीं होता। यह पुनर्जन्मका सिद्धान्त माननेसे ही सिद्ध होता है। उड़नी गिलहरी और चमगादड़, घानर और वनमानुष—इन दोनोंमें एक उन्नत और दूसरा अनुन्नत है। इनमेंसे कोई निम्न भेगीमें उच्चभेगीमें जा रहा है और कोई उच्च भेगीमें निम्नभेगीमें उतर रहा है।

विकासवादीका कहना है कि 'आदिका प्राणी वनस्पति और रेंगनेवाले प्राणियोंके बीचका था।' परंतु यह भी सत्य नहीं। वस्तुतः पहले वनस्पति हुए, फिर जन्तु। वनस्पति फटकर दो हो जानेपर भी जीवित रहते हैं, पर जन्तु फटनेपर जीवित नहीं रहते। कहा जाता है कि 'मानेर कृमि और केचुए फटकर भी जीवित रहते हैं। मानेर तो बहुत सूक्ष्म हैं, उन्हें कृमि कहना भी कठिन है, अतः वे वनस्पति ही हैं। केचुए बड़े होते हैं, वे सर्पकी तरह घड़ीवाले नहीं होते। वे वृक्षोंमें लिपटी हुई पीले रंगकी नागवेलके ढगके होते हैं। इनमें और नागवेलमें चैतन्यका बहुत मोड़ा ही अन्तर है। वे भी वृक्षोंपर रेंगकर पैदल हैं। टुकड़े हो जानेपर दोनों ही जीवित रहते हैं। किंतु नागवेल अंकुर ग्यान्वे फटनेपर ही जीवित रहती है, हर जगहमें फटनेपर जीवित

नहीं रहती । यही स्थिति केचुएकी भी है । यह भी जगह-जगहसे कटनेपर जीवित नहीं रहता, खास जोड़परसे कटनेपर ही जीवित रहता है । केचुएके बीचमें एक स्थानपर छोटे-छोटे छिद्र होते हैं । उन्हीं छिद्रोंमें दूसरा प्राणी उत्पन्न करनेका बीज रहता है । इनमें नर-मादाका भेद नहीं रहता । वे परस्पर लिपटकर उन्हीं बीज छिद्रोंमें बीजक्री बदली और पुष्टि-शुद्धि करते हैं । इनको बीचसे काटनेपर यदि बीज-छिद्र पूँछकी ओर रह गया, तो वह भाग भी जानदार हो जाता है । पर यदि बीज छिद्र पूँछकी ओर न रहा तो वह जीवित नहीं रहता । जैसे मनुष्यके कटे हुए हाथ-पैर जिंदा नहीं रहते, परंतु सिर एवं धड़का अंश जिंदा रहता है । वैसे ही केचुएके सिरकी ओरका अंश स्वतः जीवित रहता है, किंतु पूँछकी ओरका अंश कट जानेपर जीवन-बीज छिद्रोंके कारण जीवित हो जाता है । केचुओंकी जनस्पतिके साथ अधिक तुलना है । वृक्षोंमें कोई पत्तोंके द्वारा, कोई डालोंके द्वारा और कोई जड़ोंके द्वारा वंश-विस्तार करते हैं । गुलाब आदिके डंठलसे वृक्ष बन जाता है, उसीसे केचुएका मेल मिलता है । जैसे अंकुरहीन गुलाबका डंठल सूख जाता है, वैसे जीवन बीज छिद्र हीन केचुआ भी सूख जाता है । जैसे मनुष्यों और पशुओंके बीचमें बंदर बनमानुष हैं, जैसे पशुओं और पक्षियोंके बीचमें उड़नेवाली गिलहरी और चमगादड़ होते हैं; वैसे ही कीड़ों और जनस्पतियोंके बीचमें नागवेल और केचुआ है । केचुआमें फीड़ापन और नागवेलमें वृक्षपन अधिक है । केचुआ नागवेलसे होकर आया है और कृमि बनने जा रहा है । नागवेल केचुआसे होकर आया है और जनस्पति बनने जा रही है । इस तरह समस्त संधियोनियाँ भिन्न-भिन्न योनियोंमें भटकनेके लिये पुलका काम दे रही हैं । इस तरह किसी प्राणीमें दो जातियोंका चिह्न देखकर विकास मानना भ्रम ही है ।

इसी तरह अज्ञोंके हासकी कल्पना भी व्यर्थ है । होलके पैर और मोरके पंख अब भी काम दे ही रहे हैं, यह पीछे कहा जा चुका है । अज्ञोंके स्फुटित होनेकी बातोंसे भी विकास सिद्ध नहीं होता, यह भी बतलाया जा चुका है । 'नवलकिशोर-प्रेस' लखनऊसे प्रकाशित, 'विश्वकी विचित्रता' नामक पुस्तकमें लिखा है कि 'प्रयागकी प्रदर्शनीमें एक मत्स्य स्त्री आयी थी और एक चुकंदरकी जड़में मनुष्यकी सूरत तथा एक दूसरे वृक्षमें मनुष्यके हाथकी शकल देखी गयी ।' क्या वृक्षों और मछलियोंके पूर्व भी मनुष्य था ! वृक्षों और मछलियोंके पूर्व तो विकासवादी मनुष्यका विचार नहीं मानते । विकासकी विधि और प्रकारके सम्बन्धमें विकासवादी कहते हैं कि 'आदिसे ही भिन्न भिन्न प्राणियोंके जोड़े उत्पन्न हुए ।' पर यह युक्ति शून्य है । प्राणियोंकी भिन्नताका कारण परिस्थिति और स्वाभाविक परिवर्तन ही है । यन्त्र निर्माताके अनुकूल बनता है । अन्तिम अवस्थातक पहुँचनेके पूर्व यन्त्रकी

करं जातियाँ बन जाती हैं। अन्तमें सर्वश्रेष्ठ रचना स्थिर रहती है। यही प्राणियों के विकासका दृष्टान्त है। विकासकी विधिमें सबसे प्रथम बात अनुकूलन (एडाप्टेशन) की है अर्थात् परिस्थितिके अनुसार प्राणी बनता है। परिस्थितियोंके अनुसार प्राणियोंमें परिवर्तन होते हैं और संततिमें ये परिवर्तन संक्रान्त होते हैं। परिवर्तन (वेरियेशन) में भी परिस्थिति, कार्य और पैतृक संस्कार हेतु होते हैं। मदी-गर्मी, नदी-नाले, घन-पहाड़में बसनेवालोंमें प्रेम, भय, भूख, प्यास और बीमारी आदि परिस्थितियाँ होती हैं। प्राणी जब ठंडे देशमें गरम देशमें आता है, तब उसे धक्की बीमारी होती है। गरम देशसे ठंडे देशमें और ठंडे देशसे गर्म देशमें जानेपर फेजड़ेकी बीमारी होती है। अंधेरेमें वृद्धोंके पत्ते पीले पड़ जाते हैं। ठंडे देशके कुत्ते गरम देशमें जानेपर बर जाते हैं। अवर्णके साथ कुछ खूब जाते हैं और उनमें नाना प्रकारके अवयव घुट पड़ने हैं। कार्य (फंक्शन) में भी परिवर्तन होते हैं। उदाहरणार्थ लोहाका हाथ बटोर हो जाता है। हाथ ऊँचा रखनेवाले साधुओंका हाथ पतला हो जाता है। इसी तरह पैतृक संस्कारोंसे भी परिवर्तन होता है। जैसे—बुढ़ा आदि बीमारियाँ संतानोंमें होती हैं। शिलाषट्में प्रायः भूरे बाल और बाली आँखवाले स्त्री पुरुषोंमें द्येय केज और भूरी आँखवाली संतान होती है।

प्राकृतिक चुनाव

विकासकी दूसरी विधि डार्विनके प्राकृतिक चुनावकी है, जिसके पाँच तत्त्व हैं—(१) परिपूर्ण लक्षण विद्यमान है, (२) अनुव्यादन, (३) जीवनसंग्राम, (४) अयोग्योंका नाश और योग्योंकी रक्षा तथा (५) योग्यताओंका वर्धनमें लक्षण। परिवर्तनका अन्तिमप्रश्न यह है कि प्रत्येक प्राणी-की मत्तियोंमें भी भेद होता है। हम भेदका भी नियम दे। इंग्लैंडमें सबसे अधिक मत्तियाँ उन लोगोंकी हैं, जो ५ फुट ८ इंचसे ९ इंच तक लंबे होते हैं। इनसे कम वे हैं, जिनकी लंबाई ५ फुट ७ इंचसे ८ इंच तक और ५ फुट ९ इंचसे १० इंच तक है। इनसे भी कम वे हैं, जिनकी लंबाई ५ फुट ५ इंचसे ६ इंच तक और ५ फुट १० इंचसे ११ इंच तक है। इन सबसे कम वे हैं, जिनकी लंबाई इनसे भी कम या बराबर होती है। इससे यह नियम बनता है कि यदि वर्धन संक्रान्त अथवा लंबाई ५ फुट ८ इंच तक है और उसमें अनुव्यादन लंबाईवालेकी संख्या भी कम है, तो अधिक लंबाईवालेकी संख्या बरगती है। यह परिवर्तनके निमित्त नियमका उदाहरण है। अनुव्यादनका अन्तिमप्रश्न यह है कि १५ वर्षोंके बच्चेमें २ वर्षोंके बच्चे की संख्या कम हो जाती है। देखकर एक बच्चा १० वर्षोंके अंदर होता है। इनमें १० वर्षोंके बच्चे हैं, जो २४ वर्षोंके १ बच्चे ३० वर्षोंके २ बच्चे बनाते

हैं। यदि सुख-शान्ति हो तो २५ वर्षमें मनुष्य-संख्या भी दूनी हो जाती है। एक जोड़े हाथीसे ८०० वर्षोंमें २ करोड़के करीब संतति होती है। 'जीवन-संग्राम' का तात्पर्य यह है कि सृष्टिमें हर जगह संग्राम हो रहे हैं। चींटियोंमें ही मुझे कारण करोड़ोंकी मृत्यु होती है। कई मछलियाँ एक शत्रुमें १॥ करोड़के अंडे देती हैं, परंतु उनके सिरपर बैठे हुए शत्रु उन्हें नष्ट कर देते हैं। एक शत्रुतक रहनेवाले पौधोंमें २० वर्षकी अवधिमें १० लाख पौधे पैदा होते हैं, पर उनके सब बीज अच्छी भूमिमें नहीं पड़ते, इससे संततिका नाश हो जाता है। वर्षा, नृपान, भूकम्प, सिंह, व्याघ्र, सर्प आदिसे और स्वजातियोंसे सर्वदा असंख्य प्राणियोंका नाश हुआ करता है। इसी तरह नाना प्रकारकी बीमारियों भी करोड़ों प्राणियोंका नाश किया करती हैं, यही जीवन-संग्राम है। इन संग्रामोंमें यही बचते हैं, जो दूसरोंसे योग्य होते हैं और वे ही मरते हैं, जो निर्योग्य एवं अयोग्य होते हैं। प्राकृतिक चुनावकी प्रवृत्ति रक्षाकी अपेक्षा नाश करनेकी ओर अधिक है। एक ही जातिके भिन्न-भिन्न प्रकारके लाखों व्यक्तियोंको उत्पन्न करनेमें प्रकृतिका यही हेतु प्रतीत होता है कि यदि इनमेंसे दो, चार या दस-गँव भी परिस्थितिके अनुकूल होकर बच जायें तो उनसे उस जातिका अस्तित्व बना रहेगा। यही योग्यताओंका संततिमें संक्रमण होनेका ढंग है। यही डार्विनकी विकास-विधि है।

तीसरी विधि लामार्ककी है। उसके अनुसार 'कार्य'ने प्राप्त हुआ परिवर्तन संततिमें आता है। जिरफ़ नामके पशुने पत्तोंके लिये गरदन उठायी, उसकी संततिने भी प्रयत्न किया। परिणाम यह हुआ कि गरदन आगे बढ़ गयी। अगली संततिने और प्रयत्न किया, गरदन और अधिक बढ़ायी। इस तरह प्रयत्न करनेसे उसकी गरदन बहुत अधिक बढ़ गयी।'

विकासकी एक और विधि कृत्रिम और प्राकृतिक चुनावकी भी है। पशुओंके पालनेवाले कृत्रिम चुनावसे ही अच्छे बैल और घोड़े उत्पन्न करते हैं। किसान अच्छे बीजमें ही अच्छी फसल पैदा करते हैं। इस कृत्रिम चुनावसे ही कमूतर अनेक प्रकारके बनाये जाते हैं। जापानके मुगोंकी पूँछ बीच-बीच फुटवक लंबी कर दी गयी है। यह कृत्रिम चुनावकी विधि है। आस्ट्रेलियाके बाघोंमें पहले वृक्षपर चलने लायक नामून नहीं थे, पर अब वेमें ही नामून निकल रहे हैं, यह प्राकृतिक चुनावका नमूना है। विकासमें कार्य-कारण-भाव देखा जाता है। इंग्लैंडकी गाँवें विषया श्रियोंके अधीन जीती हैं। वहाँ एक 'कृवर' नामकी मनस्पति होती है, जिसकी वृद्धि मस्तिष्कोंपर निर्भर है। ज़र चूरे मस्तिष्कोंके अंडे खा जाते हैं, तब भावकी वृद्धि मारी जाती है। इंग्लैंडकी विषया श्रियाँ मिली पालती हैं। शिशुओं चूहोंको खा जाती हैं, तब मस्तिष्कोंकी वृद्धि होती है।

इन मकिलोंके संतोमें केसर पराग उम धाममें संयुक्त होता है, जिनसे इनकी मूल्य वृद्धि होती है और गाँव आनन्दसे खाली हैं, एवं च उनकी बंग वृद्धि होती है। इस तरह गाँवोंका विषयोंके साथ कार्य-कारण-भाव देखा जाता है। भारतमें भी जहाँ विविधता होती है, वहाँ चूहे नहीं होते और जहाँ चूहे नहीं होते, वहाँ प्रेग भी नहीं होता। यह भी कार्य-कारण-भावका नमूना है।

आनुवंश परम्परापर डार्विनकी राय है कि शरीरके प्रत्येक अंगपरके प्रत्येक कोष्ठमें उस-उस कोष्ठके गुणधारी बहुत सूक्ष्म भाग उत्पन्न होते हैं। ये सूक्ष्म शरीरमें संतति-उत्पादक रजःकणोंमें इकट्ठे हो जाते हैं। इनमें उसी प्रकारके शरीर उत्पन्न करनेकी शक्ति होती है, जिस प्रकारके शरीरमें ये बसते हैं। ये शरीरकी प्रकृतियाँ ही हैं। इन्हीं शरीर उत्पन्न होते हैं। इसपर वाइजमैनकी राय है कि शरीरके प्रत्येक कोष्ठमें क्रोमेटिन रहता है। इसीमें आनुवंशिक गुण रहते हैं। इसमें माता और पिताके समान गुण विद्यमान रहते हैं। गर्भ-वृद्धिके साथ-साथ यह भी बढ़ता है। इसकी धारा संतति, अनुसंततितक लगातार बढ़ती चली जाती है। यदि बीचमें कोई परिवर्तन उद्भूत होता है तो वह संततिमें संक्रान्त नहीं होता। यह सूक्ष्म बीज-गन्धर्वसे देखा गया है। वैज्ञानिक पहले इसे नहीं मानने थे, किंतु अब मानने लगे हैं। इससे डार्विनका सिद्धान्त पुष्ट होता है। विद्वान् मेण्डलने यह भी निश्चय किया है कि 'पुत्रका पिताकी अपेक्षा पितामहके साथ अधिक मेल दिखायी पड़ता है।' टी० हार्डज़न कहना है कि 'नयी-नयी जातियाँ कभी-कभी एकदम बिना किन्हीं पूर्व चिह्नोंके उत्पन्न हो जाती हैं। इन्हें वह स्वयं परिवर्तित जाति कहता है।' ओल्बोर्न वाट्सॉन तथा लायटमार्गनका कहना है कि 'डार्विन और लामार्कका मत मिला देनेसे प्राणियोंका विकास अधिक अच्छे प्रकारसे सिद्ध किया जा सकता है।' नेगेली तथा ऐमरके सिद्धान्तपर कह्योंको अधिक विश्वास है। अज्ञात तथा अज्ञेय शक्ति तथा आकस्मिक घटना और हेतुवादपर भी अनेकोंका विश्वास होने लगा है। सम्भव है इसने विकास विधिका अधिक स्पष्ट विवेचन हो सके।

परंतु हमने भी विकास सिद्ध नहीं होता। विकासवाद माननेवाले अनेक विद्वानोंने यह स्वीकार कर लिया है कि 'बहुतसे प्राणी अक्या-अलग पैदा होते हैं और बहुतसे बिना रूप बदले आदि कालसे अबतक वैसे ही बने हुए हैं।' यह हमने अपने 'एनियमर्सी रेड्रेस'में कहा है कि 'प्रत्येक प्राणी और वनस्पतिकी महान् जातियोंमें विशेष व्यक्तियाँ ऐसी होती हैं, जिनको मैं 'प्राप्रोस्टेन्ट राइप' (स्थिर आकृति) का नाम देता हूँ। इनके स्वरूपमें आदि सृष्टिसे लेकर वर्तमान कालतक कोई घेरा विचार नहीं हुआ, जो प्रतीत हो सके।' टी० हार्डज़न भी कहा है कि 'नयी जातियाँ बिना किन्हीं पूर्व चिह्नोंके उत्पन्न हो जाती हैं।' टी० एम्. स्ट्रैज़ महोदयका अपनी पुस्तकमें कहना है कि 'जल-कृमियोंमें बहुत

प्रकारके भिन्न भिन्न स्वरूपोंवाले जलजन्तु प्रतिदिन पैदा होते रहते हैं। ये एक ही जन्तुसे विकृत या विकसित होकर पैदा नहीं होते, किंतु विन्कुल स्वतन्त्ररूपसे बिना दूसरेकी अपेक्षाके एक ही समयमें भिन्न भिन्न शरीरोंमें उत्पन्न होते हैं। इन बातोंसे यह सिद्ध होता है कि विभिन्न प्राणियोंके अलग-अलग जोड़े ही उत्पन्न होते हैं। इसीलिये आज भी अलग-अलग प्राणी अपने-अपने जोड़ोंके साथ नये-नये रूपमें उत्पन्न होते देखे जाते हैं। अतः यह आवश्यक नहीं कि एक प्राणी दूसरे प्राणीसे विकसित होकर बने। लाखों प्राणी सृष्टिसे लेकर आजतक एक ही आकारमें बने हुए हैं। अभीवा स्वयं उसी आकारमें अबतक बना है जिसमें वह उत्पन्न हुआ था।

प्राणियोंकी उत्पत्तिमें यन्त्रका दृष्टान्त भी व्यर्थ-सा ही है। यन्त्र अपने या दूसरोंके लिये बनाया जाता है, यन्त्रके लिये नहीं। परंतु यह शरीर, शरीर बनाने वालेके लिये नहीं बनाया जाता, प्रत्युत यह अन्य शरीरोंके लिये ही बनाया जाता है। कोई साइकिल उसी साइकिलके लिये नहीं बनायी जाती। अतः शरीरकी यन्त्रसे तुलना करना ठीक नहीं। यह पीछे कहा जा चुका है कि यन्त्र उत्तरोत्तर टिकाऊ बनते हैं, पर यहाँ तो सर्प और कछुआ १५० वर्ष जीते हैं, उनसे आगे बननेवाले दूसरे प्राणी उनसे कम जीते हैं। विकासवादके अनुसार पक्षियोंके बाद मनुष्यका विकास हुआ है। पक्षीमें उड़नेकी शक्ति थी, मनुष्यमें नष्ट हो गयी। मनुष्य आज वायुयान बनानेमें सिर मार रहा है। इसी तरह अनुकूलनसे परिवर्तन और परिवर्तनका संततिमें संक्रमण बतलाया जाता है। विकासवादका यही मौलिक सिद्धान्त है। अनुकूलन, परिवर्तन और संक्रमण—ये तीनों शब्द महत्वके हैं। जब जैसा देश, काल और परिस्थिति आवे, तब उन्हें सहन कर लेना और उनके अनुसार हो जाना 'अनुकूलन' कहा जाता है। गर्मीके दिनोंकी खालसे सर्दियोंकी खालमें बड़ा अन्तर होता है। कष्टकर करनेवाले और न करनेवालेके शरीरमें अन्तर पड़ता है। इसी तरह परिवर्तनोंका संततिमें संक्रमण भी होता है। यह बातें ठीक हो सकती हैं, परंतु इतनेसे ही तो मित्र नहीं होता कि सोंपसे मेंस बन जाती है। यदि प्रश्न किया जाय कि 'पशुओंके शरीरपर बाल क्यों होते हैं?' तो उत्तर यही हो सकता है कि 'सर्दियोंचनेके लिये।' टेराडेस्किगोके निवासी सर्दिके कारण इतने ठिगने हो गये कि शर्विनको उन्हें मनुष्य समझनेमें भी शंका हो गयी। यहाँ प्रश्न हो सकता है कि अनुकूलनके लिये उनके शरीरोंपर बड़े-बड़े बाल क्यों नहीं निकले! विज्ञान-वादियोंके पास इसका कोई उत्तर नहीं है। परंतु एक आदिम तो यही कर सकता है कि उनकी देहपर रीछोंकी तरह बड़े-बड़े बाल हो जाने का अन्य कारणोंमें हेर-फेर हो जानेसे उनके साथ समान प्रसर नहीं रह जाता और उनकी

एक आग ही जल हो जाती है। परन्तु परमेश्वरको एक जगत्में दूसरी जगत् बनाना मंजूर नहीं, अतः अनुकूलन उत्पन्न ही होता है, जिसका उक्त प्रमाणों की सहायता से समझ सकते हैं। यह नहीं कि कुछ का कुछ हो जाए। जलवायु देशदेशान्तरों में मनुष्यों में अनुकूलनसे जिसका परिवर्तन होता अनिश्चित था उत्पन्न ही हुआ। वन्यके उदाहरणसे तो यह स्पष्ट है कि यह छोटे देशोंकी मर्याद रहती मर्यादोंमें परगण ही बनी। जोरें मनुष्य किसी देशमें जाकर छोटा या बड़ा हो जाए तो उसे अनुकूलनके बदले परिवर्तन ही करना पड़ता है।

उसी प्रकार परिवर्तनका प्रमाणों में लक्ष्य भी स्पष्ट दिखाने पड़ रहा है। देशदेशान्तरोंके मनुष्योंमें परिवर्तन होकर जिसका परिवर्तन अपनी मातृभूमि दिया, उत्पन्न ही आता था। जिसे जिसने वे देशों में पूर्ण थे, उनमें ही अब भी हैं, यह नहीं कि परिवर्तन अधिकाधिक जिसमें होते जाते हैं। यही गुणोंका लक्षण है। अतः रिता, रितामही भीति बन जाना, कुछ-का-कुछ हो जाना संभव नहीं। हजारों वर्षों में बरों, मनुष्यों तथा अन्य पशुओंमें किसी प्रकारका परिवर्तन नहीं दिखाने दे रहा है। यदि परिवर्तन व्यापक होता तो इनमें भी कुछ-कुछ परिवर्तन अवश्य लक्ष्य होना चाहिये था। विकासवादमें मनुष्योत्पत्ति का प्रथम बड़े महत्वका है। इसमें अभी पूर्ण विचार नहीं हुआ। विद्वान् यैरुन परिस्थितिको महत्व देता है। उनके अनुसार आर्यदेशमें रहनेमें शरीर काला हो जाता है और यह रंग उसकी सन्ततिमें आता है। पर लामार्क इसका कारण कार्यको यत्नलता है। छोटाका दाहिना हाथ कार्यके कारण अधिक मजबूत होता है। यह बात उसके लड़केमें जन्मसे ही होती है। परन्तु डार्विन इन दोनोंके विपक्ष प्राकृतिक चुनावको ही महत्व देता है। यह प्राकृतिक चुनावको ही संक्रमणका कारण मानता है। यद्यपि विकासवादियोंमें भी मतभेद है, तथापि परिवर्तन सभी मानते हैं और यह परिवर्तन आस्तिकको भी मान्य ही है। एक ही घरमें भिन्न-भिन्न आकृति, बल और बुद्धिके मनुष्य हैं, देश-देशान्तरोंके भी मनुष्योंमें अन्तर होता है, पर तो भी वे सब के-सब हैं मनुष्य ही।

डार्विनके प्राकृतिक चुनावमें सबसे पहली बात है 'परिवर्तनका सर्वत्र विद्यमान होना।' किन्तु हम देखते हैं कि प्रकृतिमें सर्वत्र परिवर्तन विद्यमान नहीं है। जैसा कि पीछे कहा जा चुका है, अमीबा, हाइड्रा तथा लाखों अन्य प्राणी जैसे पहले थे, वैसे अब भी हैं। यही विकासवाद और आस्तिकवादमें भेद है। विकासवादी सब जगह अव्याहत गतिसे परिवर्तनका जारी रहना मानते हैं। आस्तिकवादमें वस्तुमें आयुके अनुसार परिवर्तन होता है। अनेकों

प्राणी बालकसे युवा हो रहे हैं और अनेकों युवा वृद्ध हो रहे हैं। इसे ही हाव-शुद्धि भी कहा जा सकता है। परंतु आस्तिकवाद की ऐसी परिवर्तन नहीं मानते कि पृथ्वी धीरे-धीरे रेल बन रही है और समुद्र धीरे-धीरे पुच्छल तारा हो रहा है। इसी तरह क्यूतर मालू नहीं बन रहा है, घोड़ा, साँ और गधा बिन्दू नहीं बन रहे हैं। जल, वायु, माता पिता और पूर्व संस्कारोंके कारण जो परस्पर भिन्नता दिखायी पड़ती है, उतना ही परिवर्तन है। यह समझना कि 'आगे चलकर किसी देशके आदमी हरे रंगके हो जायेंगे, किसी देशके ऊँटोंके सिरर सींग निकल आयेंगे' ठीक नहीं है। जो प्रदेश आज समुद्रमें हैं, वद्यपि अभी उनके जलवायुका पता नहीं, यदि वहाँ भूमि निकल आवे और उसपर मनुष्य बस जायें, तो लाखों वर्षोंमें वे किस प्रकारके हो जायेंगे, यह कहना मजे कठिन हो, पर इतना तो निश्चय है कि जो रूख, रंग और आकार इस समय संसारमें प्रस्तुत है, इन्हींमें थोड़े बहुत हेर-फेरके साथ वहाँ भी रूप-रंग और आकार प्रकार होगा। यह नहीं कहा जा सकता कि अटलान्टिक समुद्र सूख जानेपर वहाँके निवासी ८५ हजार वर्षोंमें बँगनी रंगके हो जायेंगे और उनके कान बढ़कर पैरतक आ जायेंगे, जिनसे कि वे लोग पक्षीके पखोका काम ले सकेंगे।

परिवर्तनका एक नमूना अमेरिकामें तैयार हो रहा है। यूरोपसे जो लोग अमेरिकामें जाकर बसे हैं, उनका आकार-प्रकार अमेरिकाके मूल निवासी लाल भारतीयों (रेड इंडियन) जैसा हो रहा है। अंग्रेजोंको इंग्लैंडसे अमेरिका गये हुए अभी ४०० वर्ष ही हो रहे हैं, परंतु इतने ही थोड़े समयमें इंग्लैंडवाले रेड इंडियनोंके रूपके होते जा रहे हैं। इससे मालूम पड़ता है कि रेड इंडियनोंका परिवर्तन बंद है अन्यथा अंग्रेज यदि रेड इंडियनोंके समान हो गये तो रेड इंडियन अबतक कुछ और ही तरहके हो गये होते। किंतु वहाँके जलवायुने जितना कुछ परिवर्तन उनमें करना था, उतना लाखों वर्ष पूर्व ही कर डाला। इस बातसे भी विकासवादकी निरन्तर परिवर्तनवाली बात कमजोर हो जाती है। पूर्वोक्त टेराडेक्सिको और अमेरिकाके उदाहरणोंसे यह सिद्ध होता है कि परिवर्तन सीमित ही होता है, निःसीम नहीं। अतः इस मर्यादित परिवर्तनसे डार्विनका अमर्यादित परिवर्तन सिद्ध नहीं होता।

दूसरी बात अत्युत्पादनकी है। अत्युत्पादन और उत्पादनमें बहुत अन्तर है। उत्पादन ईश्वरीय एवं प्राकृतिक तथा अत्युत्पादन अस्वाभाविक होता है। ईश्वरीय, शास्त्रीय नियमोंके पालनसे नियमित उत्पादन होता है। अशास्त्रीय, अस्वाभाविक, अन्याचारों, पापोंके बढ़नेपर अत्युत्पादनका क्रम चलता है। जन्म, मरण तथा विविध सुख-दुःखोंका अनुभव पाप-पुण्यादि कर्मोंका ही फल है। जन्म-मरण आदिमें भी दुःख ही होता है, यह अधिकांश पापोंका फल है। तत्परान्त

मोक्ष होता है। कर्म एवं उपासनाके समुच्चयसे ब्रह्मान्त देवलोकोंकी और केवल कर्मकाण्डसे पितृलोककी प्राप्ति होती है। जो लोग कर्म एवं उपासना दोनोंमें ही भ्रष्ट हैं, पाशविक काम, कर्म, ज्ञानमें निरत हैं, उन्हींके लिये कीट-पतंगादि योनियोंमें जन्म कहा गया है—“जायस्य श्रियस्य हृष्येत्तत् तृतीयं स्थानम्।” इनमें जन्म-मरणादि कष्ट ही अधिकांश भोगना पड़ता है। इनके जन्ममें पद्माभि, सुलोक, पर्जन्य, भूमि, रिता, माता आदि अपेक्षित नहीं होते। कई दंगके प्राणी वृष्टिसे, कई सड़ी लकड़ियोंसे, कई गोबरसे, कई गीले पालोंसे, कई विविध मलोंसे और कई तो मशिकाओंके विश्वरूप (एक मशिका जो कण-कणमें विश्वरूपसे सैकड़ों रूपमें कीड़े उतरकर फरती है) उत्पन्न होते हैं। ये सभी कर्मोंके ही फल हैं। मनुष्ययोनिके अतिरिक्त प्रायः अन्य सब भोगयोनियाँ हैं, भवे ही हनुमान्, अंगद, वाल्मीकि, सुग्रीव, जाम्बवान्, जटायु, संराति, गरुड, अरुण आदि कुछ विशिष्ट जातिके विशिष्ट प्राणी विशिष्ट कानोरासनादिस्पर्श हैं। इसी तरह राक्षस, दानव और छेप, यासुकि आदि विशिष्ट नागोंमें भले ही विशिष्ट ज्ञान-उपासनादिकी यातें हों, परंतु व्यापकरूपसे मनुष्य ही कर्मयोनिके, अन्य सब भोगयोनियों हैं। सृष्टिकी विविधता कर्मोंकी विविधतासे होती है। इसी आधारपर सर्वत्र महर्षियोंको अनुभूत कुछ विविध दंग, विशिष्ट परिमाणके भी मनुष्य, पशु, पक्षी, नाग आदिके वर्णन ब्राह्मीकि-रामायण, महाभारत आदिमें मिलता है। वृत्त, वेतादि युगोंमें सत्त्वगुणकी अधिकता होती है, इसलिये सदाचार, सद्दिचार एवं नियमित धार्मिक प्रवृत्तिका ही बाहुल्य होता है, अतः प्राणियोंको क्षुद्र जन्तुओंकी योनियोंमें जानेकी शैथिल्य कम ही आती है। द्वापर, कलियुगोंमें रजोगुण, तमोगुणके वित्सार, पाप-प्रवृत्तिकी बहुलता आदिसे क्षुद्र जन्तुओंकी बहुतायत होती है। हिंसा, भूल, युद्ध एवं प्राकृतिक विप्लवोंसे अकालमृत्यु भी बढ़ती है। अन्तिम लक्ष्य सभीका यही है कि सदाचारी, भक्त, शानी बनकर, मुक्त होकर भगवत्पदको प्राप्त करना। स्वाभाविक, प्राकृतिक नियमोंका उल्लंघन करने, जंगल काट डालने, विविध प्रकारके कल-कारखाने तैयार करने और यथेष्ट चेष्टादिसे सृष्टिमें बहुत उथल-पुथल हुए हैं; मेघ, विद्युत् एवं भूगर्भमें इन कारणोंसे अनेक अस्वाभाविक परिधर्न हुए हैं, अतः प्राणियोंमें अत्यायु, अत्यशक्ति आदि अनेक शक्ति परिवर्तन हुए हैं। ईश्वरीय, राष्ट्रीय प्रवृत्तिके अनुसार मनुष्य बहुत कुछ अनुकूल परिवर्तन कर सकता है।

शार्विनके मतानुसार “जीवन-संग्राममें प्रकृति योग्योंका ही चुनाव करती है” यह बात सत्य नहीं है। इंग्लैंडके मनुष्योंकी ऊँचाईका जो नियम पीछे कहा गया है, तदनुसार अधिक संख्या मध्यम संघर्षवाले मनुष्योंकी ही है, बहुत नाटे और बहुत लंबे लोगोंकी संख्या कम ही है। “योग्योंके चुनाव” का सिद्धान्त यदि ठीक हो तो संदेह-रहित ही संख्या अधिक होनी चाहिये। अमीबा मृत्से छोटा और निर्बल

प्राणी चालकसे युवा हो रहे हैं और अनेकों युवा वृद्ध हो रहे हैं। इसे ही हाव-वृद्धि भी कहा जा सकता है। परंतु आस्तिकवादी ऐसा परिवर्तन नहीं मानते कि पृथ्वी धीरे-धीरे रेल बन रही है और समुद्र धीरे-धीरे पुच्छल तारा हो रहा है। इसी तरह कबूतर मालू नहीं बन रहा है, घोड़ा, साँप और गधा बिलू नहीं बन रहे हैं। जल, वायु, माता-पिता और पूर्व संस्कारोंके कारण जो परस्पर भिन्नता दिखायी पड़ती है, उतना ही परिवर्तन है। यह समझना कि आगे चलकर किसी देशके आदमी हरे रंगके हो जायेंगे, किसी देशके ऊँटोंके सदृश सींग निकल आयेंगे, ठीक नहीं है। जो प्रदेश आज समुद्रमें हैं, यद्यपि अभी उनके जलवायुका पता नहीं, यदि वहाँ भूमि निकल आवे और उसपर मनुष्य बस जायें, तो लाखों वर्षोंमें वे किस प्रकारके हो जायेंगे, यह कहना भूके कठिन हो; पर इतना तो निश्चय है कि जो रूप, रंग और आकार इस समय संसारमें प्रस्तुत है, इन्हींमें थोड़े बहुत हेर-फेरके साथ वहाँ भी रूप-रंग और आकार प्रकाश होगा। यह नहीं कहा जा सकता कि अटलान्टिक समुद्र सूख जानेपर वहाँके निवासी ८५ हजार वर्षोंमें बँगनी रंगके हो जायेंगे और उनके बान बढ़कर पैरतक आ जायेंगे, जिनसे कि वे लोग पक्षीके पंखोंका काम ले सकेंगे।

परिवर्तनका एक नमूना अमेरिकामें तैयार हो रहा है। यूरोपसे जो लोग अमेरिकामें जाकर बसे हैं, उनका आकार-प्रकार अमेरिकाके मूल निवासी लाख भारतीयों (रेड इंडियन) जैसा हो रहा है। अंग्रेजोंको इंग्लैंडसे अमेरिका गये हुए अभी ४०० वर्ष ही हो रहे हैं, परंतु इतने ही थोड़े समयमें इंग्लैंडवाले रेड इंडियनोंके रूपके होते जा रहे हैं। इससे मालूम पड़ता है कि रेड इंडियनोंका परिवर्तन बंद है अन्यथा अंग्रेज यदि रेड इंडियनोंके समान हो गये तो रेड इंडियन अबतक कुछ और ही तरहके हो गये होते। किंतु वहाँके जलवायुने जितना कुछ परिवर्तन उनमें करना था, उतना लाखों वर्ष पूर्व ही कर डाला। इस बातसे भी विकासवादकी निरन्तर परिवर्तनवाली बात कमजोर हो जाती है। पूर्वोक्त टेराडेक्विगो और अमेरिकाके उदाहरणोंसे यह सिद्ध होता है कि परिवर्तन सीमित ही होता है, निःसीम नहीं। अतः इस मर्यादित परिवर्तनसे डार्विनका अमर्यादित परिवर्तन सिद्ध नहीं होता।

दूसरी बात अत्युत्पादनकी है। अत्युत्पादन और उत्पादनमें बहुत अन्तर है। उत्पादन ईश्वरीय एवं प्राकृतिक तथा अत्युत्पादन अस्वाभाविक होता है। ईश्वरीय, शास्त्रीय नियमोंके पालनसे नियमित उत्पादन होता है। अनाश्वरीय, अस्वाभाविक, अनाचारों, पापोंके बढ़नेपर अत्युत्पादनका कम बरत होता है। जन्म, मरण तथा विविध सुख-दुःखोंका अनुभव पाप-पुण्यादि कर्मोंका ही फल है। जन्म-मरण आदिमें भी दुःख ही होता है, यह अविनाश पापोंका फल है। तत्परिणाम

मोक्ष होता है। कर्म एवं उपायनके मनुष्यके ब्रह्मन्त देवलोकोकी और वेदके कर्मकाण्डमें विनियोजकी प्राप्ति होती है। जो लोग कर्म एवं उपायना दोनोंमें ही भग्न हैं, पारमार्थिक धाम, कर्म, ज्ञानमें निरत हैं, उन्होंने जिसे बौद्ध-ब्रह्मन्त देवलोकोकी जन्म कहा गया है—'जायम्य श्रियम्य इत्येतन् नृनीयं मन्त्रम्।' इनमें जन्म मरणादि कुछ ही अधिकार भोगना पड़ता है। इनके जन्ममें पञ्चगव्य, सुगन्ध, पञ्चम, भूमि, रिता, मत्ता आदि अंगेय नहीं होते। कई दमके प्राणी वृद्धि, कई गहरी लक्ष्मियों, कई सोरभों, कई शीते शालों, कई विविध मन्त्रों और कई तो मन्त्रिकाओंके विद्वान् (एक मन्त्रिका जो ब्रह्म-कर्ममें विद्वान्में मैकड़ी नाम की उपाय करती है) उत्तरण होते हैं। ये सभी कर्मोंके ही फल हैं। मनुष्योक्तिके कर्त्तिक प्रायः अन्य सब भोगयोनियाँ हैं, भले ही हनुमान्, अगद, बालि, सुवीर, जम्बवान्, जटायु, संरानि, गण्ड, अरुण आदि कुछ विशिष्ट ज्ञानिके विशिष्ट प्राणी विशिष्ट ज्ञानोपायनादिगुण हैं। इसी तरह राक्षस, दानव और होर, यागुकि आदि विशिष्ट नागोंमें भले ही विशिष्ट ज्ञान उपायनादिकी बातें ही, परन्तु ब्रह्मन्तके मनुष्य ही कर्मयोनिते, अन्य सब भोगयोनियाँ हैं। वृष्टिही विनियमता कर्मोंकी विनियमता होती है। इसी आधार पर सर्व मन्त्रियोंकी अनुभूत कुछ विविध दम, विशिष्ट परिमाणोंके भी मनुष्य, वधू, पत्नी, नाग आदिका वर्गन साम्प्रतिक-सामाजिक, महाभारत आदिमें मिलता है। कृत्, प्रेतादि सुगन्धोंमें मनुष्यगुणकी अधिकता होती है, इसलिये सदाचार, सदाचार एवं नियमित धार्मिक प्रवृत्तिका ही सादृश्य होता है, अतः प्राणियोंकी धुन्न जन्तुओंकी योनियोंमें जानेकी नौवत कम ही आती है। आपर, कलियुगोंमें रजोगुण, तमोगुणके विस्तार, पाप-प्रवृत्तिका वृद्धता आदिमें धुन्न जन्तुओंकी वृद्धतायत होती है। हिंसा, भूख, मुद्र एवं प्राकृतिक विप्रयोंने अकालमृत्यु भी बढ़ती है। अन्तिम लक्ष्य समीक्षा यही है कि सदाचारी, भक्त, शान्ति बनकर, मुक्त होकर भगवत्पदको प्राप्त करना। स्वाभाविक, प्राकृतिक नियमोंका उल्लङ्घन करने, जंगल काट डालने, विविध प्रकारके कल-कारखाने तैयार करने और यथेष्ट वेश्यादिके लक्ष्मियोंमें बहुत उथल-पुथल हुए हैं; मेघ, विद्युत् एवं भूगर्भमें इन कारणोंसे अनेक अस्वाभाविक परिवर्तन हुए हैं, अतः प्राणियोंमें अस्वायु, अस्वस्थिति आदि अनेक कृत्रिम परिवर्तन हुए हैं। ईश्वरीय, शास्त्रीय प्रवृत्तिके अनुसार मनुष्य बहुत कुछ अनुकूल परिवर्तन कर सकता है।

दार्विनके मतानुसार 'जीवन-संप्रामर्मे प्रकृति योग्योक्ता ही चुनाव करती है' यह बात सत्य नहीं है। इंग्लैंडके मनुष्योंकी ऊँचाईका जो नियम पीछे कहा गया है, तदनुसार अधिक संख्या मध्यम लंबाईवाले मनुष्योंकी ही है। बहुत नाटे और बहुत लंबे लोगोंकी संख्या कम ही है। 'योग्योक्ते चुनाव' का सिद्धान्त यदि ठीक हो तो सभे लोगोंकी ही संख्या अधिक होनी चाहिये। अमीबा सबसे छोटा और निर्यंत्र

जन्तु है, पर उसकी संख्या सबसे अधिक पायी जाती है, अन्य कीट-पतंगों की संख्या सर्वाधिक ही है। सबसे योग्य मनुष्यों की संख्या तो कीट-पतंगों की संख्या से कम ही है। मनुष्यों को बल में दायी, सिद्ध, घोड़ा, ऊँट आदि पराजित कर रहे हैं। दीर्घ जीवन में साँर और कछुआ मनुष्यों से बड़े हुए हैं। बुद्धि में चींटी; परेशन संचय, प्रयत्न, कारीगरी में मनुष्यों की सर्वश्रेष्ठ है। ये सब अनेक उत्तराधिकारों की अपेक्षा कहीं श्रेष्ठ हैं। 'पिर योग्यों का चुनाव होता है', यह कैसे कहा जा सकता है? पक्षियों के पंख, चींटियों की बुद्धि, कछुओं की आयु कुछ कम योग्यता की बात नहीं है। चींटियों के कनसज्जों के विकास में कौन-सी योग्यता बढ़ी? उड़ना, दीर्घजीवी होना, बुद्धिमान होना उत्तरोत्तर महत्त्व की बातें हैं। चींटियों की बुद्धि, कछुओं की आयु और पक्षियों की उड़ने की शक्त को छोड़कर स्तनधारी प्राणियों में क्या योग्यता हुई? मनुष्यों में अवश्य योग्यता है, परंतु अन्य स्तनधारियों में पूर्वोक्त जन्तुओं से कोई योग्यता नहीं दिखलाई पड़ती, अतः 'योग्यता का संतति में संक्रमण का सिद्धान्त' भी असंगत ही है। संसार में अयोग्यों की ही संख्या अधिक है। निर्बल, निर्धन और निरुद्धियों की बहुतायत स्पष्ट ही है। यदि मनुष्य अपनी संतानों को योग्य बनाने का यत्न न करे तो संतानों में ज्ञान का संक्रमण अपने आप नहीं होता। 'अयोग्यों के मरने' का सिद्धान्त भी ठीक नहीं है। क्या युद्धों, बीमारियों में अयोग्य ही मरते हैं? देखा तो यह जाता है कि संसार में योग्यों की अपेक्षा अयोग्यों की ही संख्या अधिक है। वस्तुतः विकासवादियों को अबतक भी इस सम्बन्ध का कार्य-कारण निश्चित नहीं है। इसलिये उनका कहना है कि 'नयी उन्नतियों की उत्पत्ति करने में परिस्थिति, कार्य या पैतृक-संस्कार, इनमें से कौन अधिक कार्यकर है और कौन कम, इसका अबतक पूर्णतया निश्चय नहीं हुआ।' 'आस्ट्रेलिया के शशकों में वृद्धों पर चढ़ने लायक नाखून निकल रहे हैं।' यदि यह सत्य भी हो तो भी इतने मात्रसे वह नयी जाति नहीं है। जैसे मनुष्य होने पर भी हथेली चीनी में कुछ भेद होता है, वैसा ही सामान्य भेद यहाँ भी समझ लेना चाहिये और यदि किसी नये अङ्गविशेष का अकस्मात् नया विकास दिखलाई पड़ता है तो सृष्टि में उसका भी उदाहरण है ही। जैसे, दीमकों में पंख लग जाते हैं, किंतु पर लगते ही उड़-उड़कर वे प्रायः मर ही जाते हैं। उनकी इस नयी जाति की पीढ़ी नहीं चलती। कभी देश-काल के अनुसार यदि कुछ हेर-फेर होता है तो वह भी शीघ्र ही स्थिर हो जाता है, जैसे कि अमेरिका के रेड इंडियनों का।

कृत्रिम चुनाव

कृत्रिम चुनाव के भी तीन नियम हैं—(१) अमुक मर्यादा तक कृत्रिम होने पर संतति होती है, (२) अमुक मर्यादा के बाद अपनी पहली पीढ़ियों के रूप की ही हो जाती है और (३) अमुक मर्यादा के बाद वंश बंद हो जाता है।

पक्ष निरम प्रायः सर्वत्र प्रविष्ट है। हमीके अनुसार मनुष्य पशुभी एवं वृक्षोंके अच्छे बीज पैदा करने है। नीरोग, शल्यवान् माना रिताने अच्छी संतति पैदा होती है। इनमें मत्ताका अंश अधिक होनेपर मन्ततिमें मत्ताके अंश अधिक स्पष्ट होने है और रिताना अधिक होनेमें मन्ततिमें उमके अंश अधिक स्पष्ट होते हैं। गौड़का अंश अधिक होनेमें बउड़ेमें मींग आदि बड़े होते हैं और गायका अंश अधिक होनेमें छोटे मींगवाले या मुण्डे बच्चे होते हैं। फिर भी सींगका अंगर रहता है। इसीमें मुण्डेकी मन्तानमें भी सींग होते हैं। इसी नियमानुसार काँटेदार नागकनी और गिंयाड़ेमें बिना काँटेचान्नी नागकनी और गिंयाड़े बना लिये जाते हैं। यहाँ कृत्रिम उपयोग गिनृशक्ति कम कर दी जाती है। इसीलिये कभी कभी उनमें फिर काँटेदार नागकनी आदि उत्पन्न हो जाते हैं। इन्हीं गिद्वान्तोंमें कबूतरोंकी शिचवना बननी है।

दूसरे नियमका उदाहरण कलमी आम है। कलमी आम होनेमें दो पीढ़ियों में यह साधारण आम हो जाता है। भेड़िये कुत्ते और चीते सिंहके सयोगसे यदि संतान होती है, तो भी कुछ ही पीढ़ियोंके बाद यह कुत्ते और चीतेकी भी हो जाती है। यही गिद्वान्त मन् १९२९ के 'न्यू एज'में प्रकाशित है। हेनरी डमडमका भी यही मत है। मेन्डलके 'कभी कभी बघोंका रितानी अपेक्षा रितामहके साथ बहुत मेल दिखलायी पड़ता है'। इन कथनका भी यही अभिप्राय है। यदि कोई व्यक्ति अपनेमें कुछ अमर्षादित हेर-पेर कर डाले तो भी उसकी संतानमें ये चिह्न प्रकट नहीं होते, किन्तु यह रितामहके गुणोंकी ही होती है। इससे पता लगता है कि प्रकृति पुरानी जानियोंकी ही रक्षा चाहती है।

तीसरे नियमके अनुसार बेहिसाव (अमर्षादित) परिवर्तन होते हीवश रुक जाता है। जैसे, घोड़े-गधेके सयोगसे खबर उत्पन्न होते हैं, परन्तु उनका वंश नहीं चलता है। जापानके मुर्गोंका भी वंश बंद हो जाता है। पाँच पैरकी गाय, पैरन्धी पैर आदिका वंश भी बंद हो जाता है। लामार्कने चूहोंकी दुम काटकर बिना दुमके चूहे पैदा करना चाहा था। अनेकों पीढ़ियोंतक यह प्रयत्न करता रहा, परन्तु बिना पूँछके चूहे नहीं हुए। लेसिस्टर शायरके कुछ भेड़ चरानेवाले अपनी कुछ भेड़ोंको घोड़ेके बराबर और कुछ भेड़ोंको चूहोंके बराबर बनाना चाहते थे, परन्तु दोनों प्रयत्न विफल हुए, उनका घटना-चढ़ना सीमित ही रहा। प्राकृतिक चुनावके नमूने तो प्रायः सभी हैं, सामान्य भेद इन सबमें होता है। समान जातिमें, समान उमरकी स्त्रियाँ, पुरुषों तथा पशुओं आदि सबमें भेद पहचाना जाता है। भेदके बिना तो पहचान और व्यवहार ही नहीं चल सकता। विकासवादी कहते हैं कि 'हममें और आपमें जो भेद है, यही आगे चलकर गिलहरीको रीछ बना देता है।' परन्तु यह असत्य है। सामान्य भेद तो व्यवहारमें अत्यन्त

उपयोगी और ईश्वरदत्त ही है। हिंदू लाखों वर्षोंमें कान छिद्रवाते हैं; मुसलमान सैकड़ों वर्षोंसे खतना कराते हैं; चीनकी स्त्रियाँ हजारों वर्षोंसे अपने पैर छोटे बनानेका प्रयत्न करती हैं; परंतु उनसे वैसी संतानें कभी नहीं हुई। अतः कदना होगा कि कृत्रिम विकास अमर्यादित नहीं होता। विलायतकी विधवाओंसे गाँधी बुद्धिसे भी नवीन जातिकी उत्पत्ति सिद्ध नहीं होती।

हार्विनका सिद्धान्त है कि 'माता-पिताके प्रत्येक अङ्गसे छार एकत्रित होकर संततिका जन्म होता है।' वाइज़मैनका कहना है कि 'इस सारके एकत्रित होनेमें यदि बीचमें कोई परिवर्तन उद्भूत हो तो वह संततिमें संक्रमित न होगा।' मेन्डलका मत है कि 'कभी लड़का पिताकी अपेक्षा पितामहके गुणका संग्रह करता है।' हाइज़का राय है कि 'कभी-कभी नयी-नयी जातियाँ अकस्मात् उत्पन्न हो जाती हैं।' ये सिद्धान्त तथा हेतुवाद और अज्ञात-ज्ञेय आदि सिद्धान्त मिलकर विकासके विरुद्ध ही ठहरते हैं। इनमेंसे पहली बात 'अज्ञातज्ञातसम्भवति' इत्यादि धर्मोंकी ही है। पुत्रमें कोई नया परिवर्तन नहीं आता। ऐसे स्थलमें पुत्र पितानके ही गुणोंको ग्रहण करता है। इससे जातिकी स्थिरता ही सिद्ध होती है। नवीन जलकृमियोंकी उत्पत्ति भी किसी शरीर बननेके लिये विकास आवश्यक नहीं। हेतुवाद और अज्ञात-ज्ञेयशक्तिसे तो यही निश्चय किया जा सकता है कि ईश्वर ही कर्मानुसार प्राणियोंकी रचना करता है; क्रम-विकास आवश्यक नहीं है।

'विकासवाद' पुस्तकमें भी लिखा है कि 'प्राणियोंकी उत्पत्ति विकासद्वारा हुई या नहीं, एक प्रकारके प्राणीसे भिन्न-भिन्न प्रकारके प्राणी बनते हैं या नहीं, इस प्रकार निरीक्षण करनेवाला मनुष्य भी विकास-क्रियाके किसी अत्यन्त सूक्ष्म भागको भी प्रत्यक्ष होते हुए पूर्णतया नहीं देख सकता। कई प्रभोंके संपूर्ण उत्तर प्राप्त करनेकी आशा भी नहीं करनी चाहिये।' अतः विकासवाद एक कल्पना ही है, सिद्धान्त नहीं। 'गमाजमें निर्बलोंको जीनेका हक नहीं है', यह कल्पना हिन्दी भीरण है। मनुष्य और रीछ अथवा भैंसकी तुलना करें तो यह स्पष्ट ही है कि शरीर, बलमें रीछ और भैंस दोनों अधिक ठहरेंगे। मनुष्य इनके शरीर-बलमें असह्य हार जायगा। तथापि मनुष्य बुद्धिके कारण अधिक बलवान् भिन्न होता है। मनुष्योंमें भी अधिक बुद्धिमान् ही प्रचल ठहरता है। नीनिबन्ध, बुद्धि और शरीर-बलमें भी अधिक मदत्यक्ता है। सोहम और गभोरानिरामी अर्न्तोंके कारण ही नष्ट हो गये। नीनिमान्, शान्त, निर्व्यग्न अधिक दीर्घजीवी होते हैं। जे जती परमार्थ-बुद्धिसे अपेक्षा अधिक स्वार्थ-बुद्धि रखती है, वह जति ही नष्ट हो जाती है। जनसरोमें भी परमार्थ-बुद्धि पायी जाती है। मोर, घान्त जेन ग्लोहार प्राणी भी आने बसोंको दूध दिखाने हैं, प्यार करते हैं। मनुष्यका स्वार्थ-रक्षण ही नष्ट हो नष्ट है। अतः 'जीवन-संघटनमें बलवानोंकी ही विजय है'।

है' यह कहना सत्य नहीं। कई लोग पुराणोंकी चौखली लक्ष्य योनियोंके वर्णन और मत्स्य, कच्छप, वाराह, नृसिंह आदि अवतारोंके द्वारा भी विकासवाद सिद्ध करनेकी चेष्टा करते हैं। इसी तरह कई लोग कुछ वेद-मन्त्रोंको भी विकास सिद्धिके लिये उद्धृत करते हैं। परन्तु वेदों और पुराणोंमें ऋषि-विद्वान् विकास कथनपर सिद्ध नहीं हो सकते। पुराणोंके अनुसार एक प्राणीमें दूसरे प्राणीका विकास सिद्ध नहीं होता। किन्तु सभी योनियाँ स्वतन्त्र मानी गयी हैं। अवतारोंमें भी मत्स्य, कच्छप आदि स्वतन्त्र अवतार हैं। 'मत्स्यसे कच्छपका विकास हुआ है' यह पुराणोंमें नहीं सिद्ध होता। 'विधिवन हेरन्ट'में छपे अनुसार 'ब्रिटिश साइंस सोसाइटी' के आस्ट्रेलिया अधिवेशनमें समारम्भ-वदसे प्रो० विलियम वेटसनने कहा था कि 'डार्विनका विकासवाद विस्तृत अस्त्य और विज्ञानके विरुद्ध है।' अमेरिकानी कई रियासतोंने स्कूलोंमें डार्विन-सिद्धान्तकी शिक्षाको कानूनके विरुद्ध ठहराया। वहाँके एक जजने अपने एक फैसलेमें लिखा था कि 'जैसे दरजेके विद्वान् अब विकासवादपर विश्वास नहीं करते।' प्रो० पेड्रिक गोडविन कहना है कि 'मनुष्यके विकासके प्रमाण संदिग्ध हैं। साइन्समें उनके लिये कोई स्थान नहीं।' सर जे० डब्ल्यू० हासनका कहना है कि 'विज्ञानको बदर और मनुष्यके बीचकी आकृतिका कुछ भी पता नहीं है। मनुष्यकी प्राचीनतम अस्थियाँ भी वर्तमान-जैसी ही हैं।' प्रसिद्ध विद्वान् बुड जोन्सका कहना है कि 'डार्विनसे गलती हुई है। मनुष्य बदरमें उत्पन्न नहीं हुआ, किन्तु बदर मनुष्यमें उत्पन्न हुए हैं।' सिडनी कॉलेटका कहना है कि 'लाइन्स दृष्ट लाक्षी है कि मनुष्य अवनत दशामें उत्पन्न दशाकी ओर चलनेके स्थानमें उलटा अवनतिकी ओर जा रहा है। उसकी आरम्भिक दशा उत्तम थी।'।

प्रागुत्तर अश्मकालकी एक खोरड़ी मिली है। यह खोरड़ी जिस सिरकी है, यह यूरोपमें सबसे बड़ा समझा जाता है। यह खोरड़ी एक सौ चौदह क्यूबिक (घन) इंच है। यूरोपमें छोटे-से-छोटे सिर ५० क्यूबिक इंच और बड़े-से-बड़ा ७५ क्यूबिक इंचका पाया गया है। इसमें स्पष्ट है कि वर्तमान यूरोपनिवासियोंकी दिमागी ताकत बढ़ नहीं रही है। सन् १८८३ में एक सिर हार्लैंडमें निकला, जो यूरोपनिवासियोंके औसत घेरेमें बड़ा है। इसका घेरा १५० क्यूबिक इंच है। भूगर्भ-शास्त्रियों और पुरातत्त्वज्ञोंने 'हार्लाण्ड संकथन' को २५ हजार वर्ष पुराना बतलाया है। इसका घेरा भी १५० क्यूबिक इंच है। इन सब बातोंसे सिद्ध होता है कि प्राचीन मनुष्योंका विकासहीन मस्तिष्क बंदरोंमें नहीं हुआ, किन्तु वे परमात्माकी विशिष्ट रचना थे। आजके उत्तम से-उत्तम मनुष्योंकी अपेक्षा वे अधिक उन्नत थे। विकासवादी शंका करते हैं कि 'यदि क्रमोन्नतिका सिद्धान्त न माना जाय तो फिर दीर्घकाल प्राणियोंकी उत्पत्ति कैसे सम्भव हो सकती है? इतना बड़ा मनुष्य एकाएक आदि कालमें कैसे पैदा हो गया?' परन्तु वे एक कोढ़के

योजना है कि हमारा लोग काकेशस वंशके हैं और सफेदसे भूरे और काले रंगके हो गये हैं। उनके बाल लीधे और नीम्रो जातिकेसे घुँघराले होते हैं।

हेमिटिक शाखाके लोग मिस्रमें रहते हैं। विद्वानोंने यह भी स्वीकार किया है कि अमेरिकाके लाल रंगवाले मूल निवासियोंका मिश्रण मिस्रनिवासी हेमिटिकोंसे ही होता है। इन्हींकी एक हिमेशद्वत जाति लाल मनुष्य भी कहलाती है। यह जाति जिम्बु समुद्रके किनारे रहती है, उसे भी लाल सागर कहा जाता है। शेतांग यूरोपियन भी अपनेको काकेशिक विभागके ही कहते हैं। इस तरह लाल, पीले, काने और सफेद रंगके चारों समुदाय काकेशिक विभागसे ही उत्पन्न हुए देखे जाते हैं। दूसरी खोज यह है कि संसारके जितने मनुष्य हैं, सब हेमिटिक और सेमिटिक शाखाओंमें अन्तर्भूत हो जाते हैं। मिस्रनिवासी हेमिटिक हैं। इनके यहाँ मुद्गोंमें मसाला भरकर रखनेका रिवाज था। मिस्रके पिरामिड इन्हीं मुद्गोंको रखनेके लिये बनाये जाते थे। अब पता चलता है कि अमेरिकाके लाल रंगवाले मूल निवासियोंमें भी यही रिवाज था। अन्येषकोंको यहाँ भी पिरामिड मिले हैं। इससे इन दोनोंकी एकता ही प्रतीत होती है।

“बाबेइस विभागकी दूसरी शाखा सेमिटिक है। इसमें अरब, बेबिलोन, सीरिया और जुटियाके यहूदी आदि सम्मिलित हैं। इसीकी एक शाखा अब हिब्रू है, जो पहले कभी मेसोपोटामियामें रहा करती थी। मेसोपोटामियामें अन्येषकोंको १४ खीषणकी हंटें मिली हैं, जिनमें इनके मुलहनामे निम्ने हुए हैं। इन्हीं लोगोंका एक दल भारतवर्षमें रहता है, जिसे ‘द्रविड़’ कहते हैं। भारतीय द्रविड़ोंकी भाषा मंगोलिक और निम्नो विभागोंकी जोड़ती है। भाषा ही नहीं, उनका रूप, रंग और शारीरिक गठन भी एक ही है। विद्वानोंने पता लगाया है कि भारतके द्रविड़ोंकी भाषा आस्ट्रेलियाकी भाषाकी भाँति है और यह भाषा मंगोलिक विभागमें भी मिलती है। आस्ट्रेलियनकी कुछ निम्नो जातिका है, जो द्रविड़ जातिमें भी सम्बन्ध रखते हैं। इसी तरह मंगोलिक विभागमें भी द्रविड़ लोग सम्बन्ध रखते हैं। इन सब कारणोंसे द्रविड़ जाति निम्नो और मंगोलिक विभागोंकी जोड़कर अपना मूल स्रोत सेमिटिक शाखासे व्युत्पन्न करती है। इसी तरह सेमिटिक शाखा अमेरिकाके मूल निवासियोंकी जोड़ती है। इस तरह बाबेइस विभागके सेमिटिक और सेमिटिक शाखाओंमें ही मंगोलियन, अमेरिजन और निम्नो विभागोंका सम्बन्ध स्पष्ट होजा है। इस तरह भारतके कावे, दीवे, लाल और मोहर राजाके चारों विभाग कालेडिक विभागकी सेमिटिक और सेमिटिक शाखाओंमें ही उत्पन्न हुए हैं।”

वस्तुतः नृका नृजन, वैद्व्यः मनुषी मनुषीक कथाका अनुसरते। नृके
इष देवी काठ, जो मिलने रहती है, अन्तः सम्बन्ध राजा मनुने दानवी

हैं और आनेवाले मृत्युवृत्ति कहनी है और मनु मैत्रव्यतके मूल पित्रव्यान् सूर्यसे अगता इष्ट गमसनी है। इन मित्रव्यान्की ही गंतनि अमेरिकाके मूल निवासी बनगये जाने हैं। ये भी मृत्युवृत्ति राजा रामचन्द्रका 'राम-भीतव' उन्मत्त मनाते हैं। अन्येषांको वहाँ मृत्युका मन्दिर भी मित्य है।

मनुकी मछली एवं नृहके प्रायनकी कथा मित्र, वेद्विज्ज, सीरिका, चार्डिड्या, जूरिया, पाश्च, अरथ, ग्रीन, भारत, चीन, अमेरिका आदि आंशके सभी देशों एवं सभी जातियोंमें गयी जाती है। इससे भी सिद्ध होता है कि मनुसे ही समस्त मनुष्योंकी उत्पत्ति हुई है। बाइबिलमें बतलायी हुई नृहकी पीढ़ियोंका सार्वजनिक है। आदमसे नृहतर ११ पीढ़ियाँ होती हैं और बर्ग-संख्या २२६२ है। नृहके पुत्र सेमसे इमादीमक ११ पीढ़ियोंके तरह गौ दस बर्ग कहे गये हैं। यह गणना विश्वास योग्य नहीं। जब मनु और नृह एक ही हैं तब उन्हें हुए लाखों बर्ग हो गये। कहा जाता है कि 'मित्रकी भाषामें 'नून' शब्दका 'मछली' अर्थ होता है। 'नून' अक्षर फिनीशियामें 'हुल' नामक मछलीकी शब्दका होता है। अंग्रेजी तथा अरबीमें भी यह अक्षर मछलीकी तरह ही होता है। मछलीके ही दंगकी नाव होती है। इजरत नृहको 'नौवा' भी कहा जाता था। इस नौवाका सम्बन्ध मनुके जलप्रायनसे ही है। यह नाव और मनुकी मछली एक ही है। मनुको वैवस्वत कहा जाता है। विवस्वान् सूर्य है। इजरत नृहके दो पुत्र हेम, सेम—सूर्यवंश और चन्द्रवंश ही हैं। हेमगर्भ, हिरण्यगर्भ, सूर्यवंशका ही बोधक है और सेम=सोम चन्द्रवंशका बोधक है। सूर्यवंशियोंकी पुत्री इलासे ही सोमवंशकी उत्पत्ति हुई है। इस दृष्टिसे दोनों मनुके पुत्र कहे जा सकते हैं। मनुस्मृतिके अनुसार अधिवंशसे ही संसारके मनुष्योंकी उत्पत्ति हुई है—

शनकैस्तु क्रियालोपादिमाः क्षत्रियजातयः ।

वृषलार्थं गता लोके माह्यणादर्शनेन च ॥

पीण्डकाश्चौण्डद्विधाः काश्योजा यचनाः शाकाः ।

पारदाः पद्मवाश्रीनाः किराता द्रवदाः खशाः ॥

(मनुस्मृति, १०।४१-४४)

इतिहासकार मैनिंग कहता है कि "यह बात विद्वानोंने मान ली है कि 'मनुष्य' जातिके पूर्वपितामह 'मनु' या 'मनस्' उसी तरह हैं जिस तरह जर्मनोंके 'मनस्' हैं, जो ख्रिष्टोंके मूल पुरुष माने जाते हैं। अंग्रेजीका 'मैन' तथा जर्मनका 'मन्न' शब्द 'मनु' से उसी तरह मिलता है, जैसे जर्मनका 'मेन' और संस्कृतका 'मनुष्य' शब्द मिलता है। अतः मनुसे ही मनुष्योंकी उत्पत्ति हुई है।" यह मनु मूल पुरुष हिरण्यगर्भसे अभिन्न समझा जाता है और उसी

हिरण्यगर्भके मृतः बाहुः ऊरु एवं पादये ब्राह्मणः ध्रुवः वैश्य एवं शूद्रकी उत्पत्ति हुई—

एतमेके वदन्त्यसि मनुमन्ये प्रजापतिम् ।

इन्द्रमेके परे प्राणमपरे ब्रह्मा क्षात्रतम् ॥

(मनु० ३०।१२।१२३)

ब्राह्मणोऽस्य सुव्यमासीद् बाहु राजन्यः कृन्तुः ।

ऊरु तदस्य पद् वैश्यः पद्भ्यां द्यौः प्रजायत ॥

(ऋग्वेद, १०।९०।१२; यजु० ३२।११)

मानवसृष्टिका मूलस्थान

‘हमी तरह जब समस्त मनुष्य बंदरोंसे उत्पन्न हुए हैं, तब जहाँ-जहाँ बंदरोंका निवास है वही मनुष्योंकी उत्पत्ति हुई और जब मनुष्योंकी उत्पत्ति वनमानुषोंसे हुई, तब वनमानुष जहाँ-जहाँ मिलते हैं वहाँ मनुष्योंकी उत्पत्ति हुई । वनमानुष अफ्रीका, आस्ट्रेलिया, मेडागास्कर, जावा आदिमें होते हैं । वहाँका निम्रोदल सम्यतामें अबतक भी मनुष्य-मनुदायसे पीछे है । उनमें कई जानियाँ और दल ऐसे हैं जो वनमानुषोंसे कुछ थोड़े उन्नत हैं ।’ वैसे विकासवादके खण्डनसे सब मत खण्डित हो ही जाते हैं । इसके अतिरिक्त एक ही स्थानमें सृष्टि होनेपर भी देश, काल, सम्बन्धोंसे उनमें भेद प्रतीत होने लगता है । बीजके बिना कोई भी पौधा तैयार नहीं हो सकता । मनुष्यके टाण्डुलोंमें भी जब तक बीज नहीं पहुँचता, मिट्टीमें लम नहीं आता, तब तक किसी तरहके पौधे उत्पन्न नहीं होते । कोई भी माली बीजोंसे पौधोंको ऐसी ही जगह तैयार करता है, जहाँ उनकी मुरझाके योग्य स्थान हो । औषधी, नृपान, जलप्लावन, अग्नि, भूकम्प आदिका उपद्रव जहाँ न रहा होगा, वहाँ ईश्वरने मनुष्यादि सभी प्राणियोंको उत्पन्न किया होगा । कई लोग कहते हैं कि ‘अमेरिकामें बंदर नहीं थे, अतः वहाँ मनुष्योंकी उत्पत्ति नहीं हो सकती थी ।’ पहले यूरोपका भी जलशाय मनुष्यकी उत्पत्तिके अनुकूल नहीं था । विद्वान् अन्वेषकोंका कहना है कि ‘स्तनधारी प्राणी एशियासे ही यूरोपमें आया है ।’ वार्न साहब तथा उनकी पुस्तकने प्रभावित होकर लोकमान्य तिलकने उत्तरी भुवमें ही प्राणियोंकी सृष्टि मानी है । किंतु विद्वानोंका मत है कि ‘उत्तरी भुवमें प्रति साढ़े दस हजार वर्षमें मीषण हिमपात होता रहा है, अतः वहाँ सृष्टिका होना सर्वथा असम्भव है ।’ हर्बर्टके डा० एलेक्सनका कहना है कि ‘मनुष्यकी खालसर भ्रू प्रदेशनिवासी पशुओंके समान ऐसे बाव नहीं हैं, इसलिए मनुष्य वहाँका प्राणी नहीं है । मनुष्यके शरीरपर पक्षीना निकटनेके लिये छोटे-छोटे रोम छिद्र होते हैं, अतः यह अतिउन्नत प्रदेशका प्राणी नहीं है ।’ भूगोल-विशेषज्ञोंका यह भी कहना है कि ‘उत्तरी भुवमें वनस्पतियों नहीं होतीं, वहाँ मनुष्योंका

कहते हैं । पुरातत्वके विद्वान् अविनाशनन्द दासकी 'श्रुत्येदिक इंडिया' में कहा गया है कि 'आर्योंका आदिदेश काश्मीर ही है ।' उत्तरप्रदेशके मुख्य मन्त्री भीसम्पूर्णानन्दने अपनी 'आर्योंका आदिदेश भारत' पुस्तकमें भारतको ही आर्योंकी जन्मभूमि माना है । पाश्चात्य लोग गोरे, लंबे, बड़े सिरवाले भारत, ईरान, योरपयानियोंको आर्य कहते हैं । परंतु भारतीय कहते हैं कि 'जो रूप-रंग, आकृति-प्रकृति, धर्म-कर्म, ज्ञान-विज्ञान, आचार विचार तथा शीलमें सर्वश्रेष्ठ है, वही आर्य है—

कर्तव्यमाचरन् काममकर्तव्यमनाचरन् ।

तिष्ठति प्रकृताचारे यः स आर्य इति स्मृतः ॥

(बशिष्ठ-स्मृति)

न वीरसुरीपयनि प्रशान्तं न दुर्पमातोहति नाममेति ।

न दुर्गन्तोऽस्मीति करोत्यकार्यं समापंशीलं परमादुरायाः ॥

न स्वे भुजे वै कुरुते प्रहर्षं नान्यस्य भुजे भवति प्रहृष्टः ।

इवा च पञ्चान् कुरुते न तारं स कथ्यते संपुरणार्पशीलः ॥

(महा० उषी० ३३ । १११-११२)

यस्तुतः इस तरह भारतीय शास्त्रोंमें अमिराज्य और भेद अर्थों ही 'आर्य' शब्दका प्रयोग आता है—

महाकुलकुलीनार्यसभ्यमजनमाधवः । (मनुस्मृति २ । ७ । १)

वेद एव स्वामीमें 'आर्य' शब्दका प्रयोग न होकर 'भर्तृ' शब्दका ही प्रयोग होता है—

'त्यादृषः स्वामिर्वैश्ययोः' (मनुस्मृति १ । १ । १४६)

जातिही दृष्टिमें आने परों चातुर्वर्ण्यमें 'दिशू' शब्द और वेदों में 'भार्य', धर्म, शूद्र आदि शब्द ही प्रयुक्त होते हैं ।

'मेतमाया भावते' इत्यादि वचनोंमें वैदिकियोंको आर्य कहा गया है । फिर भी बहुत-से विद्वान् निरिष्ट जातिमें आर्य शब्दका प्रयोग करते हैं ।

दिमालसमिधानोऽयं ह्यग्नौ ह्येकेषु पावनः ।

अर्धयोजनविराजतः पञ्चदोजनमपनः ॥

परिमण्डलदोर्मध्ये मेरुविराजतः ।

तप्तः सर्वाभ्यमुपजातः पूज्यो द्विजमलयः ॥

देतावती विनम्रा च वितावता दक्षिणा कुटुः ।

प्रमृतिर्द्वय विप्रयो अद्वये भगवन्महः ॥

(ऋग्वेद, १० । १)

इन वचनोंसे भी हिमालयपर ब्राह्मणादि आर्योंकी उत्पत्ति सिद्ध की जाती है।

‘शतपथ’के ‘तदप्येतदुत्तरस्य गिरेः मनोरूपसर्पणम्’ (१।२।१९)

इससे हिमालयपर ही मनुका जलप्लावन सिद्ध किया जाता है। महाभारतमें—
‘अस्मिन् हिमवतः शृङ्गे नावं बह्नीत माचिरम् ।’ (महा० वनपर्व १८७।४९)

इस वचनसे हिमालयके शृङ्गमें जलप्लावनके समय नावका बाँधना सिद्ध होता है। कहा जाता है कि हिमालयके मानस स्थानपर मानवी सृष्टि हुई है, इसीसे उसका नाम मानस पड़ा है। कुछ भी हो, हरद्विसे एशिया एवं तदन्तर्गत भारतमें ही मनुष्यकी सृष्टि सिद्ध होती है। वैवस्वतमनुको हुए अवतक (संवत् २०११ में) १२ करोड़ ५ लाख ३३ हजार तीस वर्ष होते हैं, परंतु सृष्टि उनसे भी पहलेकी है, अतएव सृष्टिको हुए १ अरब ९५ करोड़ ५८ लाख ८५ हजार ५७ वर्ष माने जाते हैं। ब्रह्माके एक दिनमें १४ मनु बीतते हैं, जिसमें कि ४ अरब ३२ करोड़ वर्ष होते हैं। १५ स्वयं ५५ अरब २० करोड़ मानव-वर्षका उनका एक वर्ष होता है। अवतक ब्रह्माके ५० वर्ष बीत चुके हैं, जिसमें ७ नील ७७ स्वयं ६० अरब वर्ष बीत गये। इस तरहके १०० वर्षोंकी ब्रह्माकी आयु होती है। विष्णु एवं शिवका कालमान इससे भी बड़ा है।

विरागवादी प्रायः प्राचीन वस्तुओंकी खोजमें अनुमान करते हैं कि ‘मनुष्य पहले बहुत जंगली हालतमें था, क्योंकि भूमिकी सबसे नीचेकी तहोंमें मनुष्योंके बनाये जो पदार्थ मिलते हैं, वे पाषाण-सींग आदिके ही बने हुए हैं। इससे साहस होता है कि तत्कालीन मनुष्योंकी धानुओंका ज्ञान नहीं था। ऊपरी तहोंमें धातु निर्मित शस्त्र मिलते हैं। इससे साहस होता है कि उन समयके लोग मिट्टी लोहोंमें कुछ उत्तम तथा सम्यक् थे।’ परंतु यह बात असत्य है, क्योंकि अब तक जहाँ-जहाँ खुदाई हुई है, वहाँ-वहाँ एक ही गहराईपर दोनों ही प्रकारके तथा कथित उत्तम एवं असम्यक् शस्त्र मिलते हैं। इससे यह सिद्ध होता है कि एक ही समयमें दोनों ही प्रकारकी अवस्थाएँ थीं। आज भी मिश्र भिन्न ढंगकी अवस्थाएँ होती हैं। लोहमान्य निष्कर्षने ‘आर्योंका उत्तरी-प्रायद्वीप’में किया है कि ‘यूरोपमें अनेक जगह प्राचीन छारनियों, किल्लोंकी दीवारों, समझानों, देवालियों, जलपायों के खोदनेमें पत्थर तथा धातुके हजारों शस्त्र मिलते हैं। इनमेंसे किनो की मरुत किने हुए, घुटे हुए और कितने ही अमरुत एवं मरे हैं। दुर्लभ देवालियों ने इनके नीचे विनाश किये हैं। वहीं ‘पाषाणशस्त्र’ जिनमें सींग, बज्र एवं रत्न के शस्त्रोंका भी समावेश है। दूसरेमें कौनोंके शस्त्र और तीनोंमें कौनोंके शस्त्र मिले हैं।’ यद्यपि हमने यह समझना भूल है कि एक ही अवस्था

दूग्रेका आरम्भ हुआ है। हम तरह तो तौंचे और रोंगेसे बौंगा बनता है, अतः एक ताम्र-युग भी मानना पड़ेगा; किन्तु ताम्र-युगका पता नहीं चलता।

यन्तुस्थिति तो यह है कि त्रिम समय यूरोपके लोग पाषाणयुगकी भूमिका में थे, उन्नी समय ईगरी मन्ने ६ हजार वर्ष पूर्व मिगसासी उन्नततम सभ्यता प्राप्त कर चुके थे। इसी तरह त्रिम समय यूनानी लोग 'लोह-युग' में थे, उस समयतक इटालियन 'ब्रॉन्स युग' में ही थे। यूरोपके पश्चिमी भागके लोग तो उस समय पाषाणयुगमें ही थे। इससे पाषाणादि युगोंकी कल्पना ही निराधार है। जैसे आज बैलगाड़ी और वायुयान दोनों ही हैं, वेने ही उन्नत अवनत सभी प्रकारके माधन गदा ही मिलने हैं।

किमीने एक ही जगह एक आधुनिक घड़ी और जंगली मनुष्यकी चकमक पथरी पायी। घड़ी जंगलके अपमरकी थी और चकमक जंगलीका था। यदि घड़ी चीजें दण जाती और कालान्तरमें मिलतीं तो हमसे यही अनुमान करना पड़ता कि सभ्यता और जंगलीवन दोनों साथ थे। फिर 'ज्ञानका धीरे-धीरे विकास हुआ' यह कथन बीसे सत्य माना जा सकता है ?

पाषाणमें लोहा-ताँबा निकालना भी तो सामान्य बात नहीं। जिसको धातु-विरलेयणकी शिक्षा मिलती है वही यह कार्य कर सकता है। अतः त्रिमे लोह युग, जंगली युग नहीं कहा जा सकता ऐसे दरण्या और मोहनजोदड़ोके लैंडहरोमें जहाँ सभ्यताके चिह्न मिलने हैं, वहाँ पत्थरके शस्त्र—जंगलीवनके चिह्न भी मिलते हैं। इस तरह भूगर्भकी जाँचसे यह नहीं सिद्ध होता कि ज्ञानकी क्रमसे उन्नति हुई है। पीछे कहा जा चुका है कि एक जगहके घरातलमें त्रिम कालके पाषाण-शस्त्र मिलते हैं, उन्नी कालके दूसरे देशके घरातलमें पूर्ण सभ्यताके पदार्थ मिलते हैं। आज भी जो पढ़ता लिखता है, सभ्य होता है, उसके पड़ोसमें बिना पढ़े-लिखे जंगली-जैव लोग भी रहते हैं। बड़े-बड़े विद्वानोंके पुत्र-पौत्र मूर्ख निकलते हैं। अतः ज्ञानके क्रमिक विकासका पथ गलत है ? जॉन्स बोसनने १९२१ के 'न्यू एज' में लिखा है कि 'यदि मनुष्यजातिका इतिहास उत्तरोत्तर विकासकी ओर है तो क्यों चीनी लोग ईसवी संवत्के पूर्व बारूद और कपास काममें लेते थे, परंतु पीछे चलकर ये उसे भूल गये ? इसी तरह मिस्रमें पिरामिड बनानेके समय वहाँके लोग रेखागणितकी चरम सीमापर पहुँचे थे, पर पीछे उन्हें वह विद्या भूल गयी।' दिल्लीकी लोहेकी छाट भारतमें ही बनी, पर क्या आज यूरोप भी वैसी बना सकता है ? इसलिये कहना पड़ता है कि संसारमें हाउ, विकास दोनों चलते रहते हैं।

दीपकके पास पतंग आना है, आँच लगती है, भागता है, फिर आता है; बादमें बुदकर दीपकपर जल जाता है। यदि ज्ञानका विकास होय तो अनुभवसे

पतंगोंको सबक सीखना था और दीपकके पास जाना बंद करना था। परंतु ऐसा नहीं देखा जाता, अतः यही कहना पड़ेगा कि जहाँ ज्ञान-शिक्षाकी परम्परा काम रहती है, वहाँ ज्ञान रहता है और जहाँ परम्परा टूट जाती है वहाँ नष्ट हो जाता है। इसीलिये बिना सीखे ज्ञान नहीं होता। सृष्टिके आदिमें परमेश्वरसे ज्ञान प्राप्त होता है और अब भी पूर्वजों, अध्यापकों, आचार्योंसे ही ज्ञान सीखा जाय है। डिस्कार्टेका कहना है कि 'ईश्वरसम्बन्धी ज्ञान मनुष्यके हृदयमें स्वतः उत्पन्न नहीं होता; क्योंकि वह अनन्त है।' मैडम ब्लैवेट्स्कीने (सिफ्रेट डॉक्ट्रिनमें) लिखा है कि 'कोई नवीन धर्मका प्रवर्तक नहीं हुआ। 'आर्यों, सेमिटिकों, ब्रह्मनिषों ने नया धर्म, नयी सभ्यताका आविष्कार किया था,' इसका मतलब यही है कि वे धर्मके पुनरुद्धारक थे, मूल शिक्षक नहीं।'

भाषा-विज्ञान

ज्ञानके लिये भाषा भी अपेक्षित होती है; क्योंकि ऐसा कोई भी ज्ञान नहीं होता, जिसमें सूक्ष्म शब्दका अनुपेक्ष न हो। भाषा भी सीखकर ही बोली जाती है। माता तथा कुटुम्बियोंकी बोलचाल सुनकर ही प्राणी बोलता है। स्वतन्त्रतासे कोई नयी भाषा बना भी नहीं सकता है। कहते हैं कि गूँगे बहरे भी होते हैं। वे सुन नहीं सकते, इसीलिये बोल भी नहीं सकते। परंतु उनके मुँहमें बोलनेके साधन होते हैं। इसीलिये यन्त्रोंद्वारा उनसे बोलवाया जाता है। बिना मिललाये कोई बोल नहीं सकता। गूँगा दूसरोंको मुँह फैलाकर बोलते देखकर वैसी नक़ल करता है। कहा जाता है कि भेड़ियेकी माँदसे निकले हुए मनुष्योंके बच्चे भेड़ियों जैसा ही बोलते हैं। गूँगे और इन बच्चोंसे अ, इ, उ, ए, ओ के अतिरिक्त ककारादि वर्णमालाके अधर उच्चारित नहीं होते। यदि गूँगा अंधा भी हो तो अ, इ आदिका भी उच्चारण नहीं कर सकता। प्रो० मैक्समूलरने 'भाषा विज्ञान' (साइन्स ऑफ दि लैंग्वेज) में लिखा है कि 'मिस्रके बादशाह सार्मटकरने सभ्यःप्रभूत दो शब्दोंको गड़रियोंके सुपुर्द करके यह प्रश्न्य किया कि उन्हें पशुओंके अतिरिक्त किसीकी भाषा सुननेको न मिले। उन सड़कोंके थड़े होनेपर देखा गया कि वे अ, इ, उ के सिवा कुछ भी बोल नहीं सकते थे।' इसी प्रकार द्वितीय फ्रेडरिक, चतुर्थ जेम्स, अकरर आदिने भी परीक्षा की थी। निष्कर्ष यही निकला कि मनुष्य बिना मिललाये भाषा गीब नहीं सकता। भाषा विज्ञानके आधुनिक विद्वान् मनुष्य सृष्टिके माय ईश्वरद्वारा भाषाका प्रादुर्भाव नहीं मानते। उनके अनुसार पहले हन्यबेन अमिद्वारा ही व्यवहार होता था। बादमें ध्वनिकोंके लिये बुद्धिपूर्वक मनुष्योंने भाषा बनायी। विचारों और भावभावोंका अदृष्ट साधन होता है।

विकासवादियोंका कहना है कि 'भाषाकी उत्पत्ति न एकाएक मनुष्यकी स्वेच्छासे हुई, न स्वभावसे, न दैवीशक्तिकी प्रेरणासे; किन्तु सभ्यताके अन्य अङ्गोंकी तरह इसका भी धीरे-धीरे विकास हुआ है।' उनके मतानुसार "जडचेतनात्मक प्राणजगत्की ध्वनियोंके अनुकरणके आधारपर नाम रखे गये हैं, जैसे कू-कू बोली मुनकर कोकिलका अंग्रेजीमें 'कुक्कु' नाम रखला गया। कौंव कौंव मुनकर संस्कृतमें कौवेका 'काक' नाम रखला गया। इसी तरह हर्ष, शोक, आश्चर्य आदिमें कुछ स्वाभाविक ध्वनियाँ मुखसे निकल पड़ती हैं, जैसे—हा-हा, हाय-हाय, अहह, वाह-वाह इत्यादि। इस तरह पहले इशारों या संकेतसे, फिर ध्वनियोंको मुननेसे और उद्गारात्मक शब्दोंके स्वभावतः निकलनेसे शनैः-शनैः भाषा बनी।"

पर विचार करनेपर यह पक्ष भी अमंगल ही प्रतीत होता है, क्योंकि यदि ऐसी ही बात है तब तो पशुओंमें भी इसी प्रकार भाषाका विकास होना चाहिये। परन्तु ऐसा नहीं देखा जाता। इधारेसे व्यवहार असभ्य जंगली तथा अशानियोंका नहीं हो सकता। तारमें 'ट्रा टक्' वी ध्वनियोंसे, जहाजोंपर शब्दियोंसे, युद्धके समय चिनगारियोंसे बात करनेवाले जंगली नहीं, किन्तु विधिष्ट बुद्धिमान् ही समझे जाते हैं। इसी प्रकार नृत्य, नाट्यमें अभिनयद्वारा भावकी अभिव्यक्ति विशेषोंका ही काम है, किन्ती अशानीका नहीं। यहाँ तक कि इशारेकी कला तो बोलनेकी अंधा भी ऊँची है। इसीलिये पशुतुल्य अशानी, जंगली इशारोंसे बातचीत नहीं कर सकता था। जैसे बर्गोंका उच्चारण सीखा जाता है, वैसे ही इशारा भी सीखना ही पड़ता है। गूँगोंको भी इशारा समझाना पड़ता है। वे आँखोंमें देखकर इशारा सीखते हैं। यदि वे अंधे भी होते हैं तो और भी अधिक कठिनार्ह पड़ती है। इसी तरह कोकिलके कू-कू और कौवेके कौंव-कौंवमें कुक्कु एवं काक शब्द बननेकी बात भी निराधार है। जब पहले क, ख, ग आदि वर्णोंका उच्चारण सीख लिया जाय, तभी यह अनुकरण बन सकता है। ये कोई शब्द वर्णात्मक नहीं होते हैं। यह तो वर्ण उच्चारण कर सकनेवाला व्यक्ति ही इन अल्पक शब्दोंमें ध्वनित शब्दोंकी कल्पना करता है। चूँहने 'कहू' से काट दिया, सोर (सर) से चय गया, पीठपर दण्डा (गद्) से गिरा, बकरी (भैंस) कर रही है—यहाँ वर्णोंका उच्चारण करनेवाला ही अनुश्रुतिसे नाम रख सकता है। परन्तु बाहरकी ध्वनियों ही जरूर स्पष्ट नहीं हैं तब उनके द्वारा शब्दोंका उच्चारण कैसे सीखा जा सकता है? बाहरकी ध्वनियोंको मने हम 'टन-टन' 'धम धम' 'खट्-खट्' 'पू-पू' 'शान्-शान्' कहें; परन्तु ये वर्ण विस्तृत नहीं होते। इसी तरह तोतेके, मारंगीके शब्दमें बर्गोंकी कल्पना वर्णों ही कर सकता है। मनुष्यके मुखको छोड़कर अन्यत्रसे बर्गोंका उच्चारण हो ही नहीं सकता। उसके लिये मनुष्यके जैसे कण्ठ, तालु, मूँदाँ, दाँत, ओष्ठ, जिह्वा एवं आन्तर-बाह्य प्रपदन अपेक्षित होते हैं। जिन्से 'ट' का उच्चारण नहीं बनता, वे लोग 'टन'-

टन'का अनुकरण भी नहीं करते। यह विभिन्न वर्णोंके उच्चारण सीखे बिना कभी आ नहीं सकता। बाह्य अव्यक्त शब्दोंमें वर्ण नहीं होते, इसीलिये मुँगेकी बोलीमें 'कुकडूकू' की कल्पना करते हैं। अंग्रेज लोग इसीको 'कॉक एंड डिल्लू' कहते हैं। इसी प्रकार हर्ष, शोक आदिसे 'हाय, हा-हा' आदि शब्द भी उन्हींके मुख निकल सकते हैं, जिन्होंने वर्णोंका उच्चारण सीख रखा है। पशुओं और गूँगों मुँहसे 'हा-हा, हाय-हाय' आदिका उच्चारण नहीं बनता है। बोलनेवाला सम्पूर्ण बिना किसी दुधमुँहे बच्चेके मुँहसे क, ख, ग, घ आदि वर्णमालाका उच्चारण नहीं हो सकता। आधुनिक लोग भी जब यह मानते हैं कि मनुष्यमें ही स्वतन्त्र शब्द उच्चारणकी शक्ति है, अन्यमें नहीं, तब यह गुण जब इसके पूर्वजोंमें ना था, तब इसमें क्यों और कैसे आ गया ?

कुछ लोग कहते हैं कि ईश्वरने ही मनुष्यके मुखमें वर्णोंके उच्चारणकी शक्ति दी है। तब फिर यह भी क्यों नहीं माना जाता कि ईश्वरने ही मनुष्यको भाषा सिखायी ? जब पशु मनुष्यकी बोली नहीं बोलता, तब मनुष्यही पशुकी बोलीकी नक़्क़ करके भाषा बोलना कैसे सीख गया ?

मैक्समूलरका कहना है कि 'मनुष्यकी भाषा ध्वनि अथवा पशुओंकी बोलीसे नहीं बनी।' लॉर एडम, स्मिथ एवं ड्यूगलड स्टुवर्ट आदि कहते हैं कि 'मनुष्य बहुत कालतक गूँगा रहा, संकेतसे, भ्रूक्षेपसे वह काम चलाता रहा। जब काम न चला, तब परस्पर संवाद करके शब्दोंके अर्थ नियत करके भाषा बना ली।' इसके उत्तरमें मैक्समूलरने लिखा है कि "मैं नहीं समझता कि भाषाके बिना उनमें संवाद कैसे जारी रह सका ? क्या अर्थ नियत करनेके पूर्व सञ्चार निरर्थक ही चला आता था ? जबतक उनके पास कोई सार्थक ध्वनि नहीं थी। तबतक 'अमुक शब्दका अमुक अर्थ है' यह नियत करना कैसे सम्भव था ? एकने दूसरेमें कैसे कहा कि 'रोटीको चूँ-चूँ कहना और समझना चाहिये' और कैसे दूसरोंने ये सब बातें समझ लीं ? अतः ज्ञानके बिना भाषा नहीं बन सकती और भाषाके बिना ज्ञान नहीं बन सकता।" नाम नामीका घनिष्ठ सम्बन्ध होता है। ऐसी दशामें यही तथ्य उपलब्ध होता है कि आदिम मनुष्य ज्ञान और भाषाके सहित उत्पन्न हुआ है।

इसपर भी विचार करनेमें मारूम पड़ता है कि जब ज्ञान और भाषा दोनों हीके लिये शिक्षा अपेक्षित है, तब बिना शिक्षाके ज्ञान और भाषा कैसे उत्पन्न हुए ? अतः अन्तिम विद्वान् यह मानना ही पड़ता है कि परमेश्वरने ही मनुष्यको निर्मित करके उसे ज्ञान और भाषा प्रदान की। वेदोंमें भी यही स्पष्ट मारूम पड़ता है कि परमेश्वरने ब्रह्माको उत्पन्न करके उन्हें वेद प्रदान किए—

यो वै मह्यमं विद्वाति पूवं यो वै वेदांश्च प्रहिणोति तस्मै ।

(इतिहासपर० ६ । १८)

ब्रह्माने अपने पुत्रोंको और उन्होंने इसी तरह अपने पुत्रों और शिष्योंको आदिम भाषा और ज्ञानका उपदेश किया । आगे चलकर ज्ञान और भाषामें अवप्रदा भी होता गया । यह पीछे कहा जा चुका है कि कोई भी बोध वा ज्ञान ऐसा नहीं होता, जिसमें सूक्ष्म शब्दका सम्बन्ध न हो । फिर इस दृष्टिसे अनादि ईश्वरके अनादि ज्ञानमें जो शब्द अनुविद्ध थे, वही अनादि भाषा थी । कोई भी कार्य ज्ञान, चिकीर्षा एवं कृतिपूर्वक ही सम्पन्न होता है । इस तरह सृष्टि-कार्यमें भी ईश्वरकी शक्ति, चिकीर्षा और कृति अपेक्षित ही है । उस अनादि ज्ञानमें अनुविद्ध अनादि शब्द-समूहका होना अनिवार्य है । जब संस्कृत भाषा एव वेदमें पुरानी पुस्तक समारम्भे उपलब्ध नहीं है, इसकी अतिप्राचीनता तकमें भी निश्चय होती है, तब मनु आदिके अनुसार उसे ही अनादि भाषा मानना युक्त है । उसके व्यापक धातुओंमें संसारकी सभी भाषाएँ निष्पन्न भी हो ही जाती हैं । अतः 'ईश्वरने आदिम प्राणियोंको भाषा एव विज्ञान मिलालाया' यही पक्ष ठीक है । जैसे आजकल हिप्पोटिज्म करनेवाला अपने माध्यम (सन्जेक्ट) के मुँहमें मानसिक प्रेरणाद्वारा ऐसी भाषाओंके शब्द उच्चारण करा देता है, जिसको माध्यमने कभी सुना भी नहीं, वैसे ही सर्वशक्तिमान् परमेश्वर भी मनुष्योंको अपनी शक्तिद्वारा शब्दोच्चारण करा सकता है । ईर्मीयने आदिम मनुष्य परम ज्ञानवान् थे—यही पक्ष भेद्य है ।

मुकरावके मतानुसार भी कोई किसीको नया ज्ञान नहीं सिगलाता, अरिनु भूते हुए ज्ञानको याद दिलाता है । जिसमें ज्ञान-शक्ति नहीं, उसे ज्ञान कराया नहीं जा सकता, जैसे—भाषाओंको ज्ञान कराना असम्भव है । अतएव कोष्ठकके मतानुसार भी भाषा मनुष्यका एक आत्मिक साधन है । आर० सी ईनिचने 'शब्दोंका अध्ययन' (रटटी ऑफ़ यर्डिंग) में कहा है कि 'ईश्वरने मनुष्यको कानी उसी प्रकार दी, जिन प्रकार बुद्धि दी; क्योंकि मनुष्यका विचार ही शब्द है, जो बाहर प्रकाशित होता है ।' मङ्गलमूखरका कहना है कि 'भिन्न निम्न भाषा परिवर्तनमें जो चार-पाँच सौ धातु मूल तथैव स्थिर रह जाते हैं, वे न तो स्मृतिरहित-व्यक्तक ध्वनिवाँ ही हैं और न अनुकरणमय शब्द ही । हम उनको वर्णात्मक शब्दोंका सूँचा कह सकते हैं ।' प्लेटोके माथ हम कह सकते हैं कि 'वे स्वभावमें ही विदग्ध हैं ।' देविकोका तो स्पष्ट कहना है कि अनादि निष्पन्न, अविनाशक शब्द ही शब्दमय हैं, उन्हींमें विषयी प्रतीति चलती है । आन्त मदानन्दका ही प्रकाशविज्ञेय अर्थ है । अनन्त चिन् या अव्यक्त बोधकी ही अनिवार्य विशेष शब्द है । दोनों एक अविनाशक प्रकाश है, अतएव दोनोंमें विषय विषयी भाव होने हुए भी भेद है । ईर्मीयने ईश्वर ईश्वर सिद्धा शब्द नहीं होता । शब्द और वार्ता अन्तर्गत के मन्त्र

औत्पत्तिक (स्वाभाविक) सम्बन्ध है। घटत्वादि जाति शब्दका शक्य होता है, अतः शब्दके समान ही अर्थ भी नित्य ही है—‘औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन सम्बन्धः’ (पू०मी०)

नैयायिक लोग शब्द और अर्थके सम्बन्धरूप संकेतको औत्पत्तिक अकृत्रिम नहीं मानते, किन्तु संकेतको पौरुषेय मानते हैं। परन्तु जीव पुरुषके द्वारा नहीं अपितु ईश्वरसे संकेतका होना मानते हैं। ‘अमुक शब्दसे अमुक अर्थको समझना चाहिये,’ इस प्रकार ईश्वर ही आदिम श्रुतियोंको उपदेश करता है। इसपर मीमांसकोंकी आपत्ति यह है कि “ईश्वर जिन शब्दोंसे श्रुतियोंको शब्दार्थ-सम्बन्ध बतलाता है, उन शब्दों और अर्थोंका सम्बन्ध यदि उससे पहले श्रुतियोंको शत नहीं है, तो वे समझ कैसे सकते? यदि कहा जाय कि ‘हस्त, मुख, भ्रूषेप आदि इशारोंसे ईश्वर संकेत ग्रहण करायेगा’ तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि पहले तो ईश्वर निराकार है, उसका हस्त, भ्रूषेप आदि संकेत कैसे सम्भव होगा? यदि लीला शक्तिले उसे साकार भी मानें, तो भी अल्पश प्राणियोंको सबसंकेतों, इशारोंका बोध भी कितना कठिन है? इसके अतिरिक्त, जितने असंख्यात शब्द और अर्थ हैं, उतने संकेत इशारोंसे हो सकना भी सम्भव नहीं। हस्त, मुख, भ्रू आदिके विधेय सीमित हैं। परन्तु शब्द और अर्थ अपार समुद्रतुल्य हैं—

‘इन्द्रादयोऽपि यस्यान्तं न ययुः शब्दवारिधेः।’

यदि ईश्वर शब्दोंके द्वारा संकेत (शब्दार्थ-सम्बन्ध) को बोधित करे कि अमुक शब्दसे अमुक अर्थको समझना चाहिये, तो यह मानना ही पड़ेगा कि जिन शब्दोंके द्वारा वह बोध करता है, उनका स्वार्थ सम्बन्धरूप संकेत प्रतिपादयिता और प्रतिपत्ता दोनोंको ही विदित होना चाहिये। इस दृष्टिसे मन्वन्मथोत्पन्न अर्थों और अपभ्रंश शब्दोंका सम्बन्ध भले ही मनुष्यकृत हो, परन्तु जिन गो आदि शब्दों एवं साक्षादिमति व्यक्ति आदि अर्थोंके सम्बन्ध अनादि बृद्ध व्यवहारमें प्रचलित हैं, उनका संकेत अकृत्रिम एवं औत्पत्तिक ही मानना उचित है।

सुस्पष्ट है कि घटादि कार्य-सशरीर-व्यक्तियोंसे निर्मित होते हैं, परन्तु अंकुशदि कार्य-अशरीरसे निर्मित मान्य होते हैं। सर्वसाधारण मनुष्य-शरीर माता-पितासे उदात्त होते हैं, परन्तु सृष्टिके प्रारम्भके शरीरको अशरीरसे निर्मित ही मानना पड़ता है। प्रथम साकार वस्तुको निराकारद्वारा निर्मित मानना पड़ता है। जैसे गन्धवती पृथ्वी निर्गन्ध जलका, सरस जल नीरस तेजका, स्पर्शवान् वायु निःस्पर्श आकाशका कार्य है, वैसे ही कुछ शब्दार्थ सम्बन्ध कृत्रिम होनेपर भी आदिम शब्दार्थ अकृत्रिम ही हैं। सर्वश सर्वज्ञानिमान् परमेश्वरके द्वारा ब्रह्माको और ब्रह्माद्वारा वशिष्ठादि श्रुतियोंको उपदेश किया जाता है। बीज-अंकुर, दिन-रात, निद्रा-प्रबोध और जन्म-मरणके समान ही सृष्टि एवं मंशरकी भी अनादि परम्परा है। तथा च जैसे प्रबुद्ध व्यक्तिको निद्राके पूर्वकी यातना स्मरण रहता है, वैसे ही सुप्त-प्रतिबुद्ध न्यायमें रिपिट श्रुतियोंको प्रथमकक्षीय कुछ शब्दार्थ-सम्बन्धों एवं कुछ मन्त्रोंका भी स्मरण होता है।

ऐसे ही आर्य मन्त्रद्रष्टा होते हैं। आवश्य महर्षिको पिछले दस महाकल्पोंका स्मरण था—

दशमु महामर्गेषु पुनः पुनरुपव्यमानेन वर्त्तमानेन मया यत्किञ्चिदनुमृतं सम्मवं दुःखमेव
(योगभाष्य ३।१८)

पूर्वमीमांसक तो खण्ड प्रलय ही मानते हैं, महाप्रलय नहीं; अतः कहीं-न-कहीं सृष्टिका क्रम जारी रहता है। यह जगत् सदा ऐसा ही रहता है (न कश्चिदनीदृशं जगत्)। अतः हम जैसे अपने गुरुने ही वेदाध्ययन करते हैं, येने ही पूर्वके गुरुओंने भी अपने-अपने गुरुओंने वेदाध्ययन किया है। यह परम्परा बीजाङ्कुर परम्परारके तुल्य अनादि है—

वेदम्याध्ययनं सर्वं गुरुभ्ययनपूर्वकम्। वेदाध्ययनमामान्वाद्यधुनाध्ययनं यथा ॥

जिन उत्तरमीमांसकोंके मतमें महाप्रलय होता है, उनके यहाँ भी प्रलयकालमें मूल गुरु परमेश्वरमें वेद विद्यमान रहते हैं। सृष्टिके आरम्भमें ईश्वर, वेद या शब्दार्थ सम्पन्धवा निर्माण नहीं करते, किन्तु नित्य सिद्धका उपदेश करके सम्प्रदाय प्रवर्तन करते हैं।

यह भी कहा जाता है कि प्रथम एकाक्षरात्मक वर्ण नहीं थे, वाक्योंद्वारा ही चिन्तन या विचार चलता है, अतः प्रारम्भमें वाक्यात्मक ही शब्द थे। जिससे पूर्ण-भावकी व्यक्ति हो वही वाक्य है, भले वह 'चल' 'उँ' आदिकी तरह अनेकाक्षर हों चाहे अनेक शब्दोंके हों। विकासवादी भाषाके सम्बन्धमें भी विकासका सिद्धान्त मानते हैं। अयोगात्मक भाषा चीनियोंकी मानी जाती है, उसमें प्रकृति-प्रत्ययका भेद नहीं होता। योगात्मक भाषा तुर्की है, जिसमें प्रकृति प्रत्यय स्पष्ट रहते हैं। विभक्तियुक्त भाषा संस्कृत है। इनमें भी विकासवादी क्रमिक विकास मानते हैं। आधुनिक अनुसंधानोंने पता लगा है कि चीनी भाषा सदा ही ऐसी नहीं थी। उसमें पहले अनेकाक्षरके शब्द होने थे। हानके कारण एकाक्षरके शब्द हो गये। जैसे मुण्डका 'मुँह'; कभी 'मूँ' भी कह दिया जाता है, वैसे ही चीनमें हुआ होगा। रेड इन्डियनोंकी एवं इन्डोपैसिक भाषाओंको बहुसंश्लेषणात्मक या बहुमिश्रात्मक कहा जा सकता है। अफ्रीकी भाषाओंको भी अनेकाक्षरात्मक ही कहा जा सकता है। इससे पता लगता है कि पहलेकी भाषाएँ विभक्तियुक्त अनेकाक्षरात्मक थीं, बादमें एकाक्षरात्मक हुईं। अतः प्रतीत होता है कि संस्कृत भाषा ही आदिम भाषा है और उसका अभ्रंश अन्यान्य भाषाएँ हैं। संश्लेषणात्मक एवं विभक्तियुक्त भाषाएँ प्राचीन हैं और विश्लेषणात्मक या एकाक्षरात्मक भाषाएँ नवीन हैं। आर्य, सेमिटिक और पुरानी भाषाएँ एक ही परिवारकी हैं। इनमें भेद भी है और वह भेद बहुत पुराना भी हो सकता है। जब सबके मूल पुरुष एक थे, तब आदि ज्ञान एवं आदि भाषाका भी रूप एक ही होना चाहिये।

डेविसका 'हामोनिया' में कहना है कि 'भाषाके मुख्य उद्देश्यमें विकास होना सम्भव नहीं है, क्योंकि उद्देश्य सर्वदेशी एवं पूर्ण होता है। उसमें किसी प्रकारका परिवर्तन सम्भव नहीं है।' मैक्समूलरके मतानुसार 'सभी भाषाएँ मूलमें एक ही थीं। मनुष्यकी असावधानीसे ही उनमें बिगाड़ हुआ।' इससे विकासके विपरीत हास प्रतीत होता है। डा० पाटके अनुसार 'भाषाके मूल स्वरूपमें परिवर्तन नहीं हो सकता; केवल कुछ बाह्य परिवर्तन ही होते हैं। पिछली जातिने एक भी नया धातु नहीं बनाया। ज्ञान, अज्ञानका चारभाटा सदासे ही आता रहता है। जो जातियाँ कभी जंगली थीं, यही कभी ज्ञान-विज्ञानयुक्त हो जाती हैं और ज्ञान-विज्ञानयुक्त जातियाँ कभी अज्ञानसे जंगली बन जाती हैं।' पीछे यह भी कहा गया है कि द्रविड़ भाषाका आस्ट्रेलियन आदि अनेक भाषाओंसे सम्बन्ध प्रतीत होता है और कैम्ब्रिज द्रविड़, तेलगू आदि भाषाओंका वैदिक भाषासे ही निकलना मानता है। इनके सैकड़ों शब्द अब तक एक ही समान पाये जाते हैं। इन भाषाओंकी तुल्यता मिलती है। संस्कृतमें अम्ब, सीरियनमें आमो, द्राविड़में अम्मा, सामोपेडिकमें अम्म, सीथियनमें अम्माल, अरबीमें उम्म, मलयालीमें अम, तुर्कमें अप्पा और चीनीमें मों इत्यादि। जैसे संस्कृत, जेन्द और लैटिन् भाषाओंमें लिङ्ग एवं वचन तीन तीन होते हैं, वैसे ही सेमेटिक, अरबी और हिब्रू भाषाओंमें भी लिङ्ग, वचन तीन-तीन होते हैं। पुँल्लिङ्गसे स्त्रीलिङ्ग बनानेका ढंग वही है। जैसे रामका रामा, वैसे ही साहबकी साहिबा और मलककी मलिका बनाकर पुँल्लिङ्गसे स्त्रीलिङ्ग किया जाता है। पुराने भेदके अन्तर्गत यूरल, अलताइक, तुंगसिक, मंगोलिक, तुर्की और तिब्बत आदि भाषाएँ आती हैं। इनमें एक शाखा सामोपेडिक है, जो चीनकी पैलिमी तथा साइबेरियाकी ओयि नदीके किनारे विस्तृत रूपसे बोली जाती है। इस भाषामें संस्कृतकी भाँति तीन वचन और आठ विभक्तियाँ होती हैं।

अनादिसिद्ध शुद्ध शब्दोंके उच्चारणमें शिथिलताकी कमीके कारण गड़बड़ी होती है। उच्चारणमें व्यत्यास हो जानेसे शुद्ध शब्द अग्रभ्रष्ट हो जाते हैं। जैसे असुर लोग 'हे आर्य' के स्थानमें 'हेल्य' उच्चारण करने लगे। आज भी इसी कारण रामको 'रुन्ठम' और 'टिकिटको' 'टेकम' उच्चारण करते हैं। लिरिके अशरोंमें कमीके कारण अरबीमें 'चरकको' 'सरक', 'कोटपाल'को 'कोतवाल' कहा जाता है। तीन वचन-वाणी संस्कृत भाषासे उत्पन्न हिंदी, मराठी, गुजराती, बंगाली आदि भाषाओंमें दो ही वचन होते हैं, तीन नहीं। इसी प्रकार जेन्द भाषाओंमें तीन वचन हैं, उसके उत्पन्न पारसी, पर्शो, उर्दू आदि भाषाओंमें दो ही वचन हैं। लैटिनमें तीन वचन होते हैं, उसके उत्पन्न भाषाओंमें दो ही वचन होते हैं। इसी तरह हिंदीमें नपुंसक लिङ्गका प्रयोग घुम हो गया। गुप्त कालोंके लिये इसी तरह अग्रभ्रष्ट करके कुछ संज्ञेनमयी भाषाएँ बना ली जाती हैं। क्रि. और रिस्तून संस्कृत भाषासे ही

मरल और मंजुचित करके उच्चारणकी दृष्टिसे अन्य भाषाएँ बनी हैं। जैसे 'श्रुत' को 'राहट', 'उष्ट्र' को 'उस्तर', 'स्थान' को 'स्तान', 'धनी' को 'गनी', 'विधवा' को 'विहो', 'शुभ' को 'मिषट', 'आतर' का 'नदर', 'मातर' का 'मदर', 'रितर' का 'फादर', संस्कृत एवं जेन्दमें 'अमुर' को 'अहुर', 'सोम' को 'होम', 'सप्त' को 'हपत', 'आहुति' को 'आहुनि', 'वाहू' को 'वाजू', 'पशु' को 'पगू', 'उभन्' को 'आकष' तथा संस्कृत एवं फारसीमें 'तनु' को 'तन', 'जानु' को 'जानु', 'बाहु' को 'बाजू', 'अंगुष्ठ' को 'अंगुम्न', 'हस्त' को 'हस्त', 'पाद' को 'पा', 'शिरको' 'गर' कहते हैं। संस्कृत और यूनानीमें 'शत' को 'केटन', 'दश' को 'डेह', 'अश्मन' को 'अश्मन्' कहते हैं। संस्कृत और मिस्रीमें 'अथ' को 'अथ', 'आप' को 'आप' कहते हैं। संस्कृत और अरबीमें 'हर्म्य' को 'हरम्', 'मुर' को 'हुर' कहते हैं। संस्कृत और अफ्रीकीमें 'ध्यान' को 'धानी', 'कर्त्त' को 'कादा' कहते हैं। संस्कृत और चीनीमें 'स्थान' को 'तान', 'जन' को 'जिन', 'अग्नि' को 'मौ', 'होम' को 'घोम' कहते हैं। संस्कृत एवं जापानीमें 'का' को 'का', 'पशुत्व' को 'मोत्तो', आदि कहते हैं। संस्कृत और द्रविड़में 'तालु' को 'तला', 'मनु' को 'मंली', 'मेघ' को 'मेक्', 'राजा' को 'राजू' कहते हैं।

इस तरह इन उदाहरणोंसे यह निश्चय होता है कि उच्चारणमें असावधानीसे ही अनेक भाषाएँ बनी हैं। संस्कृतमें विशेषतः वेदमें उच्चारणकी सावधानी बहुत ही आवश्यक होनी है। स्वर एवं वर्णसे हीन मन्त्रका प्रयोग मिथ्या प्रयोग कहा जाता है। वह जिस अर्थके लिये प्रयुक्त हुआ है, उसका बोध नहीं कराता। इतना ही नहीं, यह वाग्वृद्ध बनकर यजमानका नाश कर देता है। जैसा कि—“इन्द्रशत्रो विवर्द्धम्” में स्वरके दोपसे अर्थात् अन्वयोदात्तके स्थानमें आनुदात्तका प्रयोग करनेसे तत्पुरुष समासके अनुसार इन्द्रका शत्रु अर्थात् घातक अर्थ नहीं हुआ, अथिन् बहुव्रीहि समासके अनुसार 'इन्द्र है घातक जिसका' ऐसा अर्थ हुआ। इस स्वराश्रावसे यजमान वृच मारा गया। वैदिक-लौकिक दोनों ही प्रकारके व्याकरण वैदिक-लौकिक संस्कृत भाषाको रिकामे नहीं देते।

वैदिक भाषाकी लिपि भी प्राचीन ही है और उसी आधारपर लिपि भी यन्त्र आदिके काम आती है। अब बहुत-से प्राचीन लेख मिल रहे हैं। ब्राह्मी लिपिके पहलके बड़े जानेवाले लेखोंमें कोई स्पष्ट लिपि नहीं। कितने ही शिलालेख तो काल्पनिक ही हैं।

धानुगाड, प्रत्यय-निश्चय, तीन वचन, आठ विभक्तियाँ, दस लकार, संधि-कौशल तथा स्वर-विज्ञानमें संस्कृत व्याकरणसे तुलना संसारका कोई भी व्याकरण नहीं कर सकता। इन सब प्रक्रियाओंका प्रयोग करनेसे शब्दोंके

स्वरूप अटल रहते हैं। उनमें अग्रगण्यका अवधार (गुंजाइश) नहीं रहता। यही कारण है कि लाखों वर्षोंका प्राचीन साहित्य एक ही ढंगसे सर्वत्र उच्चरित और अवगत किया जा सकता है।

कुछ लोग समझते हैं कि प्राकृत भाषाका संस्कार करके संस्कृत भाषा बनायी गयी है। जैसे किसी प्राकृत काष्ठ, पाषाणका संस्कार कर मलानयन, अतिगयाधानद्वारा उससे विशिष्ट संस्थानकी वस्तुएँ बनायी जाती हैं। परंतु वस्तुतः यहाँका संस्कार इस प्रकारका है कि जैसे मिश्रित ग्राह्य-अग्राह्य पदार्थोंमें गालिनी (चलनी) द्वारा अग्राह्य और ग्राह्यका पृथक्करण किया जाना है, वैसे भी संस्कार ही कहा जाता है। इसी तरह मिश्रित साधु-असाधु शब्दोंमें व्याकरणके लक्षणों द्वारा असाधु शब्दोंसे साधु शब्दोंका विवेचन ही शब्दोंका संस्कार है। इस तरह नित्य शब्दोंमें भी संस्कारका व्यवहार होनेसे संस्कृतत्वका व्यवहार होता है।

कहा जाता है कि भौतिक विज्ञानसे उत्पन्न भौतिक उन्नति अनिश्चित होती है। बड़े-बड़े विद्वान् बड़ी बुद्धिसे, साधनोंसे जो निश्चित करते हैं, कालान्तरमें उसका खण्डन हो जाता है। कारण यह है कि जितने सूक्ष्म-तत्त्वोंमें मस्तिष्क बना होता है, उनसे भी अधिक सूक्ष्म पदार्थ संसारमें विद्यमान हैं। जैसे नेत्रकी दर्शन-शक्तिसे भी दृश्य पदार्थ अधिक सूक्ष्म पाये जाते हैं, वैसे ही सोचनेवाले यन्त्र मस्तिष्कसे भी सूक्ष्म पदार्थ हो सकते हैं। इसीलिये विद्वान् शोभनका कहना है कि 'संसारके जब छोटे रहस्य खुल जाते हैं, तब आगे बड़े रहस्य आ खड़े होते हैं। संसारके आश्चर्योंको विज्ञान कभी मिटा नहीं सकता, प्रत्युत उन्हें अगाध बना देता है।' मनोविज्ञानके पण्डितोंका कहना है कि 'किसी भी जीवन-कार्यकी संगति भौतिक नियमोंसे अरतक स्पष्ट नहीं की जा सकी है। ऑर्गनिकलने, पसीना बहनेके छोटे-छोटे जीवन-कार्य भी भौतिक तथा रासायनिक नियमोंसे स्पष्ट नहीं होते।' एफ० सोबीका कहना है कि 'परस्पर दो पदार्थ क्यों आकर्षित होते हैं और क्यों जुदा होते हैं यह भी शत नहीं है। यही स्थिति अन्य विज्ञानोंमें भी है। कल्पनाएँ बदलती रहती हैं।'।

यहाँतक विकासवादके पक्षमें रखे जानेवाले तर्कोंपर विचार किया और संशेपमें अग्ने शास्त्रोंका मत रखा। अब उन्हींपर कुछ विस्तारपूर्वक विचार करनेकी आवश्यकता है। मूल प्रश्न यही है कि सृष्टि जड़से हुई या चेतनसे। पहले इसीपर विचार करना है—

जड़ या चेतन ?

जड़ संसार जड़ परमाणुओंके एकत्रित होने या जड़ विद्युत्कणोंके संगम अथवा प्रकृतिके हलचलमात्रका परिणाम नहीं है; किंतु असंख्य सत्ता असंख्य

बोध परमानन्दस्वरूप परमामाकी अपठितघटनाशयीयमी मायाशक्तिका परिणाम है। जैसे कल कारखाने, रेल, तार, रेडियो, वायुयान, परमाणुबम हाइड्रोजन बम आदि उत्पादक, पालक, गंवारक अनेक यन्त्रोंका निर्माण जड़-प्रकृति आदिमे सम्भव नहीं होता, किंतु उनके लिये कोई बुद्धिसम्पन्न परिष्कृत मस्तिष्कवाला वैज्ञानिक उनका निर्माता अपेक्षित होता है। वैज्ञानिकोंके परिष्कृत मस्तिष्क, बुद्धि एवं शरीर आदिका निर्माता, विविध पशुओं, पक्षियों, फलोंका निर्माता मयेंदवर अपेक्षित है। मोहन जो दड़ो और हड़प्पाकी खुदाइयोंमें मिलनेवाली रंग शिरंगी और विचित्र वस्तुओंके आधारपर यदि कोई विशिष्ट बुद्धिमान् चेतन कर्ता अपेक्षित होता है तो कोई कारण नहीं कि उपर्युक्त रंग-शिरंगे विचित्र फूलों फलों, विचित्र साड़ी पहननेवाली तितलियों, पक्षियों, पशुओं तथा विचित्र बुद्धिपूर्ण मनुष्यका निर्माता कोई चेतन ईश्वर न हो। चन्द्र-सूर्य-मागार-पर्यतादि वस्तुएँ माधयव होनेमे कार्य हैं। कार्य होनेमे उनका सकर्तृक होना आवश्यक है। किसी भी कार्यको सकर्तृक, माधार एवं सोपादान होना अनिवार्य ही है। हम दृष्टिसे प्रपञ्चोत्पादिनी शक्तिमग्न चेतनसे विश्वकी उत्पत्ति होना उचित है। पार्थिव प्रपञ्चका कारण पृथिवी, पृथिवीका कारण जल, उसका कारण तेज, उसका कारण वायु, वायुका आकाश, आकाशका अहंत्व, अहंत्वका महत्त्व, महत्त्वका अश्वत्त्व और उसका कारण स्वप्रकाश सत्त्व है। जैसे बह्निमें दाहिका शक्ति एवं मृत्तिकामें घटोत्पादिनी शक्ति होती है, वैसे ही सत्में प्रपञ्चोत्पादिनी शक्ति होती है। जैसे व्यष्टिगत व्यवहारमें निद्रायुक्त चेतनसे निद्रा भग होनेपर कुछ बोध उत्पन्न होता है, तत्पश्चात् अहंका उल्लेख होता है, अनन्तर वायु, आकाश आदिका उपलम्भ होता है। आकाश होनेपर हलचल, हलचलमे उष्मा, उष्मासे स्वेद, स्वेदसे घनीभूत स्वेद अर्थात् पार्थिवमल उत्पन्न होता है। ठीक यही स्थिति समष्टि जगत्की उत्पत्तिही है। कारण सूक्ष्म तथा व्यापक पद निर्विशेष होता है। कार्य उसकी अपेक्षा स्थूल, सविशेष एवं व्याप्य होते हैं। पृथिवीमें शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध—ये पाँच गुण हैं। जड़में गन्धविहीन पूर्वोक्त चार गुण हैं। तेजमें शब्द, स्पर्श, रूप तीन गुण; वायुमें शब्द, स्पर्श दो गुण तथा आकाशमें केवल एक शब्द ही गुण है। उत्तरोत्तर व्यापकता भी इनमें प्रसिद्ध है। आधारभूतही दृष्टिमे भी व्यापक, सूक्ष्म एवं निर्विशेष आधार है। स्थूल, व्याप्य आधेय हैं। सर्वाधार, सर्वकारण, स्वप्रकाश सत् निराधार एवं अकारण है। 'मूलं मूलाभावादमूलं मूलं' अन्तिम मूल समूल माननेसे अनवस्था प्रसंग होगा। अतः उसे अमूल मानना आवश्यक है।

यद्यपि भौतिकवादी भूतको ही मूल मानता है। फिर भी किसी

भी कार्यमें प्रकाश, हलचल, आदम्भ (इकावट) अपेक्षित है। परमाणु, विद्युत्कण या भूतमें बिना उद्युक्त तीनों गुणोंके काम नहीं चल सकता। प्रमाण बिना हलचल नहीं, हलचल बिना कार्य नहीं। साथ ही उचित इकावट (अदम्भ) बिना भी कार्य नहीं सम्पन्न हो सकता। कोई बदरं आलसारी तभी बना सकता है, जब उसे पहले उगका योग हो, पुनः वह बगुला लेकर क्रिया प्रारम्भ करे। निरन्तर बगुला चन्दा ही जाय तो काष्ठ ही समाप्त हो ज,या, कोई कार्य सम्पन्न नहीं होगा। अतः यथायोग्य क्रिया और इकावट भी होनी चाहिये। यम, ये ही तीन चीजें सत्य, रज और तम हैं। सत्य प्रकाशात्मक, रज क्रियात्मक तथा तम अदम्भात्मक है। सात्य और करं उसके अनुपादियोंने इन तीनों गुणोंकी समष्टि प्रकृतिको ही मूल मान लिया है; परंतु प्रकृति या गुणोंका भी अस्तित्व एवं स्फुरण अपेक्षित है। उसके बिना सब असत् एवं स्फूर्तिविहीन हो जाते हैं। अतः उत्स्फुरण अर्थात् अयाधित स्फुरण या स्वप्रकाश सत्के भीतर सबका अन्तर्भाव हो जाता है। सत्का अन्तर्भाव अन्यत्र नहीं हो सकता, अतः स्वप्रकाश सत् ही मूल कारण है। वही अयाधित बोधस्वरूप है। वही सब विश्वका मूल है। एक वृक्ष, एक सरोवर, एक अद्भुत भूमितक बिना स्वामीके नहीं है तो कैसे माना जाय कि चन्द्रमण्डल, सूर्यमण्डल, नक्षत्र-मण्डल, गगन, भूधर, पर्वत, सागर, भूमि, अरण्य बिना स्वामीके होंगे। इस तरह सर्वकारण सर्वाधार सर्वकर्ता सर्वस्वामी सर्वशासक परमेश्वर सिद्ध होता है। उसीका सनातन अंश क्षेत्रज्ञ आत्मा सिद्ध होता है। देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धिका द्रष्टा साक्षी आत्मा देहादिसे भिन्न है। जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्ति तीनों बुद्धिकी अवस्थाओंका वही साक्षी है। जैसे महाकाशका अंश घटाकाश होता है, वैसे ही अनन्तबोध अलण्ड सत्स्वरूप परमात्माका ही अंश जीवात्मा है। वह भूतोंका परिणाम नहीं है। अतएव चेतनविहीन देहादि जडमात्र रह जाते हैं।

भले ही देह, दिल-दिमाग या मस्तिष्क एवं बुद्धिके बिना स्वतन्त्र चेतनाका उपलब्ध नहीं होता, फिर भी चेतना देह या दिल-दिमाग आदिका धर्म नहीं है। जैसे तेज या अग्निका दाहकत्व, प्रकाशकत्व, लोहालकड़, तार आदि पार्थिव आप्य पदार्थोंके ही सम्बन्धसे व्यक्त होता है तो भी पार्थिव आप्य पदार्थोंका धर्म दाहकत्व, प्रकाशकत्व नहीं माना जाता, इसी तरह दिल-दिमाग आदिके सम्बन्धसे आत्माका चैतन्य अभिव्यक्त होता है, परंतु चैतन्य उनका धर्म नहीं है। व्यक्तिके सम्बन्धसे ही जातिकी अभिव्यक्ति होती है। फिर भी जाति स्वतन्त्र वस्तु मान्य है। जालान्तर्गत सूर्यरश्मियोंके सम्पर्कसे वसरेणु आदि प्रतीत होते हैं, फिर भी उनका स्वतन्त्र अस्तित्व है। उसी तरह जिस बोधके द्वारा सब प्रमाण-प्रमेय आदिकी प्रतीति होती है, उस बोधका स्वतन्त्र अस्तित्व

है। इतना ही क्यों ! उसकी ही सत्तामें अन्य पदार्थ सत्तावान् होते हैं। उसीकी स्फूर्तिमें इतर पदार्थोंमें स्फूर्ति होती है। जैसे दर्पणमानके अनन्तर ही दर्पणस्थ प्रतिबिम्बकी प्रतीति होती है, इसी तरह अथवा आलोककी प्रतीतिके अनन्तर ही रूखकी प्रतीति होती है उसी तरह प्रमेय, प्रमाण तथा प्रमाता तीनोंकी प्रतीतिसे पहले ही सर्वभाषक भानकी प्रतीति होती है। प्रकाशसम्पर्क होनेसे अथवा प्रकाशमय होनेसे वस्तु प्रकाश होता है। प्रमाण बिना प्रमेयसिद्धि नहीं होती। प्रमाण भी प्रमाताके पराधीन होता है। प्रमाता स्वमित्र प्रमेयकी प्रमितिसे लिये प्रमाण ढूँढता है। अपनी प्रमितिके लिये प्रमाणकी आवश्यकता नहीं समझता। यदि प्रमाता भी प्रमाणसिद्ध माना जाय तब तो वह प्रमेय-कोटिमें आ जायगा। फिर उसका प्रमाता कोई अन्य आवश्यक होगा, उसका भी अन्य, फिर उसका भी अन्य प्रमाता आवश्यक होगा। इस तरह अनन्यस्या-प्रवृत्ति होगी। एक ही प्रमाता स्वयं प्रमाता और स्वयं प्रमेय नहीं हो सकता, क्योंकि एकमें कर्मकर्तृभाव नहीं बन सकता। किसी भी वस्तुका प्रागभाव या प्रध्वंसाभाव सिद्ध करनेके लिये प्रमाता प्रमाण या साक्षी अपेक्षित है। साक्षीविहीन भाव या अभाव कुछ भी सिद्ध नहीं हो सकता। सुषुप्तिमें प्रमाता प्रमाणका भी अनुसलम्भ सिद्ध है। परन्तु सर्वभाषक बोध या संवित्का प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव या अत्यन्ताभाव कुछ भी नहीं सिद्ध होता। बोधाभावाका बोध नहीं तो बोधाभाव सिद्ध नहीं हो सकता। बोधाभावका बोध है तो बोधाभाव भी कैसे कहा जा सकता है ! इस तरह यह अतीत अनागत अहोरात्र, पक्ष, मास, वर्ष, युग, कल्प सब देशकालका भाषक है, स्वयं अनाद्यनन्त है। बीजने पहले अङ्कुर, अङ्कुरसे पहले बीज होता है। जागरणमें पहले सुषुप्ति (निद्रा) एवं उसने पहले जागरण होता है। प्राणी जागनेके बाद सोता है और सोनेके बाद जागता है। इसी प्रकार जन्म-मरण, सृष्टि-संहार तथा जन्मों और कर्मोंकी परम्परा अनादि है। संसारमें देखा ही जाता है कि कारणमें विलक्षणता हुए बिना कार्यमें विलक्षणता नहीं होती। रेल, तार, रेडियो आदि विलक्षण कार्योंके लिये विलक्षण हेतु अपेक्षित होते ही हैं। इसी तरह देव, मनुष्य, पशु आदि उच्चावच योनियोंमें जन्म बिना धर्माधर्मरूपी कर्मोंकी विलक्षणता सम्भव नहीं है। लोकमें भी मले कर्मोंका मला फल और बुरे कर्मोंका बुरा फल होता है। ठीक इसी तरह धर्म-अधर्मके वैचित्र्यसे ही जन्मोंमें वैचित्र्य होता है।

कोई भी शासक शासनके लिये शासन-विधान आवश्यक समझता है। सुतरा सनातन परमेश्वर भी सनातन जीवोंपर शासन करनेके लिये सनातन विधान आवश्यक समझते हैं। सनातन जीवात्माओंको सनातन परमरस प्राप्त करानेके लिये सनातन परमात्माने अपने सनातन निःधातुभूत सनातन वेदादि

शास्त्रोंद्वारा जिन सनातन नियमोंको निर्धारित कर रखा है, वे ही सनातनधर्म या सनातन नियम संसारके कल्याणकारी हैं। यह अनुभवसिद्ध बात है कि संसारमें छोटे-बड़े किसी कार्यके करनेके पहले प्राणीको उसका संकल्प या ज्ञान होता है। इस तरह ज्ञानपूर्वक ही प्रत्येक कार्य होते हैं। साथ ही हरेक ज्ञान या संकल्पमें शब्दोंका अनुबोध अवश्य रहता है। ऐसा कोई भी प्रत्यय (बोध) नहीं होता जिसमें सूक्ष्मरूपसे शब्दका अनुगमन न हो—

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमरते ।

(वाक्यपदीय)

यद्यपि चार्वाक एवं उसके अनुयायी माक्स आदि भौतिकवादी प्रत्यक्ष प्रमाण-के अतिरिक्त कोई प्रमाण नहीं मानते, तथापि दूसरोंके अज्ञान, संशय, भ्रान्ति या जिज्ञासा-प्रशमनके लिये वाक्य-प्रयोग वे भी करते हैं। परंतु केवल प्रत्यक्षवादी दूसरोंके अज्ञान, संशय, भ्रान्ति, जिज्ञासा आदि प्रत्यक्ष प्रमाणसे कैसे जान सकेंगे? श्रोत्र, त्यक्, चक्षु, रसना, घ्राणसे शब्द-स्पर्शादिरहित अन्यनिष्ठ संशयादि सर्वथापि नहीं जाने जा सकते। बिना संशयादि जाने जिस किसीके प्रति अजिज्ञासित अर्थका प्रतिपादक वक्ता उन्मत्त ही कहा जा सकता है। अतः स्वीकार करना पड़ेगा कि मुग्धाकृति या बाग्यव्यवहार आदिसे दूसरोंके संशयादिकोंका अनुमान करके ही कोई भी वक्ता वाक्यप्रयोग कर सकता है। अतः प्रत्यक्षातिरिक्त प्रमाण नहीं है, इसे कहनेके लिये भी अनुमान प्रमाण मानना आवश्यक है। अतएव पशु-पक्षीतकका व्यवहार भी अनुमानमूलक होता है। भोजन आदि लेकर आते मनुष्यकी ओर प्रवृत्त होना, दण्डोद्यतकर मनुष्यसे पलायन करना आदि भी अनुमानसे ही सिद्ध होता है। इसी प्रकार व्यवहारमें कोई भी व्यक्ति पिता-पितामहादिकी सम्पत्तिका उत्तराधिकारी तभी होता है, जब वह अपनेको पिता-पितामहका पुत्र पौत्र सिद्ध कर सके। प्रत्यक्ष प्रमाणसे कोई प्राणी अपने मार्ताकी सिद्धि नहीं कर सकता, पिता-पितामहकी सिद्धि तो दूरकी बात है। अतः पार्वर्यवर्तियों तथा माता आदिकी बातोंपर विश्वास करनेसे ही पिता आदिकी सिद्धि होती है। पशु आदिको पिता आदिकी सम्पत्तिमें अधिकारी नहीं होना होता है, अतएव उन्हें वचनप्रमाणसे पिता आदिकी सिद्धिकी अपेक्षा नहीं होती। पशु आदि वचनप्रमाणरहित होते हैं, अतः उनकी दृष्टिसे माता, भगिनी, पुत्री आदिका भेद भी मान्य नहीं होता। वे पत्नी, भगिनी, किसीसे भी संतान उत्पन्न कर सकते हैं। पर मनुष्य वचनप्रमाण मानता है, इसीलिये वह माता, भगिनीका भेद मानकर यथायोग्य व्यवहार करता है। अतः आत पुरुषोंका कहना है—

मनयो यत्र गच्छन्ति तत्र गच्छन्ति वानराः ।

शास्त्राणि यत्र गच्छन्ति तत्र गच्छन्ति ते नराः ॥

प्रत्यक्षानुमानादिमूलक मति जड़तक जाती है, वहतक जानेवाले वानरादि पशु होते हैं । परंतु प्रत्यक्षानुमान एवं शास्त्र जड़तक चलते हैं, वहतक चलनेवाला प्राणी ही नर होता है । हाँ, पौरुषेय वचन प्रत्यक्षानुमानादिमूलक होते हैं । पर अपौरुषेय वचन स्वतन्त्ररूपसे प्रमाण होते हैं । जैसे रूपग्रहणमें नेत्र स्वतन्त्र प्रमाण होता है, वैसे ही धर्म-ब्रह्मादिग्रहणमें वेदादि शास्त्र स्वतन्त्र प्रमाण होते हैं । इस तरह प्रत्यक्ष, अनुमान तथा वेदादि सागमोंद्वारा यही सिद्ध होता है कि शुभाशुभ कर्मोंके अनुसार ईश्वरमें ही विश्वकी सृष्टि एवं उसकी व्यवस्था होती है । विचित्र मूर्त्यमण्डल अरने आप कैसे बन गया ? उसमें चन्द्रमण्डल, भूमण्डलके टुकड़े कैसे टूटे ? अथ ऐसे टुकड़े क्यों नहीं टूट रहे हैं ? अब धानरमें मनुष्य क्यों नहीं उत्पन्न होते, इन अतीत इतिवृत्तोंमें क्या प्रमाण है ? केवल कुछ मनुष्योंकी दिमागी कल्पनाको छोड़कर इन सवाँका क्या आधार है ? आर्घ विहान अपौरुषेय शास्त्रोंके सामने इन कल्पनाओंका क्या मूल्य है ?

इन कल्पनाओंकी निस्सारता इसीसे स्पष्ट है कि अग्नि, सूर्य, इन्द्रादि देवता उपयोगिताके आधारपर माने गये हैं । परंतु यह कोई भी नहीं कह सकता कि 'जिसका उपयोग करना हो उसकी पूजा भी करनी चाहिये ।' पूजा तो उसी दृष्टिमें होती है, जब दृश्य जडवस्तुसे भिन्न कोई चेतन वस्तु मान्य होता है । आस्तिक लोग उपयोगी अग्नि आदिमें एवं अनुरयोगी पापण आदिमें भी चेतन अधिष्ठान देवता मानकर उनकी पूजा करते हैं । इसी तरह इन्द्र या ईश्वर आदिकी कल्पना भी भीरु प्राणीकी भीरुताका परिचायक नहीं; किंतु भय, शोक, मोह, सुख-दुःख आदि प्रापञ्चिक भावोंसे ऊपर उठे हुए महापुरुषोंद्वारा परम तत्त्वका श्रुतम्भरा प्रकाशसाक्षात्कार है । निर्विकल्पसमाधिदशामें ईश्वरतत्त्वका साक्षात्कार होता है । एवं दार्शनिक दिव्य तर्कोंद्वारा अगृह्यल भौतिकवादी कुतार्थिकोंके अन्वर्थ गवोंको चूर करके अध्यात्मवादी आत्म-परमात्मवाद सिद्ध करते हैं । वशिष्ठ, व्यास, कण्व, गौतम, धीरर्ष, उदयन, कुमारिल आदिकोंके महान् तर्क आज भी नास्तिकोंके लिये दुर्भेद्य हैं ।

विकासवाद और जाति

जल, वायु एवं देशोंके प्रमाणे रंगमें परिवर्तन होना प्रत्यक्ष, अनुमान एवं शास्त्रसे भी सिद्ध है । कफ, वात, पित्तकी प्रधानता-अप्रधानतासे भी रंग-रूप, स्वभावमें भेद होना शास्त्रसिद्ध है । जैसे संकल्पों, विचारों एवं वातावरणोंसे रजस्वत्त्व स्त्री प्रभावित हो, स्त्रीपुरुष जैसे देह, काल,

वातावरणसे प्रभावित होकर गर्माधान करते हैं, वैसे ही संतानका प्रादुर्भाव होता है। वात, पित्त, कफका प्रभाव भी संतानपर पड़ता है। 'बृहदारण्यक' में एक मिला है कि जो चाहे कि मेरा पुत्र शुक्लवर्ण और एक वेदका विद्वान् हो, वह विधानसहित क्षीरोदन पकाकर धृतके साथ प्राशन करे। जो चाहे कि कनिष्ठ एवं त्रिगल्यर्णका पुत्र हो और दो वेदका पण्डित हो, वह विधिपूर्वक धृतपुत्र दध्योदनका प्राशन करे। ऐसे ही श्याम, लोहिताक्ष और तीन वेदका पण्डित होनेके लिये भी प्रकारान्तरका उल्लेख है। पुष्पो, फलों, पौधोंका भी रूप-रंग, स्वाद बाह्य उपचारोंसे बदला जा सकता है, यह स्पष्ट ही है। तार्कालिक या प्राचीन लौकिक एवं शास्त्रीय कर्मोंसे रूप-रंगमें प्रमाणानुसार परिवर्तन माननेमें विकासवादके प्रसंगभी उपस्थितिका कोई भी अवसर नहीं रहता। इतना ही क्यों, देवताओं, ऋषियोंके घर या शाप अथवा तीव्र पुण्य या पारसे तत्क्षण जातिका परिवर्तन हो जाता है। विश्वामित्रके शापसे रम्भा पहाड़ी हो गयी, सप्तर्षियोंके ध्वनसे नहुष अजगर हो गया और देवताके घरसे नन्दी देवता हो गये। परन्तु इतनेसे ही विकासवादियोंके बंदरोंसे मनुष्यकी उत्पत्ति हुई, इस मतकी पुष्टि नहीं होती। वैदिकोंके मतमें किसी भी विलक्षण कार्यका आविर्भाव तिरोभाव किसी हेतुसे किसी बुद्धिमान्द्वारा होता है, यह पक्ष तो सर्वसम्मत है। इस दृष्टिसे कर्मोंके वैचित्र्यसे सर्वत्र ईश्वरद्वारा विलक्षण कार्योंका आविर्भाव तिरोभाव होना ठीक है। परन्तु कर्मनिरपेक्ष जड़ (प्रकृति या अन्यान्य जड़) परमाणु या विद्युत्कणसे विजड्गण कार्य बन जाने या वरसे मनुष्य आदिकोंकी उत्पत्तिका कोई आधार नहीं है।

जब कर्म, घर, शाप, भावना, संकल्प आदि अन्यान्य हेतु परिवर्तनके विद्यमान हैं, तब स्वामत्वाद् व्यभिचारकी ही कल्पना करना, सपको घृता समझकर केवल अपने अटकलपर ही दृष्टे रहना कहोतक ठीक है। मने ही किसीको कोई रोग परस्त्रीसम्भोगसे ही हुआ हो, परन्तु अन्यान्य प्रकारके मण्डपसे यह रोग हो ही नहीं सकता, ऐसा नहीं कहा जा सकता। शीतघरमें शम, भरत ये दो श्यामल पुत्र और लक्ष्मण, शत्रुघ्न गौरवर्णके हुए। धनुर्देव भी बभ्रुवर्ण गौर, कृष्ण श्यामल हुए। प्रद्युम्न, अनिरुद्ध श्यामल हुए, एक, शुक आदि श्यामल थे, अतः यह तो कहा ही नहीं जा सकता कि आर्य तो गौरे ही होते थे। भारतमें एहों ऋतुओंका पूर्ण विचार होता है, अतः देव कालभेदके तथा अन्यान्य हेतुओंमें भी रूप-रंगमें भेद हो ही सकता है। मैसिल, बंगाली, पंजाबी, युक्तप्रान्तीय, महाराष्ट्रीय, द्रविड आदिकोंके रंग-रूपमें स्पष्ट भेद पड़ जाते हैं। वे सभी आर्य हैं, सभीके समान गोत्र होते हैं। शंकर गौरवर्ण, अक्षा रक्तवर्ण, विष्णु श्यामल वर्णके हैं। यही निम्न

महाकाली, महालक्ष्मी और महासरस्वतीकी भी है। सत्त्व शुद्ध, रज रक्त, तम कृष्ण होता है। भगवान्‌के अवतारोंमें भी शुद्ध, रक्त, पीत, कृष्ण—ये चार भेद आये हैं—

शुद्धो रक्तमया पीत इदानीं कृष्णतां गतः । (श्रीमद्भा० १० । ८ । १३)

पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश—इन पाँच तत्त्वोंमें जिन तत्त्वकी प्रधानता जिन प्राणियोंमें रहती है, उस प्रकारके रंग उन प्राणियोंमें होते हैं। पृथ्वीका पीतवर्ण, जलका शुद्ध, आग्निका रक्त, वायुका कृष्ण, आकाशका धूम्रवर्ण है (योगतत्त्वोरनिरुद्ध)। सूर्य, चन्द्र, मंगल, बुध, शुक्र, शुक, शनि—इन ग्रहोंका रंग क्रमशः ताम्र, श्वेत, रक्त, हरा, पीला, भास्वर, शुद्ध और कृष्ण है। जन्मकालीन लग्नके नवांशका स्वामी ग्रह यदि बलवान्‌ हो तो उसके वर्णानुसार उस पुरुषका रंग होता है। लग्ननवांशाधिपति निर्बल हो और यदि लग्नमें स्थित या लग्नको देखनेवाला ग्रह बलवान्‌ हो तो उसके वर्णानुसार उस पुरुषका रंग होता है। लग्ननवांशाधिपति निर्बल हो और यदि लग्नमें स्थित या लग्नको देखनेवाला ग्रह बलवान्‌ हो तो उस ग्रहके वर्णानुसार रंग होता है। अथवा चन्द्रमा जिस राशिके नवांशमें हो, उसके स्वामी ग्रहके वर्णानुसार रंग होता है। 'लग्ननवांशपुरुषतनुः स्वादीर्घयुतग्रहतुल्यवपुर्वा। चन्द्रसमेतनवांशपवर्णः।' (बृहजा० ५ । २१) हाँ, इसमें भी देश, जाति, कुल आदिके अनुसार वर्णमें तारतम्य होना स्वामाविक है—(परंबिधायीः कुलजातिदेशाः ।)

विकासवाद युक्तिसंगत हो तो उसे माननेमें कोई आशंका नहीं, परंतु जिस विकासवादकी आशंका कोई निश्चित व्यवस्था ही नहीं, उसके बारेमें कहाँतक क्या कहा जाय ? विकासवादाय ये संस्कृत-शब्द हैं। किसी विद्यमान वस्तुका ही विकास और विकास होता है। इस दृष्टिसे हर एक वस्तुका 'जायते, अस्ति, वर्द्धते' तक विकास कहा जा सकता है। 'परिणमते, अपक्षीयते, विनश्यति' यहाँतक हान होता है। इस तरह हर एक तत्त्वमें हान विकासका चक्र चलता रहता है। यह विकासवादाय भी बिना किसी नियन्त्राके नहीं बनता। सर्वशः सर्वशक्तिमान्‌ परमेश्वरके नियन्त्रणमें तो यह सब सम्भव है, परंतु जिस विकासवादमें सर्वश ईश्वर नहीं, जिसमें पूर्व-गुरुके लोग अशः उत्तरोत्तरके लोग विश्व होते हैं, जिसमें अभीतक सर्वश कोई हुआ ही नहीं, अतएव जिसका शास्त्र भी अभीतक ठीक-ठीक नहीं बन पाया, ऐस्य विकासवादाय किसी आस्तिकको मान्य नहीं हो सकता। इसके सिवा सबसे बड़ा दोष इस विकासवादमें यह है कि इसमें कर्मवादका सम्बन्ध नहीं रहता। यदि अनन्त प्राणियोंके उत्कर्ष, अपकर्ष, सुख दुःख उनके धर्माधर्मरूप कर्मोंसे माने जायें और कर्मों तथा फलोंका शतः नियन्त्रा परमेश्वर माना जाय, तब कर्मोंके अनुसार ही विकास

और उसके अनुसार ही हास भी मानना पड़ेगा। तब तो हास-विकासका चक्र ही समझमें आ सकता है।

किसी पीढ़ीमें अकस्मात् परिवर्तन विकासवादमें परिगणित हो सकते हैं। परंतु संकलन, घर्माघर्म, वर-शापादिसे परिवर्तन इस विकासवादमें नहीं आ सकता। विकासवादियोंका यह कहना भी युक्तिविहीन है कि किसी जातिके किसी पीढ़ीमें अकस्मात् आविर्भूत होनेवाले गुण-दोष दोनों ही प्रचल होते हैं। खतरनाक अवस्था आनेपर दोषवाली जातिके लोग नष्ट हो जाएंगे, परंतु गुणवाली जातिके लोग और जातियोंके नष्ट होनेपर भी बचे रहेंगे। 'तब वे विशेषताएँ बिना कारणके कैसे होंगी? फिर जब अकस्मात् ही सब कुछ होना है, तब आकस्मिक दोषवाली जातिके नष्ट हो जाने, गुणवाली जातिके जीवित रहनेका ही नियम कैसे रहेगा? शास्त्रीय विचारधाराके लोगोंका तो कहना है कि किसी भी परिवर्तनमें हेतु अवश्य है और जो भी विशेषताएँ आगन्तुक हैं, उनसे मिटाना भी अनिवार्य है। उत्तम दृढ़ हेतुसे व्यक्त विशेषताएँ कुछ दीर्घकाल तक चढ़ती हैं। निम्नश्रेणीके हेतुसे उत्पन्न विशेषताएँ शीघ्र ही नष्ट होती हैं। कुत्र प्रमेह, मृगी आदि ऐसे वित्तने ही रोग हैं, जो प्रारब्ध एवं अन्यान्य दृढ़ हेतुओंसे उत्पन्न होते हैं और फिर उनकी परम्परा चल पड़ती है। कितने रोग ऐसे भी होते हैं कि जिनकी परम्परा नहीं चलती। ऐसे दोनोंका भी ज्ञान करना ही जानना चाहिये।

रूप-रंग एवं मनसर वायु परिस्थितियोंका प्रभाव भी अत्यंत पड़ता है। मैथिली, पंजाबियों, द्राविड़ोंपर देश, जल, वायुका प्रभाव अत्यंत है। पति-अवित्र वस्तुओंका सेवन, वैभे यातारणका सेवन अत्यंत मनसर प्रभाव डालता है। भोग, मद्य आदिके सेवनसे मनसर विह्वल आती ही है। केवल आयुर्विज्ञान विकासवादियोंको मान्य नहीं है, इतनेहीमें कोई बात अपुक्त नहीं हो सकती। फिर जो आकस्मिक परिवर्तन माननेवाला है, उसकी दृष्टिमें किमी भी हेतु सम्मान कैसे हो सकता है? इसके अनिश्चित तीव्र पुण्यपाप, श्रुतियों, देशधर्मों पर स्मरण भी भिन्न-भिन्न परिवर्तन आकस्मिक है। रचनामें अत्यंतिक संशयपूर्ण दृष्टि राख दो तो कुछ भी चित्रकारके समान परमेश्वरमें अंतरात्मा एवं भगवान् के कुछ अन्तर्गत मानलिन नहीं होगी। मनुष्यकृति ही धीरे धीरे उत्पत्ति करनेवाली उत्पत्ति माननी नहीं, क्योंकि मनुष्य, सर्वव्यापकमान भी परमेश्वर जीतों ही उत्पत्ति प्रभावित माननेसे उनके कमोत्तर अत्यंत है। जो तोंके अन्तोंके मनुष्य, मनुष्य प्रविष्ट गणोंके होनेमें जो तोंके कम भी हेतु होने हैं, कमोत्तर ही जीतोंके मनुष्य, मनुष्य, मनुष्य आदि निवेगी। इतनेमें ही सुनिश्चित पूर्णता अत्यंत गहन निरर्थक है। जब जीतोंके पुण्य विवेक होने हैं, तब उनका उत्पत्ति विवेक होने हैं।

पुण्योंकी कमीमें विनाशकी कमी होती है। रंगों, रूपों, बुद्धियोंमें सराबी पापोंकी विशेषतासे भी होती है। वेमे ही हर एक जीवमें सब तरहके गुण और शक्तियाँ विद्यमान होती हैं। तपस्या और धर्मकी महिमासे उनका आविर्भाव, अधर्मसे उनका हाग हो जाता है। प्रकृतिके विरुद्ध परमेश्वरका जातिपर हाथ लगानेका तो कोई प्रमत्त ही नहीं; प्रेम, भक्ति आदिमें भी अनेक परिवर्तन होनेपर भी उस देहके रहते रहते जानि नहीं बदल सकती, दूसरे जन्ममें तो अभीष्ट जाति-परिवर्तन सीम पमोंसे हो सकता है। यह भी योगादि शास्त्रोंको सम्मत है। भगवान् भक्तपर अनुग्रह करें, यह भी पक्षपात नहीं है; क्योंकि जैसे अन्यान्य कर्म हैं, वैसे ही भक्ति भी मानव कर्मविशेष ही है। अग्निके समीप जो ही जायगा, उसकी शीत-निवृत्ति होगी। यह सभीके लिये समान है। विशेष कर्माँ, उपायनादि हेतुओंसे उसी जन्ममें जातिपरिवर्तन होना अस्वाभाव और उस देहमें जातिके न बदलना उत्सर्ग है। फिर किसी पीढ़ीके रूप, रंग, मनके परिवर्तनमें जाति बदलनेका कोई प्रमत्त ही नहीं है। जो कहा गया है कि 'परमेश्वर किसी भक्त जातिको ब्राह्मणत्व दे सकता है' यह कहना अनभिज्ञता है; क्योंकि ब्राह्मणत्व भी जाति ही है। फिर एक जातिकी दूसरी जाति कैसे मिल सकती है? यह ध्यान देनेकी बात है कि व्यक्ति-को जाति प्राप्त होती है। जातिकी जाति कभी भी नहीं मिल सकती, 'जातौ जाते-रक्षीकारान्' किसी अन्य जातिके व्यक्तिमें अन्य जाति मिल सकती है, परंतु यह अपवाद है।

जो तपस्या और योगकी शक्तिमें प्रकृतिपर अधिकार पा चुके हैं, जो प्राकृतिक तत्त्वोंमें संकरप्रमाणसे परिवर्तन कर सकते हैं, वे शूद्रादि जात्याारम्भक कर्मविशिष्ट भूत, तन्मात्राओं या परमाणुओंको हटाकर ब्राह्मणजात्याारम्भक कर्मविशिष्ट भूतों या परमाणुओंमें ब्राह्मणजातिकी व्यक्त कर सकते हैं। परंतु यह सामर्थ्य उन्हीं लोगोंमें सम्भव है, जो अपने सामर्थ्यसे नहुषको अजगर और रम्भाको पहाड़ी बना सकते हैं। उन महर्षियोंके वचनोंमें यह सामर्थ्य रहती है कि जिससे उनके वचनोंका अनुगमन अर्थ करते हैं। वचनोंको अर्थके अनुगमनकी आवश्यकता नहीं होती। वे यदि घटको पट कहें, तो घटकी पट होना पड़ता है—'श्वपीणां पुनराद्यानां वाचमर्थोऽनुधावति' आद्य महर्षियोंके वचनोंका अनुधावन अर्थ करते हैं। अतएव परमेश्वरद्वारा किसी जातिमें अनियमित परिवर्तनका प्रसङ्ग ही नहीं आता। जो यह कहा गया है कि मिथुनसे मी रंग रूपमें भेद होता है, जैसे काली मुर्गी और श्वेत मुर्गीसे उत्पन्न चार बच्चोंमें एक काला और एक श्वेत होता है, बाकी दो मिश्रित होते हैं। दूसरी पीढ़ीमें सोलह बच्चोंमें एक श्वेत, एक काला और चौदह मिश्र रंगके तथा तीसरी पीढ़ीमें चौंसठमें एक काला, एक श्वेत, बाकी सब मिश्र रंगके होते हैं। इस तरह मिश्र जातिमें भी शुद्ध विशेषताएँ आ जाती हैं। वैसे ही मनुष्योंमें भी पश्चिमी श्वेत

और पीत मंगोलका मिश्रण होनेपर उनसे कुछ पश्चिमीय रूप-रंगके और कुछ मंगोल रूप-रंगके होते हैं। परंतु अधिकांश पारसी, ईरानी ढंगके होते हैं। इसी दृष्टिसे निश्चित किया जा सकता है कि पारसी जाति इन्हीं दोनोंका मिश्रण है। यही स्थिति उत्तर भारतकी उच्च जातियोंमें भी है। वहाँ मिश्रण स्पष्ट है। परंतु ऐसा कहना ठीक नहीं है। जैसे मुर्गामें यह देखा जाता है, वैसे ही अन्य जातियोंमें इसका व्यभिचार भी देखा जाता है। 'कलमी आमोंमें कभी भी मूल आमके समान फल नहीं होते। व्यक्तियोंके रूप, रंग, ऊँचाईमें एकता, शरीरके हर एक अङ्गमें स्पष्टता शुद्ध जातिके चिह्न हैं,' यह कथन भी असङ्गत है। शुद्ध जातिका अर्थ क्या है? क्या सृष्टिकालसे प्रकट होनेवाली कोई आदिम जातिको शुद्ध जाति कहा जाता है? यदि हाँ, तो उपर्युक्त चिह्न उसीके हैं, इसमें क्या आधार है? धान आदि जातियोंके अङ्गोंकी अस्पष्टताके कारण क्या उन्हें अशुद्ध माना जाय? फिर शुद्ध चंदर कौन? कोई जाति ही स्पष्ट अङ्गवालोंकी होती है, कोई अस्पष्ट अङ्गवाली होती है।

'पाँचवीं, छठी, सातवीं पीढ़ीमें अशुद्ध संतानोंमें फिर शुद्धता आ जाती है।' इसका ठीक अर्थ न समझकर विद्वान् लेखकने व्यर्थ ही क्षत्रिय, वैश्य, शूद्रके रक्तका हिसाब-किताब लगा डाला है। 'पाँचवीं पीढ़ीमें अशुद्ध संतान शुद्ध हो जाती है।' इसका अभिप्राय यह नहीं है कि किसी तरहसे भी अशुद्ध संतानसे पाँचवीं पीढ़ीकी संतान शुद्ध हो जाती है। उसका अभिप्राय है कि शूद्रकन्याका ब्राह्मणके साथ विवाह हो और फिर उससे कन्या ही हो, उसका विवाह फिर ब्राह्मणसे ही हो, उसमें फिर कन्या हो और उसका फिर ब्राह्मणसे ही विवाह हो। इस परम्परासे सातवीं पीढ़ीमें उत्पन्न कन्या ब्राह्मणी होगी। शूद्रकन्यामें ब्राह्मणसे उत्पन्न कन्यापरम्परासे ही सातवीं पीढ़ीमें जातिका उत्कर्ष होगा, परंतु शूद्रपुत्रकी परम्परामें उत्कर्ष नहीं हो सकेगा, बल्कि शूद्र यदि उत्कृष्ट वर्णकी कन्यासे उद्वाह करे तो उसका पतन हो सकता है। 'अतः हर तरहसे निकृष्ट संतान भी उत्कृष्ट जातिको प्राप्त हो जाती है।' ऐसा नहीं कहा जा सकता। 'रक्तमिश्रणमें भी जातिमें भेद नहीं होता,' यह बात नहीं है। प्राचीन कालमें स्त्रियाँ बिल्कुल शुद्ध थीं, यह तो कोई भी नहीं कहता, किंतु जो अशुद्ध थीं, उनमें उत्तम संतान अनुलोम, प्रतिलोम सङ्कर कोटिमें गिनो गयीं जो आज भी अनेक उपजातियोंके रूपमें प्रत्यक्ष हैं। शुद्ध जातियोंमें ये मिलायी नहीं गयीं, यही वैदिकोंका कहना है। स्त्रियोंकी शुद्धिपर विश्वास न होनेका कारण भिन्न भिन्न देशोंका वर्तमान वातावरण ही है। अब भी देखा जाता है कि माना, निम्न, भ्राताके पूर्ण निपन्त्रणमें कन्या रहती है। वह नौ-दम वर्षकी अवस्थामें ब्याही जाती है। श्वशुरकुलमें जाने ही पदमें रहती है। जेदेष्ट, द्यश्वरतकसे भी नहीं बोलती, धरटे, भीतर सदा बूँपटकी ओटमें रहती है। जहाँ बूँपटकी प्रथा नहीं है, वहाँ

भी दृष्टिसंवरणरूप पर्दा है ही। बिना कुटुम्बियोंके अकेले उसका कहीं जाना-आना सम्भव ही नहीं। किसी बाहरी व्यक्तिसे बोलनातक जब असम्भव है, तब स्वतन्त्र मिलनेकी तो बात ही क्या ! ऐसी दशामें कुटुम्बमें कहीं व्यभिचार भले ही हो जाय, परंतु परजातिके साथ सम्बन्ध तो असम्भव ही है। रजस्वला होनेपर स्त्रीके मनमें विकार आनेपर किसीपर मन जा सकता है। इसीलिये रजस्वला होनेके पहले ही विवाह करनेका नियम है। पातिव्रतधर्म, वैधव्यपालन, सतीधर्म आदिके प्रचारपर जिनकी दृष्टि है, जो आज भी एक-एक गाँवमें सेवकों निर्दोष कुलोंको देख रहे हैं ; उन्हें स्त्रियों, विशेषतः प्राचीन कुलाङ्गनाओंकी शुद्धिपर अविश्वासका कोई कारण नहीं। जहाँ वहाँ कुछ भी गड़बड़ीका सदेह हो, वहाँ उनकी सतानोंको पृथक् करनेका आशय यही था कि जातिकी शुद्धता बनी रहे। शायद यह है कि रूप, रंग, रक्त, वीर्य आदि सभीका परिवर्तन देश, काल, जल, वायु, प्रारब्ध एव अन्त्यान्व आगन्तुक दोनों और गुणोंमें हो जाता है। इतनेहीसे जाति भेद निरावार और निरर्थक नहीं भिन्न होना। जैसे काली, इतल मुगमें भी जाति बही रहती है। नील, इवेत, लाल, मधु बंगकी गाँवोंमें 'गोत्र' और पूज्यत्व रहता ही है, वैसे ही पंजाबी, मैथिल, बंगाली, द्रविड़ ब्राह्मणोंके रूप रंगमें भेद होनेपर भी ब्राह्मणत्व समान ही रहता है। 'इनमें' कौन शुद्ध है, कौन नहीं।' इनका निर्गांधक प्रमाण लेखकके साथ क्या है ? पंजाबियों, बंगालियों, मुक्तप्रांशियों, मैथिलों सभीके आहार में स्पष्टता है। फिर भी कुछ भेद बेमतलब देश, जल, वायुका ही है। अनन्तर उन उन देशोंके ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्रतकके आहारप्रकार, भागमें एक साथ समानता होते हुए भी जातिमें भेद है। बंगाली, मैथिल, दक्षिणी ब्राह्मणके गोत्र, शाखा, एव समान हैं। एक ही देशके ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्यके रूप, रंग, बोलचालमें समानता होनेपर भी गोत्र आदिमें भेद है।

कौन चीज बदल सकती है, कौन नहीं। हमका ज्ञान अनुमान और शास्त्रोंमें सुगम है। पर शास्त्र अनुमानएव्य केवल बहसकी उद्दान करनेवालेको वह अक्षय दुर्गम है। जब यह स्पष्ट है कि रूप रंग, कोट्यान्व दुष्प्राप्तिकी तरह परिवर्तनशील है; मनमें भी मधु, रज, लम्बी प्रवृत्ति निर्वृत्ता पट-बद्ध सकती है, तब स्पष्ट ही है कि इनके बदलनेसे ब्राह्मण आदिमें परिवर्तन नहीं होना।

कर्मनिराक और विकासवाद

जब प्रकृतिमें दिव्यका विकास माननेपर ईश्वरवाद और कर्मवादमें विरोध बतलाया जाता है। यह पक्ष उचित हो प्रकृत होना है कि जैसे बीज, धर्म, अन्न और जलके समानमें अपने आप अक्षुर, जल, रक्त, रस, दण्ड, दण्ड, दण्ड, दण्ड, पुत्र, बलमन्त्रित होता है, वैसे ही प्रकृति अपने आप ही कर्मनिराकत्व का विकास करके विकसित होती है। विपुल रूप से विकासवाद के अनुसार प्रकृति

ग्रह, फिर पृथ्वी और उसपर घास, फूस, वृक्ष, फिर मांसमय प्राणियों, फिर जलजन्तु, पक्षी, चानरादि क्रमसे मनुष्यका प्रादुर्भाव हुआ। परंतु ईश्वरवादी कहता है कि जड़ प्रकृतिको जब कुछ ज्ञान ही नहीं, तब वह सुव्यवस्थित विचित्र निरवका निर्माण कैसे कर सकती है? अतः सर्वत्र ईश्वर मानना चाहिये। साथ ही विचित्र वैचित्र्यका निमित्त कर्मवैचित्र्य भी मानना पड़ेगा। वृक्ष, लता, पशु, पक्षी, कीट, पतंग, देवता, दानव, मानव आदिकोंमें सुख-दुःखकी विचित्रताके लिये कर्मोंकी विचित्रता मानना ही चाहिये। कर्मोंको बिना माने वस्तुओंका सौंदर्य, अगौरव, भोग-सामग्रीकी बहुलता-हीनता आदि कैसे सिद्ध हो सकते हैं? जड़वादी सर कुछ 'प्रकृतिके स्वभाव' से ही मान लेता है; परंतु ईश्वरवादी धर्मशास्त्री इसे अनुचित मानते हैं।

विचार करनेसे ईश्वरवादीके कर्मानुसार व्यवस्थामें भी दोष प्रतिभाति होते हैं। ईश्वरवादी कर्मके अनुसार समस्त व्यवस्थाका उपपादन करते हैं। परंतु कर्म यदि समस्त जन्तुओंके कर्मोंका फल माना जाय तो अनन्त कृपा, वीर्य, वृक्ष, शान्तिपूर्ण प्राणियोंको कर्मका ज्ञान ही नहीं है, फिर उनके कर्म कर्मोंके अनुसार उनका अग्रिम जन्मादि माना जायगा? साथ ही पशु पक्षियों, कीट-पतंगोंकी धर्माधर्मका ज्ञान ही नहीं, फिर वे कैसे धर्मका अनुष्ठान और अधर्मका परिवर्जन कर सकते हैं? इसके भिन्न सत्य, व्याप्रादि कर्मोंकी स्वभावानुगामी प्राणियोंमें तो पार ही अधिक बनता है, फिर तो उनके उद्धारका समय ही न आयेगा। पापकर्मसे अधम योनियाँ, अधम योनियोंमें पुनर्जित होता ही जायगा। परंतु कहा जाता है कि कर्मका अधिकारी केवल मनुष्य ही है और सार भोगयोगि है। मनुष्यशरीरमें ही प्राणी कर्म करके अनेक योनियोंमें कर्मफलको भोगता है। अधम कर्मोंमें अगम योनियोंमें, उत्तम कर्मोंमें देवता, उत्तम योनियोंमें फिर भोगा जाता है। इस कथनके अनुसार यह भी मारुम पड़ता है कि देवता, अमुर, गन्धर्वादिकोंके लिये भी विधे निधे नहीं है। वे भी धर्म योगियों ही हैं। यद्यपि कि भारतवर्षके ही मनुष्य कर्मोंके अधिकारी हैं, भारतवर्षमें वर्णाश्रमनुसार कर्म एवं ह्दयबोधक वेदादि शास्त्र हैं। तन्निम्न आर्य वर्ण अश्वत्थारके और समस्त छः द्वीप तथा प्रयोदश मुनिके सभी प्राणी देवता कर्मोंका ही भोगते हैं। वे कर्मोंके अधिकारी नहीं, ईश्वरके विधिनिषेधोंके अधिकारी नहीं हैं। शास्त्रोंमें यह भी प्रमाणित होता है कि ईश्वरदेवता, अमुरों एवं राक्षसोंमें भी पुन्यफल कुछ माना जाता था, भारतवर्षके ईश्वर अनुष्ठान उनमें भी मुना जाता है। और नहीं तो कुछ मन्त्र, दुरिता भर्त्सकों, लम्बे-लम्बे आदि का और उपासना कर्त्तादि पुन्य तो मने ही जाते थे। ईश्वर देवता-कर्मोंके लिये मानते, अश्वत्थारके लिये कर्त्तादि, अश्वत्थारके लिये

भी पुण्य-पापकी भावना सुनी जाती है। फिर भी प्रधान मिद्वान्त यहो है कि भारतीय-मनुष्य ही कर्माधिकारी है, अतएव यहाँमें भोग, मोक्ष सब कुछ सिद्ध होता है और यहाँके ममस्त कर्म-कर्मफलभोगार्थ भिन्न योनियोंमें जाते हैं।

कुछको ईश्वरीय सृष्टिके मूल कर्मको माननेवालोंके इस मिद्वान्तपर भी संशय होता है कि “कथञ्चित् उत्तरवृद्ध-जैसे देशोंके दिव्य मनुष्योंको भले ही भोगयोनि मान लें, पर भारतके बाहर रहनेवाले मनुष्योंको कर्माधिकारी क्यों नहीं माना गया ? कहा जा सकता है कि स्वर्गियोंके समान वे भी कर्मफलके भोगार्थ हैं। यदि सर्वत्र कर्म परम्परा मानते जायेंगे, तब तो फिर कर्मोंकी समाप्ति ही न होगी, अतः कहीं कर्मभोग ही मानकर कर्म न माननेसे भोगद्वारा कर्मोंकी समाप्ति सम्भव है। परंतु आजके यूरोपीय, अमेरीकन, रूसी, चीनी, अफ्रीकन आदि मनुष्योंमें तो भारतीयोंसे कुछ भी भेद नहीं है, फिर उन्हें कर्मका अधिकारी क्यों न माना जाय और वहाँ ईश्वरीय वेदादि शास्त्रोंका प्रचार क्यों नहीं हुआ ? यदि कथञ्चित् यह सिद्ध किया जाय कि ‘वर्तमान उरलब्ध समस्त पृथ्वी भारतवर्ष ही है, अतएव उपयुक्त सभी कर्मके अधिकारी हैं, इनमें सर्वत्र वेदका प्रचार भी था, प्रमादवश ही लोग अवैदिक हो गये। ब्राह्मणोंका सम्बन्ध टूटनेसे भक्ष्याभक्ष्यादिके निमग्न टूट गये, इसीलिये अब भी मानवधर्म, सामान्यधर्म, अहिंसा, सत्यादि नियमों, ईश्वरोपासनादि नियमोंके मनुष्यमात्र अधिकारी हैं’ तो भी यह प्रश्न होगा कि कितनी ही जंगली, हथेली आदि अनेक मनुष्य-जातियाँ हैं, जिनमें मानस पड़ता है, कभी भी धर्म-कर्मकी भावना ही नहीं थी। उन्हें पुण्य-पाप होता है या नहीं ? यदि नहीं होता, तो क्यों ? यदि ‘अज्ञानी होनेसे’, तब तो किसी अंशमें शानी होना भी अपराध कहा जा सकता है। शानी होनेसे पुण्यके अनुष्ठानसे स्वर्गादि सुख प्राप्त करना तो अच्छा है, परंतु शानी होकर पापकर्म करके नरकादि महान् कष्टोंको भोगना तो अनिष्ट ही है। यदि अज्ञानी होनेसे ही वनमानुषादि अनेक जंगली मनुष्यदिमादि पापोंका फल नहीं भोगते, तब तो हिंदुओंके पापियोंका शान ही अपराध हुआ। यदि शान न हो, तो वे भी पापफलसे मुक्त हो जायेंगे, इसलिये पापफलसे डरनेवालोंको चाहिये कि वे अपने बच्चोंको शानी न होने दें। इसके अनिश्चित, एक ब्राह्मण बालक शानी होनेके लिये वेदादि शास्त्रोंका अध्ययन न करे, तो यह भी पाप ही समझा जाना है। इस तरह जगत्त्रयोंका भी शानके लिये प्रयत्न न करना भी पाप ही समझा जाना चाहिये। फिर जैसे राजकीय कानूनमें अपराधका फल भोगना ही पड़ता है, ‘मैं नहीं जानता था’,

यह कहनेसे काम नहीं चल सकता, जैसे विप जाने, बिना जाने अपना फल देना ही है, वैसे ही यदि धर्माधर्म कोई वस्तु हैं, तो वे जाने, बिना जाने ही अपना फल देंगे।

“कहा जा सकता है कि विज्ञान भी एक तरहका कर्म ही है, अतः इसका होना, न होना भी फलोंमें विशेषता सम्पादन करता है। जैसे हथकड़ी-बेड़ीमें जिस व्यक्तिके हस्तापादादि जकड़े हैं, जो असमर्थ है, उसके लिये करने, न करनेका विधि-निषेध नहीं हो सकता। समर्थके प्रति ही विधि-निषेध होते हैं, अतः जिनमें जो सामर्थ्य है ही नहीं—(जैसे पशुओंमें किसी ग्रन्थ पढ़नेकी) उन्हें उस सामर्थ्यके सम्पादनका विधान भी नहीं किया जा सकता। अतएव उस विधानके पालन न करनेसे वे अपराधी भी नहीं माने जा सकते। ऐसी स्थितिमें यह आया कि भगवान् ने जिनको कर्म करनेके देश-कालमें और कर्म करने एवं तदुपयोगी ज्ञान-सम्पादनमें योग्य—समर्थ बनाया, यदि वे विधि-निषेधका उल्लङ्घन करते हैं तो वे ही अपराधी माने जाते हैं।” परन्तु इससे यह भी सिद्ध होगा कि जो लोग भारतमें भी आयों या अन्य धर्मांनुयायियोंमें हैं, उन्हें भी ज्ञान-सम्पादनकी सामग्री न मिली, उचित माता-पिता, उचित संग-सहवास न प्राप्त हुआ, अतएव जिज्ञासा ही न हुई। फिर उनके ज्ञान न सम्पादन करनेमें उनका कोई दोष न होना चाहिये। साथ ही उनको पापादिका फल भी न भोगना चाहिये। इसी तरह जंगलियोंमें भी मनुष्य होनेके कारण यद्यपि ज्ञान-सामर्थ्य है, तथापि संग-सहवास, आदि ज्ञानकी सामग्री नहीं है अथवा वैदिक धर्म, कर्म, ज्ञानके विपरीत ही सामग्री है। तब शुद्ध ज्ञानके न सम्पादन करनेमें उनका क्या दोष है? फिर यदि वे वेदके विपरीत वेदोंसे निषिद्ध समस्त पातकोंको करें, तो उनका क्या दोष और उनकी नरकादि दुःख क्यों होगा? यदि भावना न होनेसे उनके वेद-निषिद्ध आचरणसे भी कोई दोष न माना जाय, तब तो यह मानना पड़ेगा कि भावना ही धर्माधर्म है, उससे भिन्न कोई धर्माधर्म नामकी वस्तु नहीं है। फिर तो यह भी मानना पड़ेगा कि वैदिक धर्म भी किसीकी दृष्टिसे पुण्य, किसीकी दृष्टिसे पाप होगा। उस दशामें धर्मका कोई निश्चित स्वरूप तथा निश्चित फल न रहा और फिर पशुओं, पक्षियोंके समान ही पर-स्त्री-गमनादिमें या तो मनुष्योंको भी पापादि न होगा या तो पक्षी-पशु आदिकोंको भी होगा ही, क्योंकि कोई-न-कोई भावना सर्वत्र ही है।

“इनके सिवा भारतीयों या मनुष्यमात्रको भी यदि कर्मयोन मान लें, तो भी कर्मकी व्यवस्था नहीं बैठती; क्योंकि मनुष्योंकी संख्या प्रतिपराधे एक भी नहीं है। फिर इतने मनुष्य कब हुए जो मनुष्य-शरीरमें कर्म करके उनका फल भोगनेके लिये पशु, पक्षी, कीट, पतंग और तृण-जीवधर्मोंमें गये? जर मनुष्य उत्पन्न हुए ही नहीं थे, तभी पहलेसे असंख्य तृण, बीरुध, वृक्ष पृथ्वीपर हैं,

वे भी जीव ही हैं। यदि वे कर्मफल भोग रहे हैं और कर्मयोनि मनुष्य ही है, तो वे कभी मनुष्य रहे होंगे, यह भी मानना पड़ेगा। परंतु कभी भी इतने मनुष्य रहे होंगे, यह कल्पना भी नहीं हो सकती। समुद्रोंमें अपरिगणित जानिके कीट, टिड्डी, त्रिपोलिका, पतंग ऐसे अचिन्त्य जीव हैं, जिनकी संख्याका कभी भी पता नहीं लग सकता। यह सब कभी मनुष्य रहे होंगे, यह कल्पना नहीं हो सकती। यदि कहा जाय कि 'अनादि सृष्टिमें कभी-न कभी वे सब मनुष्य रहे होंगे', तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि जब मनुष्य रहे, तब तृणादि तो अवश्य ही रहे होंगे। कम-से-कम भोजनके लिये अन्न रहे होंगे। अन्नकी भी सम्पूर्ण ओशधियाँ जीव ही हैं। वे भी कर्मफल ही भोग रहे हैं। फिर कभी भी जन्तु न रहे हों, यह नहीं कहा जा सकता। वैज्ञानिक लोग जलोंमें भी अपरिगणित कीटोंको दिखलाते हैं, प्राणियों-के रूपोंको भी बीटमय ही बतलाना जाना है। फिर ये सब जीव, मनुष्य जब कभी भी रहा होगा, तब भी अवश्य ही रहे होंगे। ऐसी स्थितिमें उन सबका कभी मनुष्य होना कैसे सम्भावित हो सकता है? हाँ, यदि कतिपर कस्य या कतिपर ब्रह्माण्ड ऐसे माने जायें, जहाँ केवल मनुष्य ही असंख्येय मात्रामें हों और कोई भी जन्तु या तृणादि वहाँ न हो और वे ही जीव वर्तमान उपलब्ध समारंभमें तृण, कीटादि रूपमें भोग भोग रहे हों, तब कुछ सम्भावना हो सकता है। परंतु हममें कोई प्रमाण भी तो होना चाहिये। उनके खानेकी चीज क्या थी? तृण, जल, अन्न बिना वे रहते थे, रक्तादि उनके देहमें नहीं थे, कीटोंका भी समर्थ नहीं था, फिर भी वे पार पार थे, जिससे वहाँके तृणादि हुए। उन ब्रह्माण्डोंकी हाना बढ़ा मानना होगा कि इन ब्रह्माण्डोंके परमाणु प्रदेशपर भी सरे हुए जीव वहाँ मनुष्य बन-कर पार करें। फिर जब उनको खाना नहीं, रक्त-वीर्य न होनेसे व्यभिचार नहीं, तब पार ही कैसे और कौन करेंगे? यह सब यदि हमारे प्रमाणमें प्रमाणित हो, तभी कर्मकी व्यवस्था हो सकता है, परंतु कोई भी ऐसा प्रमाण नहीं मिलता।

“कुछ लोग कहते हैं कि ‘शानदान् और समर्थ होनेपर ही जीव कर्ममें मग्न होते हैं। हमारे पहले वे प्राकृतिक कर्मप्रकारमें ही करने रहते हैं। अर्थात् प्रकृति स्वभावमें समानुपबन्धना होकर जिस समय वह समर्थ और प्रसन्न होती है, उस समय प्रायः तदन्तःस्थानी सभी जीव जटलाको प्राप्त हो जाते हैं। फिर स्वभावमें ही प्रकृति जब ब्रह्माण्डमें सत्त्वगुणकी और प्रवृत्ति होती है, तब स्वभावमें ही जटला मिलती जाती है। ऐश्वर्य विवर्धित होती जाती है। फिर मनुष्य होनेपर जब स्वभाव कर्म करके उत्पत्ति या अवनति की ओर आ सकता है, अथवा प्रकृति प्रवृत्ति के अनुसार ही उसकी देहविवर्धन उत्पत्ति होती है, किन्तु शानदानेका विकास चलता है, फिर स्वभावमें ही तत्त्वगुणकी और प्रवृत्ति के अनुसार अवनति होती है। जैसे अन्धकार मिटने पर सब चीजें

है, वैसे ही जीवोंका समस्त कार्य माया ही करती है।”

परंतु यह पक्ष भी संगत नहीं जैचता, क्योंकि एक तो विकासवादसे मिल यह कोई पक्ष ही नहीं है, दूसरे यदि हरएक कर्मोंका भी मूल कर्म ही है, तो प्रकृतिका परिणाम भी किंमूलक है? प्रकृतिकी साम्यावस्था और वैषम्यावस्था क्यों होती है? क्यों जडराज्यकी ओर उसका प्रवाह होता है? क्यों चैतन्यराज्यकी ओर परिणाम होता है? यदि इन सबका मूल कर्म मानें, तो वह किसका? चेतनोंका या अचेतनोंका? यदि चेतन-सम्यन्ध-शून्य जडोंका ही कर्म कहा जाय, तो उसका फल भी उसीके होना चाहिये, चेतन उसका फलभागी क्यों होगा? यदि इतना महत्त्वपूर्ण कर्म बिना कर्मसे ही हुआ, तो और भी अपेक्षित शय्या, प्रासादादि भी कर्मके बिना ही सम्पन्न हो सकेंगे। फिर उनमें कर्मकी क्या अपेक्षा और फिर ईश्वर कर्म-सापेक्ष ही प्राणियोंको भिन्न-भिन्न कर्मोंमें प्रवृत्त करता है, इसका क्या अर्थ है?

‘एष एष साधुकर्म कारयति यमेभ्योऽधो निनीयते’, (कौशिक ७३)

‘वैषम्यनैर्घृण्ये न सापेक्षत्वाद् ।’ (ब्रह्मसूत्र २।१।१४)

इत्यादि भ्रुति-स्मृतियोंका क्या अर्थ है? फिर तो वह विकासवाद ही उचित प्रतीत होता है, जिसमें स्वतन्त्र प्रकृतिसे ही विलक्षण प्रकारके पदार्थोंका विकास होता है।

प्रकृति या परमाणु आदिकोसे निर्मित ही किसी विलक्षण प्रपञ्चका प्रादुर्भाव होना भी सुक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता। जब कोई भी लौकिक शय्या, प्रासाद, मन, यानादि बिना शानेच्छाप्रयत्नसम्पन्न चेतनके नहीं बन सकते, तब मन, बुद्धि, इन्द्रिय, मस्तिष्कादिसहित शरीर एवं अनेक विचित्र सुख-दुःख सामग्रियाँ जीवको वही प्राप्त हो गयीं, यह कैसे कहा जा सकता है? फिर यदि चेतन जीव देहादिमें निर नित्य है, तो यह जिज्ञासा बनी ही रहेगी कि आखिर उसे शुभाशुभ शरीरोंकी प्राप्तिमें क्या निमित्त है? अतः ‘अकृताभ्यागम, कृतविप्रणाशादि’ अनेक दोषोंके कारणार्थ देहादिसे भिन्न, नित्य, चेतन जीव और उसके विचित्र सुख दुःख, तत्त्वान्तर आदिकी प्राप्ति अनुकूल शुभाशुभ कर्म मानना ही चाहिये। देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धि आदिकी चेष्टाओंकी विचित्रतासे लोहमें भी फलकी विभिन्नता दृष्ट है। आतुर, शिथिल, विश्रान्त, संभ्रान्त आदि लौकिक स्थलोंमें कर्मकी विचित्रतासे फलकी विविधता सम्पन्न है। अतः सम्पूर्ण विश्व-वैचित्र्यका मूल भी कर्मवैचित्र्य ही होगा। यह बात सरलतासे समझमें आ सकती है। जिन विचित्र कार्योंका हेतुभूत विचित्र कर्म दृष्ट नहीं है, वही भी अनुमान करना चाहिये। तथा च समष्टि-व्यष्टि विचित्र विचित्रताका मूल समष्टि-व्यष्टि प्राणियोंके विभिन्न कर्म ही हैं। इस विचित्र कर्म

हेतु कौन विचित्र कर्म है, यह जाननेके लिये जहाँ प्रत्यक्ष, अनुमान प्रमाण मिलते हैं, वहाँ प्रत्यक्षानुमानमे मानना चाहिये। जहाँ प्रत्यक्षादि प्रमाण न मिलते हैं, वहाँ शास्त्रमे जानना चाहिये। देखते ही हैं कि जिन बहुतमे कार्यकारणभावका निर्णय प्राणियोंकी अत्यन्त बुद्धि नहीं निर्धारण कर सकती, उनका निर्णय योगियों, महर्षियोंकी बुद्धिमे होता है। कोई भी प्राणी आयुर्वेदके ओषधियोंके गुण-दोषोंका अन्वय स्थितिकेदि सुक्तियोंमे अनुभव करके महसूस जन्मोंमे निर्णय नहीं कर सकता, फिर उन अरिगणित ओषधियों और उनके अरिगणित सम्प्रयोग-विप्रयोगसे स्पष्ट होने-वाले अरिगणित गुण-दोषोंका निर्णय कौन कर सकता है ? फिर भी उनका प्रत्यक्ष फल देखकर उनके निर्धारणकाभी धर्मयोगादिजन्य विवेकता माननी पड़ती है। यही स्थिति मन्त्रोंकी भी है। विभिन्न वर्गोंकी पौर्वार्थमन्त्र विचित्र आनुपूर्वीका विचित्र गामर्थ्य प्रत्यक्ष दिग्गयी देना है। मन्त्र एवं आयुर्वेदादि शास्त्रोंकी सत्यता देखकर उनके निर्माताओंकी विवेकता विदित होती है। फिर आयुर्वेदादि निर्माताओं-द्वारा वेदादि धर्मशास्त्रोंकी महिमा सुनकर वेदोंकी ईश्वरीयता या अगौरीयता विदित होती है और उन्हींके द्वारा वेदादिमे भिन्न आत्मा, जगदुत्पत्ति, जगत्का वैचित्र्य तथा उनके मूल धर्मधर्मका परिचय होता है। किन्तु कर्मोंसे क्या सुख दुःख एवं तत्त्वामयी आदि फल प्राप्त होता है, कौन योनि किन्तु भावना और कर्मोंसे प्राप्त होती है, यह सब शास्त्रोंसे ही माहूम पड़ता है।

कुछ कर्म ऐसे हैं जिनकी समाप्ति फल प्राप्त कराकर ही होती है—जैसे गमन, भोजनादि। कुछ कर्म अपना फल कालान्तरमें देते हैं, जैसे क्षेत्रमें बीज बोना आदि। कुछ वस्तुओंका खाना, छूना आदि भी शनैः-शनैः कालान्तरमे ही फल देता है। इसी तरह किन्हीं कर्मोंका फल कर्मोंकी ही महिमासे दृष्टानुसार होता है। उदाहरणार्थ आयुर्वेदिक, होमियोपैथिक आदि औषधोंका। जैसे कुछ सेवादिक कर्म स्वामी आदिकी प्रसन्नता सम्पादनादिद्वारा फलपर्यवसायी होते हैं, वैसे ही कुछ कर्म इसी देहमें फल देते हैं, कुछ परलोकमें दूसरे देहद्वारा फल देते हैं। समष्टि-व्यष्टि जगत्के धारण-पोषण एवं लौकिक-पारलौकिक उत्थानके अनुकूल देहेन्द्रियमनोबुद्धि आदिकोंकी ईश्वरीय शास्त्रादिष्ट हलचल ही धर्म है। विपरीत कर्म अधर्म है। उन सबको जानकर यथावत् फलप्रदान करनेके लिये ही सर्वत्र सर्वशक्तिमान् परमेश्वर भी मान्य होता है। फिर भी असमर्थके लिये विधि निषेध नहीं हो सकता, अतएव अन्य, बधिर, उन्मत्त मनुष्य या विवेकशून्य अन्य प्राणियोंके लिये विधि-निषेध सम्भव नहीं है। केवल उनके स्वामाविक कर्मोंके ही जो सुपरिणाम, दुष्परिणाम होते हैं, वही हो सकते हैं, किन्तु मनुष्योंके लिये शास्त्रोक्त कर्म हैं ही। विशेष संस्कारसे जिन सुग्रीव, वालि-जैसे वानरों और जटायु, सम्पाति-जैसे गधों या अन्यान्य खगों, मृगोंको, जिनको धर्माधर्म और अधिकारका ज्ञान है, उन्हें अधि-

कारानुसार उन कर्मोंका अनुष्ठान करनेसे पुण्य-पाप होता है। देवता, असुर, नाग, गन्धर्व आदिकोंको भी संस्कारवशात् शास्त्रका बोध है। अतः उन्हें भी यद्यपि वर्णाश्रमधर्मके अनुष्ठानका तो अधिकार नहीं है, तथापि उपासनाओं, विद्याओं तथा कुछ कर्मोंमें अधिकार है। दुहितृ-गमनादि निषिद्ध कर्मोंके अनुष्ठानसे पापादि भी होता है। इस तरह बहुत-सी कर्मयोनियाँ हो जाती हैं। उनसे भिन्न कीट, पतंग, वृक्षादि भोग-योनियाँ हो जाती हैं। कर्मयोनि-भोगयोनिका अन्तर माननेसे जीवोंके पुनर्स्थानका अवसर बना रहता है। उच्चकोटिकी योनिमें उत्पन्न प्राणियोंके किये हुए कर्मोंसे इतर योनियोंमें भोग भोगनेके लिये जाना पड़ता है।

वैसे तो कर्मोंसे ही समस्त योनियोंकी प्राप्ति है, परंतु किसीमें नये कर्म भी बनते हैं, कोई केवल भोगके लिये होती हैं। अधिक पुण्य होनेपर स्वर्गीय देवादि योनियोंकी प्राप्ति होती है। किन्हींसे नरक और कीटादि योनियोंकी प्राप्ति होती है। उत्तम, मध्यम, अधमभेदसे त्रिविध-तामस, त्रिविध-राजस, त्रिविध-सत्त्विक योनियाँ होती हैं। सामान्यरूपसे मनुष्यपर कर्तव्याकर्तव्यकी अधिक जिम्मेदारी रहती है। कानून समर्थ लोगोंसे आशा रखता है कि वे उसे जानें और मानें, अतएव वह यह नहीं सुनता कि 'हम इस नियमको नहीं जानते थे।' किसी भी तरह प्रमादवश धर्म-कर्मका ज्ञान और अनुष्ठान मनुष्योंसे मिट जाना उनका अधर्म्य अपराध है। धर्म ही एक उनकी विशेषता है। धर्मके बिना तो वे भी पशुओंके ही समान होते हैं—'धर्मेण हीमाः पशुभिः समानाः' यद्यपि विशिष्ट-कर्म भारतवर्षके मनुष्योंमें ही हैं, तथापि सामान्यरूपसे पुण्य-पाप सभी द्वीपोंके मनुष्योंको होता है। पुराणोंकी परिभाषाके अनुसार इस समयकी उपलब्ध समस्त भूमि भारतवर्ष ही है। अन्य अदृश्य द्वीपों, योंकि मनुष्यों, नागों, गन्धर्वों तथा अनेक देवभेदों तथा समर्थ अन्यान्य योनिके लोगोंको भी साधारण पुण्य-पाप होते हैं। नागों, देवों आदिकोंकी संख्याका पारावार नहीं है। फिर भी यद्यपि कीट, पतङ्गादिकोंकी संख्या अधिक है, तथापि संसार अनादि और विचित्र है। ब्रह्माण्ड भी अनन्त है। अतः सभी भोग-योनिके जीवोंको कभी-न-कभी कर्मयोनियोंमें जाना सम्भव है ही। मनुष्य योनिमें न सही तो भी देव, नाग, गन्धर्व तथा सावधान पशु, पक्षी आदि योनिमें कभी किसी भोग-योनिके प्राणीका जन्म नहीं हुआ, यह कौन कह सकता है? जब कि एक मनुष्यशरीरसे एक दिनके किये हुए कर्मोंसे लाखों सुगतक कीटादि जन्म प्राप्त हो सकते हैं, तब मनुष्य-देहके कर्म होनेपर भी अन्य देशोंको मनुष्यदेहकृत कर्मोंका फल कहा जा सकता है। जैसे किसी मयनका मुख्य दरवाजा एक होनेपर भी उसीसे निकलकर

अवान्तर हजारों दरवाजोंपर मनुष्योंकी स्थिति हो सकती है, वैसे ही मनुष्यशरीर-रूप दरवाजाके कम होनेपर भी, उससे निकलकर प्राणी अनेक देहोंमें रह सकते हैं। अपरिगणित जीव मानस कर्मोंके ही बलसे अनेक योनियोंमें आ जाते हैं। साथ ही विचित्र ब्रह्माण्ड और विचित्र लोक ऐसे भी हो सकते हैं, जहाँ सूक्ष्म एवं अपरिगणित ऐसे समर्थ प्राणी हों, जिनके मानस आदि कर्मोंसे अनेक प्रकारकी योनियाँ प्राप्त होती हों।

इसके अतिरिक्त कितने कर्म ऐसे होते हैं, जो जाने, बिना जाने किसी भी तरह हो जानेपर फलजनक होते हैं। जैसे बिना जाने, बिना जाने किसी भी तरह पीनेसे उमका फल होता है। किन्हीं मूषकोंकी शिवमन्दिरमें दीरककी याती ठसका देनेसे, किसी पक्षीकी बाजके भयसे अन्नपूर्णाकी परिक्रमा कर लेनेसे सद्गति हुई है। इसी तरह बहुत-से ऐसे जीव हैं, जिनके शरीर सूक्ष्म तन्मात्राओंके ही बने होते हैं। उनके द्वारा बहुत-से मानस कर्म होते हैं। उनकी संख्या भी अपार है। 'जो नहीं देखा नहीं सुना जो मनहू न समाय'। एक बटखीजके भीतर बटवृक्ष, उसमें अपरिगणित फल, उससे फिर अगणित बीज और उनमें वृक्ष, इस दृष्टिसे जैसे एक बटखीजमें अनन्तकोटि बटवृक्षोंकी सम्भावना हो सकती है, वैसे ही एक परमाणुके पाँचवें अंश स्पर्शतन्मात्रामें घासु, उसके एक देशमें प्राण और उसके एक देशमें मन और मनमें ब्रह्माण्ड होता है। फिर ब्रह्माण्डके अनन्त मनोमें अनन्त ब्रह्माण्ड होते हैं। एक क्षणके म्यममें अपरिगणित जीव दिखायी देने लगते हैं। फिर उनके कर्मों और भोगोंका मिया ईश्वरके और किसको पता लग सकता है। फिर विद्वान् तो फल-बलसे कारण-की कल्पना करते हैं। कार्य देखकर कारणकी कल्पना करनी उचित है। अतः भोगयोनिके जीवोंसे देवनेसे ही उनका कर्मयोनिके जन्म सिद्ध हो जाता है। अतः सर्व ईश्वर प्राणियोंके शुभाशुभ कर्मानुसार ही विश्वको रचना है। भवतन्त्र जब प्रकृति का परमाणुओंसे विश्वकी उत्पत्तिकी कल्पना तो सर्वथा ही बेतुकी बात है। प्राणियोंके शुभाशुभ कर्मोंकी दासनाओंमें वासित प्रकृति भी कर्मानुसार ईश्वराधिष्ठित होकर ही अपने प्रवाहमें निरविरत जीवोंको चैतन्य-साम्राज्य या जट-साम्राज्यकी ओर प्रवहित करती है।



चतुर्थ परिच्छेद माक्सिया द्वन्द्ववाद

‘हायनेटिकल’ (द्वन्द्ववाद) भीड़ (मूनाजी) भाषाका शब्द है। यह ‘रिवाजों’ में निष्पन्न होता है। इसका अर्थ है ‘बचों’ या रिवाद करना। इसी रिवादस्वरूप द्वन्द्ववादके आधारपर प्राचीन कालमें कोई बच। रिवाजोंके तर्ककी अमंगलनिर्दिष्टता कर उगका निराकरण कर गत्यनिश्चयका प्रतिपादन करता था। उस समयके दार्शनिकोंका चेला विभाग था कि रिवाजोंमें परस्पर विरोध प्रदर्शनसे अपना विरोधी मतोंके मंगल स्पष्ट कर देनेसे गत्यकी प्रतिष्ठा होती है। तत्पश्चात् प्रतिष्ठित करनेकी सर्वभेद प्रणाली ही द्वन्द्ववाद या ‘हायनेटिकल’ है। विचार-श्रेयके बाहर प्राकृतिक पटनाओंपर भी इस द्वन्द्ववादी-प्रणालीको लागू किया जाता है। प्रकृतिको बूझने-परखनेकी द्वन्द्ववादी प्रणालीमें ही द्वन्द्ववादका विकास हुआ। इसके अनुसार प्रकृतिके वास्तव्य सतत गतिशील हैं और उनमें निरन्तर परिवर्तन होता रहता है। तदनुसार ही प्रकृतिकी शक्तियोंकी परस्पर क्रियाप्रक्रियाको एवं प्रकृतिके अमंगलियोंके फलस्वरूप प्रकृतिका विकास हुआ। (जे० स्टालिनका द्वन्द्ववादी ऐतिहासिक भौतिकवाद)

यस्तुतः आधुनिक पाश्चात्य दर्शनोंको ‘दर्शन’ कहनेमें ही संकोच होता है; क्योंकि उनकी तत्त्व-दृष्टि सर्वथा झुंझली और अस्पष्ट

ही रहती है। इसका मूढ़ कारण यह है कि उनमें प्रमाणोंका सट मिश्रण नहीं होता। उदाहरण के लिये अज्ञानको ही वे कभी-कभी प्रमाण मान बैठते हैं, जो कि पौरस्त्य-दर्शनमें पदार्थानुमानके पञ्चावयवमें केवल एक अङ्ग है। चर्चा या विवाद स्वयं कोई प्रमाण नहीं, जिसके आधारपर स्वयं कोई प्रमेय सिद्ध हो सके—

‘लक्षणप्रमाणाभ्यां वस्तुमिद्धिः।’

लक्षण और प्रमाणमें वस्तुमिद्धि होती है, केवल चर्चामें नहीं। पौरस्त्यदर्शनमें चर्चा, वाद, जन्म, विनष्टाभेदमें तीन प्रकारकी होती है। तत्त्व-निर्णय, विज्ञानी, परम्परा-निराकर्तासे प्रेरित यादी-प्रतिवादियोंद्वारा परस्पर पक्ष प्रतिपक्षोंका प्रमाणोंद्वारा साधन-साधन करनेको ‘चर्चा या विवाद’ कहा जा सकता है। प्रामाणिक अमंगति और विशेषप्रदर्शन, परम्परा-निराकरण, स्वयं-साधनका एक आशिक साधनमात्र है। अनुमानके अङ्ग, व्याप्तिनिर्णयमें अनुकूल तर्क अपेक्षित होता है। व्यापक प्रदर्शन करके मंगल-निष्कर्ष अनुकूल तर्कमें व्याप्तिज्ञान दृढ़ हो जाता है। कथतः निर्दोष अनुमानमें अनुमेय पदार्थोंकी अनुमिति होती है। उगीके एक अङ्गको ‘वाद’ मानकर उसे विचार क्षेत्रके बाहर लागू करना अमंगल ही है। हाँ, अनुमानोंके आधारपर प्राकृतिक पदार्थोंका गुण-स्वभावादि निर्णय करना शुण ही है, फिर हमें कोई साधन-व्यक्तिका वाद मानना व्यर्थ है।

वेदान्ती अन्यमतोंमें अमंगति दिखलाकर सर्वमतखण्डनावधि निराकर्ताके प्रत्यगात्माकी स्वतः सिद्धि मानते हैं। हमी पक्षको लेकर हेगेलने अखण्ड नित्यबोधकी सिद्धिमें उसे प्रयुक्त किया है—

नेति नेतीति नेतीति क्षेपितं यत् परं पदम्।

निराकर्तुमशक्यत्वात्तदस्मीति सुखी भव ॥

नेति नेति नेति—इन तीन निषेधोंसे स्थूल, सूक्ष्म, कारण—इन त्रिविध दृष्टियोंका निषेध कर देनेपर सर्वनिषेधावधि, निषेधाधिष्ठान, निषेधसाक्षी निराकर्ताका प्रत्यगात्मा ही अवशिष्ट रह जाता है। उसका निषेध अशक्य है, अतः यह स्वतः सिद्ध है। पर इस असंगति प्रदर्शनमात्रसे किसी गुणधर्मकी सिद्धि शक्य नहीं। किसी भी साध्यकी सिद्धिके लिये प्रमाण अपेक्षित है। माक्सवादके अनुसार ‘द्वन्द्वमान’ (Dialectics) में एकके द्वारा तर्ककी उत्पापना होती है, फिर उसका खण्डन होता है, पुनः नये तर्ककी उत्पापना होती है। इस प्रकार एक नीचे दर्जेके सत्यमें ऊँचे दर्जेपर पहुँचते हैं। यह क्रमोन्नति प्रक्रिया है। इसमें स्थिरता नहीं, वेग है। यही प्रक्रिया सारी प्रकृतिमें वर्तमान है। मानव-समाज और प्रकृतिके इतिहासमें ही द्वन्द्वमानके नियम निकाले गये हैं। ये नियम व्यापकरूपसे सब प्रकारकी गतिके नियम हैं। यहाँ भी वादी-प्रतिवादियों, तर्क-प्रतिपक्षोंद्वारा पक्ष

प्रतिपक्ष का सामन-याधन ही इन्द्रमान उदरता है। 'वाद'में भी भारतीय प्रणालीके अनुसार नियम होते हैं। मन्वस्य और सदस्य उसके नियामक होते हैं। निरर्थक तर्कद्वारा सिद्ध पदार्थका तर्कान्तरण गण्यन नहीं हो सकता। तर्कशक्तमें भी पदार्थ-स्वमान नहीं बदलता। यथार्थ-ज्ञान वस्तुतन्त्र होता है, पुरुषतन्त्र नहीं। केवल तर्क अनवस्थित होता है। उसके आधारपर किसी भी वस्तुकी सिद्धि नहीं। सकती। कुशल तार्किक तर्कद्वारा जिन वस्तुको सिद्ध करता है, दूसरे तार्किक उन अन्यथा ही उपगदित कर देते हैं—

यानेनानुमितोऽप्यर्थः

कुशलैरनुमानभिः ।

अभियुक्ततरैरन्यैरन्यथैवोपपाद्यते

॥ (वर्तिकादयः)

प्रालोचन, अविनिगमकृत्य, प्रमाणापगम—इन दोषोंसे अनवस्था दोष दुष्ट होती है।

माकर्मिय इन्द्रात्मक प्रणालीके मुख्य लक्षण निम्नलिखित हैं—

अतिभूतयादके प्रतिकूल इन्द्रयादके अनुसार प्रकृति ऐसे पदार्थोंका आकस्मिक संघटन नहीं, जो परस्पर स्वतन्त्र, विच्छिन्न और असम्बद्ध हैं। इन्द्रयादके अनुसार प्रकृति सम्बद्ध और पूर्ण इकाई है। उसके परार्थ और वाक्यरूप एक दूसरेपर निर्भर तथा एक दूसरेमें सजीवरूपमें सम्बद्ध हैं और परस्पर एक-दूसरेकी रूप-रेखा निश्चित करते हैं। कुछ पदार्थोंका कार्य-कारण-भाव अवश्य मान्य है। पर अनेक संनिहित पदार्थ ऐसे भी हैं, जिनका आपसमें कोई सम्बन्ध नहीं; जैसे पशुके दोनों शृङ्गोंमें आपसमें कोई कार्य-कारण सम्बन्ध नहीं, इसीलिये यह भी कहना ठीक नहीं कि 'इन्द्रात्मक-प्रणालीका यह सिद्धान्त है कि अपने चारों ओरके संघटनसे अलग करके कोई प्राकृतिक घटना अपने-आप-में समझी नहीं जा सकती। कारण यह है कि उसके चारों ओरकी परिस्थितियों और उनके प्रसङ्गमें उनका विचार न करके वह घटना प्रकृतिके किन्हीं भी प्रदेशकी घटना हमारे लिये निरर्थक सिद्ध होती है। पलतः हम प्रकृतिकी कोई भी घटना तभी समझ सकते तथा उसकी व्याख्या कर सकते हैं, जब हम उसके चारों ओरके संघटनके अविभाज्यरूपमें उसपर विचार करें और हम यह सोचकर उसकी व्याख्या करें कि उसकी रूपरेखा उसके चारों ओरके संघटनसे निश्चित हुई है।' इससे भी सभी संनिहित पदार्थों या घटनाओंमें परस्पर कार्य-कारण भाव नहीं होता। कई घटनाएँ और पदार्थ एक साथ उत्पन्न होते हैं, फिर भी उनमें कोई सम्बन्ध नहीं होता। कार्य-कारण निर्णयके लिये अन्वय-व्यतिरेकादि युक्तियाँ अपेक्षित होती हैं। अन्वय-व्यतिरेक दृढ़ होनेपर अव्यवहित पौर्वापर्य होनेपर भी उसे काकतालीय-न्याय कहा जाता है। जैसे काकके बैठते ही ताल-फल गिरनेसे कई अविषेकी काक एवं ताल-पतनका कार्य-कारणभाव मान लेते हैं।

माक्सवादी कहते हैं—‘अतिभूतवादकी तरह इन्द्रवादका यह सिद्धान्त नहीं है कि विराम, गतिहीनता एवं अचल जड़ता और स्थिरताका माप प्रकृति है।’ किन्तु इस मतमें प्रकृतिका लक्षण है—‘अविराम गतिशीलता, परिवर्तन एवं नित्य नव-नवोन्मेष-विकास। इस परिवर्तनक्रममें कुछ तत्वोंका उन्मेष और विकास होता है, तो कुछका ह्रास और निर्माण होता जाना है। इसलिये इन्द्रवाद-प्रणालीके द्वारा प्राकृतिक घटनाओंकी परस्पर निर्भरता और सम्बद्धता ध्यानमें रखकर ही उनपर विचार करना योग्य नहीं। हमें उनकी गति, परिवर्तन, विकास तथा उनके निर्माण और निर्वाण ध्यानमें रखकर उनपर विचार करना चाहिये।’

भारतीय दर्शनोंके अनुसार मत्स्य, रज, तमकी साम्यावस्था प्रकृति है। तीनों ही स्वप्रकाश चेतनसे भिन्न होनेसे जड़ अवश्य हैं; परन्तु वृत्तिरूप ज्ञान सत्यसे होता है, हलचल या क्रिया रजसे होती है और अवष्टम्भ या रुकावट तमसे। अतः तीनों क्रमसे प्रकाश, हलचल एवं अवष्टम्भ स्वभावके माने गये हैं। तीनों गुणोंकी समता भंग होने और विषमता होनेसे सृष्टि होती है। प्रकृति परिणामशील एवं गतिशील है, अतएव नियमित परिणाम एवं विकास उसका होता है। पर उसका किसी इन्द्रवादी सिद्धान्तसे सम्बन्ध नहीं।

इन्द्रात्मक प्रणालीके अनुसार ‘मूलतः यह वस्तु महत्त्वपूर्ण नहीं, जो किन्हीं समय स्थायी मान्य पड़ती है, पर जिसका ह्रास तब भी आरम्भ हो चुका है। महत्त्वपूर्ण वस्तु यह है, जिसका अभ्युदय और विकास हो रहा है, चाहे उस समय यह स्थायी ही प्रतीत होती हो; क्योंकि इन्द्रात्मक प्रणाली उधीको अज्ञेय मानती है, जिसका अभ्युदय और विकास हो रहा है। एंजिनिस्त्रा कहना है कि ‘छोटीमे बड़ी-तक वस्तु—दाढ़मे शूर्पतक, सद्युतमे जीरकोपमे मनुष्यतक सम्पूर्ण प्रकृति मनु गतिमय और परिवर्तनशील है। उसरी स्थिति निर्माण और निरीतके अविराम प्रवाहमें है।’ (एंजिनिस्त्रा प्रकृति-सम्बन्धी इन्द्रवाद)

उपर्युक्त बातें आदिश सत्य हो सकती हैं, पर इनका इन्द्रमानने क्या सम्बन्ध ! इन्द्रमान भी बोर प्रमाण नहीं, जिससे ये सर बाने सिद्ध हों। उपर्युक्त बातोंके सम्बन्धमें विचार करनेसे विदित होगा कि माक्सवादियोंका ‘प्रकृति’ शब्द भी धामक है; क्योंकि ये पृथ्वी, तेज, जल, वायु, भूतस्फुटनसे भिन्न किन्हीं प्रकृतिका अस्तित्व नहीं मानते। टीक इसके विरुद्ध सांख्यमतानुयायी सार, रज, तमकी साम्यावस्थाकी प्रकृति करते हैं। सन्तुल्य विमल कार्यवर्गका निर्माण करनेवाली अर्थात् महादि कार्यवर्गके रूपमें परिणत होनेवाली वस्तु प्रकृति है। प्रकृति मन्द उपादानका दाचक है तथा च विषयके उपादानको प्रकृति करा जा सकता है। कहा जा चुका है कि किन्हीं भी कारणों उन्मेषमें (प्रकाश), हलचल और अवष्टम्भ (रुकावट)—ने तीन चीजें अन्तर्भाव होती हैं। प्रकृति,

क्रिया तथा उचित नियन्त्रण बिना कोई भी कार्य सम्भव नहीं हो सकता । इन्हीं तीनोंकी साम्यावस्था प्रकृति है । भूतोत्पत्ति, अहंत्व या महत्त्वकी उत्पत्ति भी इनपर निर्भर है । प्रकृति उपादान है, इमीलिये हर एक विवृतिमें इनका अनुस्यूत होना उचित ही है । ये गव परस्पर सम्बद्ध होते हैं, यह सांख्यका सिद्धान्त ही है—

‘गुणानां सम्भूयार्थक्रियाकारित्वम् ।’

गुण मिलकर ही क्रिया कर सकते हैं । गुण चल अर्थात् गतिशील होते हैं । ‘चलं च गुणवृत्तम्’ यह भी सांख्य-सिद्धान्त है । सत्त्व, रज, तम—तीनों ही गुणोंमें अज्ञाज्जिमावकी विविधतासे ही विविध संसार बनता है—

‘गुणानां विमर्दवैचित्र्यात् सर्गवैचित्र्यम् ।’

यह सभी पौरस्त्य दार्शनिकोंके निश्चित सिद्धान्त हैं । इनसे मार्क्स या एंजिल्सका कोई भी नया आविष्कार नहीं । उन्होंने जो भी नयी बात कही वही असंगत तथा अप्रामाणिक है । जैसे ‘प्रकृतिके पदार्थ और बाह्यरूप एक दूसरेपर निर्भर हैं; एक दूसरेसे सजीवरूपसे सम्बद्ध हैं’, इत्यादि अंश अतिशयोक्तिपूर्ण हैं । यदि सभी सम्बद्ध हों तो सम्बन्धके मावाभावका कोई मूल्य ही नहीं रह जाता । फिर किसका क्या सम्बन्ध है, इस गवेष्णाका भी कोई अर्थ नहीं रह जाता । फिर तो खपुष्प, वन्यापुष्प, द्वाशशृङ्गको भी सम्बद्ध ही कहना पड़ेगा । इसी तरह ‘एक दूसरेकी रूप-रेखा निश्चित करते हैं’, यह भी असंगत है । जड़भूत घटादिके समान स्वयं अपनेको ही नहीं जानते, फिर वे दूसरेकी रूप-रेखा क्या निश्चित करेंगे ! निश्चय आदि चेतनका धर्म है—‘ईक्षतेनांशम् ।’ (१।१।५) इस ब्रह्मसूत्रमें, जड़ प्रकृतिमें ईक्षणधर्म अनुपपन्न होनेसे ईक्षणपूर्वक सृष्टिका निरोध किया है । जल, वायु, तेजकी प्रवृत्ति विचारपूर्वक नहीं होती । जैसे अचेतन रथादिकी प्रवृत्ति चेतन सारथि-अश्वादिद्वारा अधिष्ठित होनेसे ही होती है, उसी तरह अचेतन वायु आदि भी स्वाधिष्ठाता चेतन देवतासे अधिष्ठित होनेसे प्रवृत्त होते हैं । किसी कार्यमें अवश्य ही अनेकों पार्श्ववर्ती कारण हुआ करते हैं । परंतु सभी पार्श्ववर्ती कारण हों, तब तो कार्य-कारणभावकी विगोपता ही नष्ट हो जायगी । अणु-परिमाण, पारिमाण्डल्य आदि किसीके प्रति भी कारण नहीं होते । किसी चोरी या हिंसाके अनेक पार्श्ववर्ती कारण होते हैं, तब केवल हिंसक या चोरको ही क्यों दण्ड दिया जाता है ? यह भी विचारणीय है । वस्तुतः शब्दादम्बरके अतिरिक्त उर्बुक् माक्सोंय बादोंमें कोई तत्त्व नहीं । नवनवोन्मेय और विकासपर भी विचार आवश्यक है । उन्मेय या विकास विद्यमान वस्तुका ही होता है । कारण-सामग्री, आवरण,

प्रतिबन्धक आदि हटाकर कार्यको व्यक्त कर देती है। जैसे तिलमें तेल, दुग्धमें नयनीत, तन्तुमें पट आदि। बाइसे तेल, आकाशमें तन्तु या पटका साक्षात् विनाम कभी भी सम्भव नहीं। इसीलिये परावर द्रव्योंके यहाँ केवल विकास ही नहीं। किसी भी कार्यमें जायते, अस्ति, वर्धते, विरिणमते, अपक्षीयते, विनश्यति—अर्थात् उत्पत्ति, अस्तित्व, वर्धन, विक्रिया, अपक्षय तथा विनाश—ये छः विकार देखे जाते हैं। स्पष्ट ही है कि कोई मनुष्य, पशु या वनस्पति उत्पन्न होता है, अस्तित्वको प्राप्त होकर वृद्धि, अवक्षय तथा विनाशको प्राप्त होता है। वर्यामें उत्पन्न होनेवाले तृण, ग्रीष्मत्क विनष्ट हो जाते हैं। बहुत-से जीव प्रतिवर्ष तत्तद्दतुओंमें व्यक्त होते हैं। वसन्तके पतझड़, आमोंके बीर, कोकिलकूजन, ग्रीष्मकी उष्मा, बर्रा, शरद्, हेमन्त, शिशिर—की अपनी-अपनी विशेषताएँ प्रतिवर्ष व्यक्त होती ही हैं। वेद और गीता इसी तरह सृष्टिका पुनः-पुनः प्रादुर्भाव मानते हैं।—‘सूर्याचन्द्रमसौ भ्राता यथापूर्वमक-
व्यवरः।’ पूर्वसृष्टिके समान ही विधाता उत्तरोत्तर सृष्टिमें सूर्य-चन्द्र आदिका विधान करते हैं। ‘भूतप्रायः स एवायं भूत्वा भूत्वा प्रलीयते’ (गीता ८। १९) यह भूतप्राय पुनः-पुनः उत्पन्न होकर प्रलीन होता है।

इसी तरह निर्माण और निर्वाणकी बात भी कोई नयी नहीं। एक ओर मनुष्य उत्पन्न और विकसित होता है, परंतु एक ओर यदि निर्माण-निर्वाण-परम्परामें अनुस्यूत एक आत्मा मानकर जन्म, कर्मका सुसंबद्ध कार्य-कारण भाव माना जाय, तो वह अनियन्त्रित, अप्रामाणिक, असम्बद्ध, निर्माण-निर्वाणकी अपेक्षा कहीं श्रेष्ठ है। जन्म-कर्मकी परम्परामें अनुस्यूत एक नित्य वस्तु बिना माने ‘अकृताम्यागम कृताम्रणाद्य’ दोष अनिपार्यरूपसे उत्पन्न होता है। जब लोकमें कारण-वैलक्षण्य बिना कार्य-वैलक्षण्य नहीं हो सकता, तब हेतुही विलक्षणता बिना जन्मों एवं तन्मयन्धी सुख-दुःखकी विलक्षणता कैसे हो सकेगी? इसी तरह जब लौकिक कर्मोंका कुछ परिमाण होता है, तब अदृष्टकर्म कुकर्म बिना फल दिये कैसे नष्ट हो सकेंगे? अतः कोई नित्य आत्मा है, जो कि पूर्व-पूर्वके शुभाशुभ कर्मोंके अनुसार उत्तरोत्तर जन्म ग्रहण करता है। ‘अभ्युदयोन्मुख एषु वस्तु भी महत्त्वपूर्ण होती है, पतनोन्मुख मरान् वस्तु भी नगण्य होती है’, यह भी कोई नयी बात नहीं। प्रतिवर्ष चन्द्र और पूर्ण चन्द्र इनके उदाहरण हैं, पर इनमें मात्रा में किसी निश्चिन्ता पतन, किसी व्यक्त या समूहका उदयान या पतन ऐकान्तिकरूपमें नहीं कहा जा सकता। फल भेदमें एक ही वस्तुके उदयान और पतनकी स्थिति आती है। सूर्यका ही उदय अस्त तथा पुनः उदय होता है। चन्द्रका हाल होता है और पुनः उदयका विकास भी। किसी व्यक्तिवा भी जीवनमें कई बार उदयान और कई बार पतन होता है। जो पतन है स्थिति होती है, वही समर्थमें होती रहती है। फलभेद हो सकता है।

अनिर्वाणकी तरह द्वादशका यह निश्चिन्ता नहीं है कि विनिर्वाण होनेका

अर्थ सीधे-सीधे बढ़ना है। जब कि परिमाणमें परिवर्तन होनेसे गुणोंमें परिवर्तन नहीं होता, इन्द्रवादके अनुसार विकास-क्रममें हम अदृश्य और अकिञ्चन परिमाण सम्बन्धी परिवर्तनोंसे स्पष्ट और मौलिक गुणसम्बन्धी परिवर्तनों तक पहुँच जाते हैं। इस परिवर्तन-क्रममें गुणसम्बन्धी परिवर्तन धीरे-धीरे न होकर इष्टात् एक मंजिलसे दूसरे मंजिल तक छल्लोंग मारकर शीघ्रतासे होते हैं। ये परिवर्तन अचानक नहीं होते। वे धीरे-धीरे होनेवाले प्रायः अदृश्य परिमाणसम्बन्धी संपन्नते स्वाभाविक परिमाण हैं। इसीलिये इन्द्रात्मक प्रणालीके अनुसार विकास-क्रम यह अर्थ नहीं कि पहले जो हो चुका, अब वही सीधे-सीधे दुहराया जा रहा है और न कोल्हूके बैलकी तरह एक ही जगह चक्कर खानेका नाम ही विकास है। गिरलरी गति ऊर्ध्वोन्मुख होती है। पहलेकी गुणात्मक स्थितिसे दूसरी गुणात्मक स्थिति तक संक्रमणका नाम विकास है। विकास साधारणमें संश्लिष्ट और निम्नसे ऊर्ध्व की ओर होता है। एंजिल्सका कहना है कि 'इन्द्रवादकी कमौटी है प्रकृति और अणु निकट विज्ञान। प्रकृतिविज्ञानके विषयमें यह स्वीकार करना पड़ता है कि उसने इन कमौटियों के लिये अत्यन्त मूल्यवान् सामग्री दी है, जो प्रतिदिन बढ़ती जा रही है। इस प्रकार अन्ततोगत्वा प्राकृतिक क्रम इन्द्रात्मक ही मिट्ट होता है न कि अतिभूतकारी। यह क्रम किसी चिर अपरिवर्तनशील वृत्तमें चक्कर काटनेकी गति नहीं। यह कि वन विक इतिहासके निर्माणकी गति है। यहाँपर सबसे पहले डार्विनका उल्लेख करना चाहिये, जिसने प्रकृतिकी अतिभौतिक कहनायर दुःमह प्रहार किया था और निम्न किया था कि आजका चराचर वनस्पति जीव और मनुष्य भी, उस विकास-क्रमके परिणाम है, जो करोड़ों वर्षसे लगातार होता चला आ रहा है।'

उपर्युक्त बातोंमें भी निर्माण-निर्वाण, उत्पत्ति-विनाशके निम्न पदार्थ नहीं। कार्य-मानका उत्पत्ति-विनाश अनिवार्य होता है। पर इन भूत-प्रकृतिमें अणु, निम्न बूटस्य वस्तु नहीं है, यह मिट्ट नहीं होता। बहुत-सी बातें अतिभूतकारीके नामसे धेनुकी टिप्पणी गयी हैं। कम-से-कम भारतीय अण्वात्मवादकी दृष्टिमें मान्य। एंजिल्सकी दुष्कृत्यनाएँ गर्वया उद्धृतावाच्य हैं। भारतीय अण्वात्मकारी हर एक विकासमें क्रमिक एवं धीरे-धीरे विकसित होनेका मिथ्यात्व नहीं मानते। अण्वात्मवादमें मर्यादित-प्रकारका विकास अनिश्चिततामें मान्य ही है। इसीसे एक मंजिलसे दूसरे मंजिल तक छल्लोंग मारनेकी बात कही जा सकती है। उस विकासमें भी अचानक ही है। मानव-जाति के बढ़ जानेमें अचानक मानव वन जना, तथा मानव पद प्रवेश कर वन जना भी इसी क्रमिक विकास है। माक्सवादियोंके मध्यमें इसी मर्यादित एक मंजिलमें दूसरी मंजिल तक छल्लोंग मारना है। अण्वात्मकारी अण्वात्मवाद अण्वात्मवाद ही ऐसी बात कहते हैं। वे भी अण्वात्मवादियोंके समान न हैं, पर वे अण्वात्मवादियोंके सम्बन्धमें अण्वात्मवादियोंके समान ही हैं, उन्हें समझनी ही है।

दुग्धका दधि परिणाम है, जलका बर्फ परिणाम है। इसी प्रकार विरोधी-कारणोंसे कारणमें जलका विलय या शोषण होता है। इसी तरह 'कोल्हूके बेलके समान चक्ररखानेका नाम विकास नहीं', यह भी अवगत है। कौन नहीं जानता कि पुनः पुनः दिन-रात, गूँथोदयाम्, चन्द्रमाका हाम विकास तथा ग्रीष्म वसन्तके आगमनमें पुरानी बातें ही दुहरायी जाती हैं। सदासे ही वैचित्र्य-सादृश्यका ही लक्षण है। जो समझते हैं कि विकासकी गति सदा ऊर्ध्वोन्मुख ही होती है, उनकी दृष्टिमें ऊर्ध्वकी सीमा कोई है या निःसीम ? यदि नि सीम तो इसमें प्रमाण क्या ? पुनश्च जब विवक्षित यन्त्रका भी निर्माण या विनाश भी मानते ही हैं, तो इस तरह हाम विकासका चक्र ही परिलभित होता है। उदयनाचार्यने 'न्यायकुसुमाञ्जलि' की—

'जन्ममरणाविद्यादेः शक्तेः स्वाप्पायकर्मणोः। दासदर्शनतो दासः सम्प्रदायस्य ग्रीयताम् '

(१ । १) कारिकामें दिखलाया है कि स्वामाविक रूपसे हाम हो रहा है। पूर्वजोंकी बुद्धिशक्तिकी तुलनामें आजकी बुद्धिशक्तिका अत्यन्त ह्रास हो गया है। पहलेके मनुष्य शरीर तथा आजके मनुष्य-शरीरमें पर्याप्त अन्तर हो गया है। अभी अनेक स्थलोंमें ऐसे माने और तलवारें मिली हैं, जिसे आजके लोग उठा भी नहीं सकते। चारित्रिक स्तर तो इतने नीचे गिर गये हैं कि उनकी पूर्वजोंके सामने कोई तुलना ही नहीं।

सृष्टिकर्ममें देखते हैं कि कारण-कार्यकी अपेक्षा व्यापक, स्पष्ट तथा उघ बोटिका होता है। कार्य ध्वान्य, अस्पष्ट तथा निम्न बोटिका होता है। हाँ, कार्यमें गुण एवं विरोध आदि बढ़ जाते हैं। पट-पट आदिमें जघनयन, अङ्गप्रारणनादि कार्य मथते हैं; परन्तु मृत्तिका, तन्तु आदिमें उक्त कार्य नहीं मथते। फिर भी पटादिकी अपेक्षा मृत्तिका, तेज, जल, वायु आदि कारणोंमें व्यापकता आदि अधिक स्पष्ट हैं। मृत्तिकामें शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध—ये पाँच गुण हैं। जगमें गन्धको छोड़ चार, तेजमें शब्दादि तीन, वायुमें दो और आकाशमें केवल एक शब्द ही गुण होता है। व्यापकता, स्पष्टता आकाशमें सर्वाधिक है। इसीलिये परम कारण सर्वविशेष स्पष्ट, व्यापक तथा उघबोटिका मान्य है। दिवादिवादिसेका यह बचन कि 'पूर्वजोंमें क्रिया, शान्तानिर्वा पुरी विकसित न हुई', सर्वथा भ्रममात्र है। तथ्य तो यह है कि पूर्वजोंमें ही अधिक ज्ञान क्रियाशक्ति उत्तरांतरके लोगोंको प्राप्त होती है, पुष्पकोलेखन, लिपि-लेखन-स्थापन सभी शार्थक होते। यदि उत्तरांतर लोगोंमें ज्ञान क्रियाशक्तिका विकास अधिक मानते हैं तो वे किनके लिये पुष्पकोलेखनादि करते हैं ? अगर पूर्वज अज्ञान हो चुके। उत्तरांतर अनेकाली संतन पूर्वजोंकी अपेक्षा बुद्धिमान होती ही। उनके लिये शान्तिरसार्थ ही है। खुद ही तो तो भी ज्ञान, विद्वत्पदिको पुनर्दिष्टोंकी प्राप्त होना चाहिये। पुष्पादिबोँबी अप्यन्तक बनना चाहिये। पर नहीं, अप्यन्तकदकी लिये रंक्षर पूर्ण सर्वक है। उसकी संगति ब्रह्म, ब्रह्मचरि सदैवशेष अप्यन्त है। भिन्न लोगोंमें कुछ विरोधना स्पष्ट हुई, उनमें रंक्षरके अनुसरण ही। अप्यन्तकी

अनभिज्ञता केवल विकासवादियोंको ही सम्मत है, पर विकासवादियोंकी अनभिज्ञता उभयसम्मत है; क्योंकि वे स्वयं ही अपने पुत्रादिकोंकी अपेक्षा अपनेको उसी न्याये अनभिज्ञ मानते हैं।

‘परिमाणसम्बन्धी विकाससे गुणसम्बन्धी विकासतकका नाम द्वन्द्वात्मक विकास है।’ इसकी व्याख्या करते हुए एंजिल्सने लिखा है कि ‘भौतिक विज्ञानमें प्रत्येक परिवर्तनका अर्थ है—परिमाणका गुणमें संक्रमण। जो किसी भी वस्तुमें निहित अथवा प्रविष्ट गतिके परिमाणमें परिवर्तन होता है, वह भी क्रमसे ही होता है। उदाहरणके लिये पानीके ताप-मानका प्रभाव पहले उसके द्रवगुणपर नहीं पड़ता। परंतु उस द्रवगुणका परिमाण ज्यों-ज्यों चढ़ता या गिरता है, त्यों-त्यों वह क्षण निकट आता-जाता है, जब पानी या तो बर्फ होगा या भाफ बनेगा। जलकी द्रवस्थिति ज्यों-की-त्यों नहीं बनी रहती। प्लेटिनमके तारको भी दहकानेके लिये एक अत्यंततम विद्युत्प्रवाह आवश्यक होता है। प्रत्येक धातुका एक निश्चित तापमान होता है, जब यह पिघलने लगती है। आवश्यक तापमान पानेके हमारे पास जो साधन हैं, उनका प्रयोग करके द्रवरदार्यके शीतोष्ण दिन निश्चित कर दिये गये हैं, जब कि यथेष्ट शीतोष्ण प्रभावसे वह पदार्थ जमने या लौकने लगता है। अन्तमें प्रत्येक गैसके लिये यह चरम बिन्दु निश्चित है, जब यथावश्यक दबाव और शीतसे वह द्रव पदार्थके रूपमें परिवर्तित किया जा सकता है। भौतिक विज्ञानमें जिन्हें हम स्थिर बिन्दु कहते हैं, जहाँसे पदार्थकी स्थिति बदलकर दूसरी हो जाती है; वे अधिकतर और कुछ नहीं, क्रान्ति बिन्दुओंके ही नाम हैं, जहाँ गतिके परिमाण-सम्बन्धी हास किंवा वृद्धिसे उस पदार्थकी स्थितिमें एक गुणात्मक परिवर्तन हो जाता है। फलतः इन क्रान्ति-बिन्दुओंपर परिमाणमें गुणरूपान्तर हो जाता है।

एंजिल्सका प्रकृतिसम्बन्धी द्वन्द्ववाद

इसी प्रकार एंजिल्सने रसायनशास्त्रके विषयमें लिखा है कि ‘पदार्थोंकी अणु बद्ध रचनामें परिवर्तन होनेसे गुणात्मक परिवर्तन सम्भव होते हैं। इन गुणात्मक परिवर्तनोंके विज्ञानको हम ‘रसायनशास्त्र’ कह सकते हैं। हेगलको यह मादूम हो चुका था। उदाहरणके लिये आक्सिजनके अणुमें दो परमाणु होते हैं। इन दोके बदले यदि तीन परमाणु कर दिये जायें, तो ओजोन बन जाता है, जो गन्ध और प्रतिक्रियामें साधारण आक्सिजनसे नितान्त भिन्न होता है। जब आक्सिजन विभिन्न अनुपातोंमें नाइट्रोजन या गन्धकसे मिलाया जाता है, तब तो उसका कहना ही क्या ? हर अनुपातसे ऐसा पदार्थ बनता है, जो गुणात्मक दृष्टिमें दूसरे पदार्थसे भिन्न होता है।’

उपर्युक्त दोनों ही प्रसङ्गोंसे यह सिद्ध होता है कि निर्दिष्ट कारणोंसे वस्तुओंकी अस्वाभावोंमें परिवर्तन ही सिद्ध होता है। वेदान्त-विद्वान्तके अनुसार तेजमें ही जल उत्पन्न होता है, शीतके योगसे यह बर्फ बन जाता है। तेजमें जलरा शुष्क हो जाना छोकसिद्ध है, परंतु फिर भी इन परिणामोंकी निश्चित

सीमा है, अतएव अचेतन चेतन नहीं बन सकता। इस तरह असत्य मृत्यु, अनित्य नित्य नहीं बन सकते।

रसायनशास्त्र कहता है कि 'द्रव्यवादका सिद्धान्त है कि प्रकृतिके सभी बाह्य रूपों और पदार्थोंमें आन्तरिक असङ्गतिपूर्ण सहजरूपसे विद्यमान हैं। इन पदार्थों और रूपोंके भाव-पक्ष और अभाव-पक्ष दोनों हैं। उनका अतीत है तो अनागत भी है। एक अंश मरणशील है तो दूसरा विकासोन्मुख। इन दो विरोधी अंशोंका संपर्क ही विकासक्रमकी आन्तरिक प्रक्रिया है। परिमाण-भेदके गुण-भेदमें परिवर्तित होनेकी यही आन्तरिक प्रक्रिया है। इसलिये द्रव्यवादीक प्रणालीके अनुसार निम्नमें ऊर्ध्वकी ओर विकास इस क्रममें नहीं होता कि प्रकृतिके स्तर एकके बाद एक सहज गतिमें खुलते जायें। इसके प्रतिकूल विकासक्रममें पदार्थों और प्रकृतिके साधरूपोंमें सहजरूपसे विद्यमान असंगतियाँ ही खुलती जाती हैं। इन असंगतियोंके आधारपर जो विरोधी प्रवृत्तियाँ क्रियाशील हैं, उनका संपर्क ही खुलता जाता है।' लेनिनके शब्दोंमें 'वास्तवमें पदार्थोंके सारतत्त्वोंमें ही अन्तर्निहित अमंगलियोंके अध्ययनका ही नाम द्रव्यवाद है।' (लेनिनदर्शन-सम्बन्धी नोटबुक, रूसी संस्करण, पृ० २६७)। लेनिनने यह भी कहा था कि 'विरोधी तत्त्वोंका संपर्क ही विकास है।' (मैक्सिम लेनिन प्रत्यावली, रूसी संस्करण, खण्ड १३, पृष्ठ ३०१)

उपर्युक्त बातोंपर विचार करनेसे विदित होगा कि अंश-भेदसे निर्वाण-निर्माणकी परम्परा चलती है। परंतु अंशभेदसे जब दोनों बातें चलती हैं, तब उनमें संपर्क क्या? एक व्यक्ति मरता, दूसरा पैदा होता है, इसमें संपर्ककी कोई बात नहीं। क्रमेण जनसंख्या, पदवादि एक ओर उत्पन्न हो रहे हैं तो दूसरी ओर नष्ट हो रहे हैं। हाँ, यदि उसी क्षण उसी अंशमें उसी रूपसे भाव, अभाव, निर्वाण, निर्माण आदि हों, सभी विरोध और संपर्क हो सकता है। पर यह असम्भव है ही, क्योंकि यदि भाव, अभाव, निर्वाण, निर्माण समान देश, समान कालमें रह जायें तो मरणात्पश्चात् विरोध ही मिट जायगा। फिर संपर्क भी क्या रहेगा? यदि रात्रि और दिन समकालमें हों तभी संपर्क सम्भव है। दो विरोधी मल्लोका ही संपर्क हो सकता है, अतीत-अनागत मल्लोंका संपर्क क्या होगा? साथ ही यदि सहभाव सम्भव हो जाय तो भी विरोध असम्भव है; क्योंकि स्वानुचित देशकाल-स्थायित्व ही विरोधका कारण होता है। धरणी, अनिल, जलके संपर्कमें, बीजके विषमसे अङ्कुरकी उत्पत्ति होती है। कुछ लोग इसी आधारपर असत्कारण-वाद सिद्ध करनेका प्रयत्न करते हैं, परंतु अभावसे भावकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। यदि ऐसा हो तो कार्यमें कारणका अनुबोध रहनेसे हर कार्यमें कारणका अनुबोध रहना चाहिये, किंतु उल्लंघन इसके विपरीत रहती है। कार्यमात्रमें मरणात्पश्चात् ही अनुबोध दिग्राही देता है। अतः सत्कारणवाद ही ठीक है। बीजके अंश ही अङ्कुरादिमें अनुस्यूत रहते हैं। सर्वथापि व्यवहारमें कार्योंका अनागत-तत्त्व

सामग्रियों ही कार्य-विकासमूल समझी जा सकती हैं, असंगतियों विरोध संघर्ष नहीं। कार्यके प्रतिबन्धकादि दोषका निवारण अवश्य अनेकान् ऐतत् पुरातन या निर्वाण स्वयं विनाशोन्मुख है। अतः उसकी प्रतिबन्धन अभिद्ध है।

स्टालिनका कहना है कि समाजके जीवन और इतिहासके अध्ययन करने लिये सामाजिक क्षेत्रके द्वन्द्वात्मक प्रणालीका प्रचार कितना महत्पूर्ण है और समाजके इतिहास तथा सर्वहारावर्गकी पार्टीकी प्रत्यक्ष कार्यवाहीर उन निष्कर्षों लागू करना क्या महत्त्व रखता है, यह सहज ही अनुमान किया जा सकता है। यदि संसारमें कोई भी वस्तु विच्छिन्न और एकाकी नहीं है, यदि सब वस्तुएँ सम्बद्ध और परस्पर निर्भर हैं, तो निश्चय है कि इतिहासकी किसी भी समाज-व्यवस्था या सामाजिक आन्दोलनका मूल्यांकन हम किसी भी गलतान गलत अवस्था पूर्वकल्पित सिद्धान्तमें नहीं कर सकते। इस प्रकारके मूल्यांकन इतिहासोंमें नितान्त अभाव नहीं है। यह मूल्यांकन परिस्थितियोंपर विचार काटे हो कर सकते हैं, जिन्होंने उस समाज व्यवस्थाके सामाजिक आन्दोलनको जगद्विष होना, विशेषमें वे सम्बद्ध हैं। वर्तमान परिस्थितियोंमें दागदगानिरमल, भ्रष्टाचार और मूर्खतापूर्ण होगी। पर जब पंचायती-व्यवस्था छिन्न भिन्न हो रही थी, तब इस प्रकारका होना समझमें आ सकता था। तबकी परिस्थितिमें यह एक सामाजिक व्यवस्था थी; क्योंकि प्राचीन समाजकी पंचायती व्यवस्थाको देगते हुए, वह उसी व्यवस्था थी। अब जारवादी और पूँजीवादी व्यवस्था विद्यमान थी, तब उदात्त के लिये १९०५ के क्रममें एक पूँजीवादी जनवादी प्रजासत्तवकी माँग अष्टी गलत में समझमें आ सकती थी। यह उचित और क्रान्तिवादी माँग थी, क्योंकि तब समाज इसकी मानिका अर्प होना प्रगति की राहपर एक कदम आगे बढ़ना। तब अब मोरिषवर्गकी परिस्थितियोंमें पूँजीवादी जनवादी प्रजासत्तवकी माँग एक अर्प होना और क्रान्तिवादी माँग होगी; क्योंकि मोरिषवर्ग प्रजासत्तवकी मुक्ततामें पूर्णतः प्रजासत्तव निष्ठ है। यह तो निश्चयी सचिबकी ओर लौटना होगा। देवधर परिस्थितियोंके अनुसार ही प्रगति और प्रतिक्रियाका निर्णय लें सकते हैं, पर साथ ही सामाजिक घटनाओंके प्रति हम ऐतिहासिक दृष्टिकोणके बिना ऐतिहासिक विचार का अध्ययन और विकास असम्भव है। इतिहास विज्ञान महत्त्वपूर्ण है परन्तु इसकी मूल्य और सुदृढता प्रगतिवादी महत्त्व न बने, पर हम दृष्टिकोणों में सम्भव है।

जाने-बुझनेकी समस्याओंमें लाने यह भी बात यह है कि १९१९ ई.पू. के आन्दोलन इन्टरवर्गकी कल्पना लड़ी की जाये है, यह इन्टरवर्ग का विचार निश्चयता सम्भव का सम्भव नहीं हो सकता। इतिहास, ऐतिहासिक विचारों

गन्द पुरानी घटनाओं के लिये प्रयुक्त होते हैं। 'इतिहास'—ऐसा था, ऐसी प्रसिद्धि ही इतिहास कहलाता है। वह प्रामाणिक, अप्रामाणिक दोनों ही प्रकार का होता है। इतिहास यदि प्रत्यक्षानुमानमूलक हो या दृष्टमूलक हो तो प्रमाणों के निर्दुष्ट होनेसे ही निर्दुष्ट हो सकता है। प्रमाण दुष्ट है तो इतिहास भी दुष्ट ही होता है। प्रायः आजकल के इतिहास दुरभिमान एवं भ्रान्तिपूर्ण होते हैं। इस सम्बन्धमें अनेक पाश्चात्य विद्वानों की सम्प्रतियों 'भारतमें अंग्रेजी राज्य' पुस्तकमें उद्धृत हैं। किसी भिन्न या खण्डहर आदिके आधारपर ऐतिहासिक कल्पनाओं का महल खड़ा कर दिया जाता है। चतुर लोग अपने विभिन्न उद्देश्यों की पूर्ति के लिये मनगढ़न्त इतिहास का निर्माण कर देते हैं। आँखों देखी घटनाओं के सम्बन्धमें विभिन्न सवादशताओं की विभिन्न रायें होती हैं। तार, टेलीग्राफ, रेडियो, अल्लुधारी-तक पहुँचने पहुँचते उनके अनेक रूप बन जाते हैं। फिर इनके आधारपर किसी अन्य घटना का निर्णय कैसे किया जा सकता है? श्रुतम्भरा-प्रज्ञायुक्त श्रुतियों के इतिहास अवश्य प्रामाणिक कहे जा सकते हैं। वे समाधिके द्वारा सनिष्ठ, विप्रकृत, स्थूल, सूक्ष्म वस्तुओं का साक्षात्कार कर सकते हैं। परन्तु उनकी दृष्टिसे पुरानी घटनाओं का दुहराना मात्र, 'इतिहास' गढ़े मुद्दों को उल्टाढ़ने के अतिरिक्त और कुछ नहीं। सत्य, ऐतिहासिक घटनाओंमें भी समीचीन, असमीचीन, सत्य, असत्य, उचित, अनुचित कई तरह की घटनाएँ होती हैं। इसीलिये व्यवहारमें इतिहास प्रमाण नहीं होता, अपितु विधान प्रमाण होता है। इसीलिये रामायण, भारतसे यह निष्कर्ष निकाला जाता है कि रामादिवत् आचरण करना चाहिये, न कि रावणादिवत्। यही इतिहास का प्रयोजन है। जिन घटनाओंमें राष्ट्र या विश्वको धार्मिक, आर्थिक, चारित्रिक उन्नतिमें सहायता मिलती हो, उन्हीं घटनाओं का इतिहासमें उल्लेख होना उचित है। आज भी विशिष्ट पुरुषों का ही इतिहासमें उल्लेख होता है। मार्क्स, लेनिन-जैसा अन्य कम्युनिस्टों का इतिहासमें महत्त्व नहीं। म्युनिसिपैलिटी के दफ्तरमें मनुष्य के जन्म-मरण का उल्लेख होता है। कीट-पतंगों का नहीं; क्योंकि उनका महत्त्व नहीं है। सारांश यह है कि इतिहासमात्रसे कोई सिद्धान्त नहीं निकाला जा सकता; क्योंकि इतिहास की घटनाएँ उचित-अनुचित—दोनों ही दंगली हो सकती हैं। विधानमें औचित्य निर्णय के अनन्तर ही कोई ऐतिहासिक घटना स्थान पा सकती है। यदि स्योदय-म्यांसा, चन्द्रमा का हास विकास, समुद्र के प्वाल-भाटादिके नियम सनातन हैं तो कोई सनातन न्याय या सिद्धान्त भी हो ही सकता है, पर व्यक्तिविशेष या परिस्थितिविशेषने कुछ क्रियाओंमें अन्तर पड़ सकता है। सनातन न्याय एवं सिद्धान्तोंपर इनका कुछ भी असर नहीं पड़ सकता। उष्णता अग्निका स्वभाव है, वह व्यक्ति या परिस्थितिविशेषने बदल नहीं सकता।

दासप्रथाको कितना भी निरर्थक अस्वाभाविक या मूर्खतापूर्ण क्यों न कहा जाय; परंतु किसी-न-किसी रूपमें उसका अस्तित्व सर्वत्र है और रहेगा। हाँ, नामें भेद हो सकता है। कौन नहीं जानता कि 'सोवियतसंघ'में सरकारसे मतभेद रखने वाले लोगोंके साथ दासोंकी अपेक्षा भी बुरा वर्ताव किया जाता है! विरद व्यक्तियोंको शासनारूढ व्यक्तियों या संघोंके नियन्त्रणमें दासोंसे भी निकृष्ट बनकर जीवन बिताना पड़ता है। शासन, न्याय, शिक्षा, सेना आदि सभी विभागोंमें उच्च कर्मचारियों और निम्न कर्मचारियोंमें अङ्गाङ्गिभाव या शोष-शोषिभाव अनिवार्य रहता है। 'एक व्यक्ति दूसरेका हुक्म माननेके लिये बाध्य हो, न माननेपर दंडित हो', यही दास-प्रथाका नमूना है। इसका कब अभाव हो सकता है। धर्म नियन्त्रित राज्यमें ही शासन एवं शांति आदिका अभाव कहा जा सकता है। यहाँ भी धर्ममूलक नियम्य-नियामकभाव, गुरु-शिष्य, अग्रज-अनुज, पिता-पुत्र, पति-पत्नीके नियम्य-नियामकभाव रहता ही है। सोवियत प्रजातन्त्रकी तुलनामें पूँजीवादी जनवादी प्रजातन्त्रको निकृष्ट कहना भी स्वगोष्ठीनिष्ठ सिद्धान्त है। इस सम्बन्धमें उत्तरोत्तर ऐतिहासिक प्रगतिकी बात करना निराधार है। आजके प्रजातन्त्र, गणतन्त्र सभ्यकी अपेक्षा दो हजार वर्ष पहलेके अशोकके साम्राज्यकी सुख-समृद्धि कहीं अधिक महत्वपूर्ण थी। उसमें सभी अपनेको सुखी और समृद्ध अनुभव करते थे। पाँच हजार वर्ष पहले युधिष्ठिरके शासनमें तो धर्मराज्य था ही। लाखों वर्ष पहले होनेवाले समराज्यका मुकाबला करनेवाला कोई भी शासन न कभी हुआ और न भविष्यमें ही होनेकी आशा है। आजके पण्डितमन्य बड़े गर्वसे कहते हैं कि 'यह बीसवीं शताब्दी है, पुराना जमाना छुद गया। दुनिया बहुत आगे बढ़ गयी। पुरानी धर्म-कर्मकी सड़ी-गली बातें अब नहीं चल सकती। उनका समय बीत गया,' परंतु वे यह नहीं देखते कि यदि धर्म और सभ्यताका समय बीत गया तो सुख, शान्ति एवं समृद्धिका भी समय बीत गया। यदि सुख-शान्तिके बीते दिनोंको लौटाना है तो धर्म, सभ्यता एवं सुख्यवस्थाओंके दिनोंको भी लौटाना ही पड़ेगा।

कुछ लोग अपने दृष्टिकोणके अनुसार तोड़-मरोड़कर इतिहासका भी दृष्टिकोण बना लें, परंतु इतने मात्रसे ऐतिहासिक घटनाओंका सर्वमिदग्ध मिटाया नहीं जा सकता। हास-विकासका चक्र ही संसार है। विकारी पुरानी चीजें छूटकर नवीनका अभ्युदय होता है सही; परंतु आत्मा-काल आदि कुछ पुरातन ऐसी भी तो वस्तुएँ होती हैं, जो नित्य हैं, जिनका कभी क्षय नहीं होता। इसी तरह व्यक्तियोंके अनित्य होनेपर भी प्रवाह नित्य होता है। जैसे गङ्गादि प्रवाहकी अपेक्षा दीप-शिलादि प्रवाह अधिक स्थिर है। सत्त्व, रज, तमके अनुसार संसारका प्रवाह अनुकूल-प्रतिकूल चलता है। कभी काम-क्रोधका तो कभी शम-दमका प्रवाह चलता है। अविवेकी कामादि प्रवाहमें बहते हैं। विवेकी उन्हें रोककर शान्तपर्वत

प्रवाह चलाता है । महापुरुष कभी प्रवाहमें नहीं बहते, वे उसे रोककर धर्म-
नियन्त्रित बनाते हैं । अतः कभी नास्तिक भौतिकवादियोंका बाहुल्य होता है,
फिर आस्तिकता उठता है । सत्य-अनृत, आमुस्-दैव दोनों पक्षोंका कालानुसार
उद्भव, अभिप्राय ही होता रहता है । फिर भी 'सत्यं जयति नानृतम्' के अनुसार
अन्तमें सत्य ही जीतता है, मने ही पहले अनृतका बोल-बाला फैल गया हो ।
इसी तरह धर्मकी ही विजय होती है, अवर्मकी नहीं । इसलिये चिरन्तन शाश्वत सत्य
सिद्धान्तका अयत्नभजन करनेमें ही अनृत-अधर्मका अतिक्रमण किया जा सकता है ।
एतावता यह कहना सर्वथा अमङ्गल है कि 'मंगार निरन्तर गतिशील है, पुरातन-
का विनाश और नवीनका उदय होता रहता है; पुरातन व्यवस्थाएँ चिरन्तन
नहीं हो सकती ।' कोई वस्तु स्थायी रहनेपर ही स्थायी कही जा सकती है ।

स्टालिनका यह कहना भी ठीक नहीं कि 'शोषण और व्यक्तिगत सम्पत्तिके
सिद्धान्त शाश्वत माय नहीं हो सकते । किसानर जमीनदारके, मजदूरपर पूँजीपतिके
प्रभुत्वका सिद्धान्त त्रिकालावध्य नहीं हो सकता; क्योंकि यह एक साधारण वस्तु-
का अतिरञ्जित बीभत्स वर्णनमात्र है ।' व्यक्तिगत सम्पत्तिके सिद्धान्तको
शोषणका सिद्धान्त नहीं कहा जा सकता । (आगे चलकर तर्क आधारपर
व्यक्तिगत सम्पत्तिके सिद्धान्त निरूपित किया जायगा, देखिये पृष्ठ २४८) ।
कम्युनिष्टकी दृष्टिमें तो 'किमी गिरहकट व्यक्तिको रोका नहीं जा सकता और
न तो उसका पुनरुत्थान ही सम्भव है । इसलिये उसे और धक्का दे देना चाहिये,
जिससे वह क्षीप्त ही नष्ट हो जाय ।' इस तरह वे सर्वदा अभ्युदयोन्मुख वर्गके साथी
होते हैं । 'बहुजनहिताय, बहुजनसुखाय' बहुमतका सिद्धान्त वहीं अमम्भव है ।

स्टालिनका कहना है कि '१९ वीं शतीके नवें दशकमें जब मार्क्सवादियों तथा लोक-
वादियोंमें संग्राम चल रहा था, रूसी सर्वहारावर्ग साधारण जनताका एक छुंड अल्प
भाग था, इसके विपरीत स्वतिहर किसान जनताका बहुसंख्यक भाग था । पर सर्व-
हारावर्ग एक विकासमान वर्ग था, जब कि वर्गके रूपमें किसान छिन्न भिन्न हो
रहे थे । पर चूँकि सर्वहारावर्ग एक विकासमान वर्ग था, अतः मार्क्सवादियोंने इसीके
आधारपर अपनी नीति निर्धारित—स्थापित की । उनकी यह धारणा भ्रान्त न थी ।
अतएव आगे चलकर यही वर्ग एक शुद्ध शक्तिसे विकसित होकर उष कोटिका
ऐतिहासिक और राजनीतिक शक्ति बन गया ।' (जे० स्टालिनका द्वाद्वान्तक
ऐतिहासिक भौतिकवाद) ।

पर यह कहना ठीक नहीं । उत्थान-पतन संसारका धर्म है । जो सूर्य कभी
अस्त होता है, वही उदय होता है । जीवनमें भी ग्रहदशाके अनुसार कभी पतन,
कभी उत्थान भी होता है —

'नोर्चैंगरडसुपरि च दत्ता चक्रनेमिप्रमेण ।' (मेघदूत २ । ५२)

तत्त्व निर्माण करते हैं। पर सुधारवादी धींच-धींचमें रहना चाहते हैं। फलतः ये दोनों पक्षोंहीमें उभेजित रहते हैं। उनमेंमें कुछको अन्तमें भौतिकवादकी ओर जाना पड़ता है और कुछको अध्यात्मकी ओर। अराजकतावादीका कहना है कि 'जनरत व्यक्तिको स्वतन्त्रता नहीं मिलती तबतक जनताको स्वतन्त्रता नहीं मिल सकती। अतः गर कुछ व्यक्तिके लिये होना चाहिये।' मार्क्सवादी कहता है कि 'जनताकी स्वतन्त्रतामें ही व्यक्तिको स्वतन्त्रता मिलती है। अतः सब कुछ जनतके लिये ही होना चाहिये।' पर रामराज्यवादीकी दृष्टिमें व्यक्ति और समाज दोनोंका समन्वय ही ठीक है। समष्टिकी सुख-समृद्धि और स्वतन्त्रतासे व्यक्तिके अभ्युदयमें सुविधा होती है। अनुकूल साधन और वातावरणसे आदमी उन्नतिके मार्गमें अग्रसर हो सकता है।

इसके साथ ही जैसे एक-एक वृक्ष कट जानेसे वन कट जाता है, एक-एक मैनिंक कट जानेसे सेना कट जाती है, वैसे ही एक एक व्यक्तिको धनवान्, बलवान् बन जानेसे समष्टि बलवान्, धनवान् बन जाता है। व्यक्तियोंके निर्धन, अयोग्य हो जानेसे समष्टि निर्धन एवं अयोग्य हो जाता है। जहाँ व्यक्ति-समष्टिके हितोंमें विरोध हो, वहाँ समष्टिके अविच्छेद ही व्यष्टिको आत्महित-साधनमें प्रवृत्त होना अनिवार्य होगा। व्यक्तिको समाजहितका, समाजको राष्ट्रहितका, राष्ट्रको विश्वहितका ध्यान रखना अनिवार्य होगा। समष्टिको हानि पहुँचाकर आत्महित साधना निन्द्य समझा जायगा। मार्क्सवादियोंके मतानुसार 'सुधारवादी न होकर क्रांतिवादी होना चाहिये। विकासका क्रम आन्तरिक असंगतियोंके खुलनेसे आगे बढ़ता है। इन असंगतियोंपर विजय पानेके लिये इन्हींके आधारपर विरोधी शक्तियोंमें संघर्ष होता है। अतः मजदूरोंका वर्ग-संघर्ष स्वाभाविक तथा अनिवार्य घटना है। इसीलिये पूँजीवादी असंगतियोंपर पर्दा न डालकर उन्हें खुलासा करना चाहिये। वर्ग-संघर्ष रोकनेका प्रयत्न कर उसे उनके अन्तिम परिणामतक ले जानेका प्रयत्न करना चाहिये। अतः बिना मुलाहिजेकी सर्वदारा भेगी वर्गनीतिका पालन आवश्यक है।' सर्वदारा और पूँजीवादियोंके हित-सामञ्जस्य करते ही सुधारवादी नीति या पूँजीवाद-के समाजवादमें विकसित होनेकी समझौतावादी नीतिका अनुसरण उचित नहीं है। हमें ही समाजके जीवन एवं इतिहासपर लागू की जानेवाली दृष्टात्मक प्रणाली कहा जाता है। रामराज्यवादी सर्वत्र अनिन्दित व्यक्ति या वर्गोंमें सामञ्जस्यके साथ अभ्युदयोन्मुखी प्रगतिको भयस्कर समझते हैं। वर्गसंघर्ष दुष्प्रचारमूलक ही होता है। मन्यराने राम और भरतमें फूट डालकर संघर्ष डालना चाहा, पर सफल न हुई। इसी तरह अच्छे लोगोंमें वर्गवाद सफल नहीं होता।



पञ्चम परिच्छेद

वर्ग-संघर्ष

‘वर्ग-संघर्ष’ मार्क्सवादका एक मूल सिद्धान्त है। ऐतिहासिक विवेचनसे वह इसी निष्कर्षपर पहुँचना है कि समाजका प्रत्येक वर्गसंघर्षसे प्रभावित होता है। समाजमें दो वर्ग होते हैं—शोषित तथा शोषक। उत्पादनके साधनोंपर जिनका अधिकार होता है; वह शोषक वर्ग है; दूसरा शोषित। प्रत्येक नियम, नीति, रिवाज, दर्शन, कला, इतिहास—सभी वर्ग संघर्षके विचारोंसे प्रभावित होते हैं। उत्पादनके साधनोंमें परिवर्तनके साथ सामाजिक मान्यताओंमें परिवर्तन होता रहता है। इस स्थितिमें कोई भी नियम ऐसा नहीं जो शाश्वत कहा जा सके। शाश्वत नियमोंका नारा पूँजीवादी दार्शनिकोंद्वारा व्यक्तिगत सम्पत्ति की सुरक्षा तथा शोषणको प्रोत्साहित करनेके लिये लगाया गया।

सापेक्ष और शाश्वत नियम

कहा जाता है कि संसारमें सबसे पहले फ्रांसमें समानता, स्वतन्त्रता एवं भ्रातृताका नारा बुलंद किया। मार्क्स उसीसे प्रभावित होकर साम्यवादकी ओर आकृष्ट हुआ, परंतु उसने देखा कि फ्रांसमें समानता, स्वतन्त्रता, भ्रातृताके नारे ही नारे हैं, व्यवहारमें पोर वैषम्य विद्यमान है। कोई तो महाधनवान्, सर्वसाधन-सम्पन्न है और कोई महादरिद्र एवं दुखी है। मार्क्सको इसका कारण ढूँढ़नेसे पता हुआ कि समाजमें धार्मिक, आध्यात्मिक, राजनीतिक, आर्थिक शाश्वत नियमोंपर हृदयविश्वास बना हुआ है और समाज उन शाश्वत नियमोंको अपरिहार्य मानता है। फलतः लक्षपति, कोटिपति का पुत्र स्वभावतः धनवान् होता है; भूमिपति, मकानमालिक आदि सभीकी संतानें सम्पन्न होती हैं। इस तरह समानता, स्वतन्त्रता, भ्रातृताकी बातें करते हुए भी कुछ लोगोंकी व्यक्तिगत सम्पत्ति ज्यों-की-त्यों बनी रहेगी। गरीब गरीब ही बने रहेंगे और व्यावहारिक आर्थिक दृष्टिसे समानता नहीं हो सकेगी। इसलिये आर्थिक असंतुलन या अर्थ-वैषम्य दूरकर व्यावहारिक समानता लानेके उद्देश्यसे मार्क्सने अर्थ-सम्बन्धी प्राचीन नियमोंका खण्डन किया। परंतु वह संगत नहीं है।

व्यक्तिगत सम्पत्ति

भारतीय धार्मिक, राजनीतिक शास्त्रोंने व्यक्तिगत सम्पत्तियोंको वैध माना है। मन्वादि धर्मशास्त्र, मिताक्षरा आदि निबन्धग्रन्थोंमें कहा गया है कि पितृपितामहादिकी सम्पत्तियोंमें पुत्र-पौत्रादिका जन्मना स्वत्व है। गर्भस्थ शिशुका भी पितापितामहादिकी सम्पत्तिमें स्वत्व मान्य है। अतएव दायके रूपमें प्राप्त चल, अचल धन पुत्रादिका वैध धन है। इसी प्रकार निधि लाभ, मित्रोंसे मिली, विजयसे प्राप्त, गाढ़े पसीनेकी कमाईसे खरीदी हुई सम्पत्ति, पुरस्कार तथा दानमें प्राप्त एवं उद्योग, कृषि, व्यापार आदि तथा उचित सूद आदिद्वारा प्राप्त सम्पत्ति वैध-सम्पत्ति समझी जाती है—

सप्त वित्तगमा धर्म्या दायो लाभः क्रयो जयः ।

प्रयोगः कर्मयोगश्च सत्प्रतिग्रह एव च ॥

(मनु० १० । ११५)

प्रायः आज भी सभी देशोंमें सम्पत्ति-सम्बन्धी नियम ऐसे ही हैं। किसीकी व्यक्तिगत सम्पत्ति, भूमि, मकान आदिपर उनके उत्तराधिकारियोंका अधिकार रहता है; सत्कार भी अगर किसीकी कोई वस्तु सार्वजनिक हितकी दृष्टिसे लेती है तो उसे मुआविजा देती है। भारतमें भी जमींदारी, जागीरदारीका मुआविजा दिया गया है; राजाओंसे राज्य लेकर उन्हें कुछ सालाना दिया जा रहा है। इससे सिद्धान्तनः भारत-सरकारने बाप-दादाकी सम्पत्तिको बेटे-पोतेकी यौती—मिलकियत होनेका सिद्धान्त मान लिया, तभी मुआविजा और सालाना देनेकी बातकी सङ्गति लगती है। अन्यथा मुआविजा आदि देनेकी कोई सङ्गति नहीं लग सकती। हाँ, यह बात अवश्य है कि जब राज्य या जागीरें राजाओं या जागीरदारोंकी वैधानिक मिलकियत है, वैध धन है तब उन्हें उचित मूल्य बिना दिये और उन्हें बिना संतुष्ट किये मनमानी कुछ देकर अपहरण करना एक प्रकारका स्तेय ही है। आजकल कुछ लोग भूमिस्वामी कहनेमें हिचकिचाते हैं। परंतु वस्तुतः यदि कोई अपने सिरकी टोरीका स्वामी हो सकता है, अपनी क्षोपड़ी और पत्नीका पति हो सकता है, तो भूमिस्वामी होना भी कोई अनहोनी घटना नहीं। यदि हड़ता-से अपनी टोरीकी रक्षा न की जायगी, तो गुदे टोरी भी छीन लेंगे, अपनी घालीकी रोटीको भी उठा ले जायेंगे, क्षोपड़ी और पत्नी भी छिन जायगी। इसलिये कुछ पुराने साम्यवादियोंका भी मत था कि भौजूदा राज्य-शासनने अलग रहकर स्वतन्त्ररूपमें साम्यवादी पंचायती शासन कायम किये जाने चाहिये। नैतिक, आर्थिक भावनाओंके कारण किसीकी व्यक्तिगत सम्पत्तिमें हथ डालना ये लोग अनुचित समझते थे।

परंतु मार्क्सके मतानुसार राज्यशक्तिकी ही सामाजिक शान्तिका एक प्रबल अस्त्र बनाया जा सकता है।^१ मार्क्सने सबसे पहले इन विधाओंका खण्डन करना उचित समझा। तदनुसार ही उसने द्वांशमक भौतिकवादकी स्थापना की। जिसके अनुसार आध्यात्मिक, धार्मिक, राजनीतिक, आर्थिक नियमों और सिद्धान्तोंकी शाश्वतता और निरन्तरता खण्डन किया जाता है। प्रसङ्गानुसार उसे आज्ञा, परमान्य एवं धार्मिक नियमोंकी अनारम्भकता सिद्ध करनेका भी प्रयत्न करना पड़ता है। इन स्तेयोंके मतानुसार भूत या परमानु भयका कुछ विनुषणो अथवा प्रकृतिके हलचलसे ही प्रयत्न निर्माण होता है।

‘शक्ति’का विकासवाद तथा वैज्ञानिक आधिकार आदि ही इनकी विचारधाराकी आधार निधि है। विकासवादकी अन्वेषणा निकले अध्यायने पूर्णरूपसे की जा चुकी है। वहाँ उसे दुरुस्तनेकी आवश्यकता नहीं।

मार्क्सके मतानुसार जब मानवमनस्से खेती आदि आरम्भ हो गयी, कुछ

ना है, अन्य अर्थधार्य होने हैं। जैसे किमीने आत्माका देहादि-भिन्न होना स्वीकार
 न्या, किमीने देह मांसको ही आत्मा माना, किमीने आत्माको अणुमय, किमीने
 धर्म, किमीने व्यापक माना, किमीने चेतन, किमीने अचेतन, किमीने उभयात्मक
 माना। यदि महापुरुष सर्वज्ञ है तो मनभेद कैसे ? कोई सर्वज्ञ, कोई अत्यज्ञ कहा
 गया तो भी कैसे ? तत्तन्मनानुयायी अपने-अपने तीर्थंकरोंको सर्वज्ञ ही मानते हैं।
 किसी पुरुषके मतसे प्रभावित जनता, पंचों, विधानमभाओं एवं लोकमभाओंने
 यदि कोई धर्म या धर्मशास्त्र बना भी लिया, तो भी अतक कर्मफलदाता ईश्वर
 उसे स्वीकार न कर से तबतक उसका कोई भी महत्व नहीं। लौकिक कर्मों और
 मनुष्योंके नियम लौकिक पुरुषोंद्वारा बनाये जा सकते हैं, परंतु जिन कर्मोंका हा
 फल नहीं है, जिनका केवल परलोकमें फल होना है, उन बापोंका फल प्रत्यक्षादि
 प्रमाणोंसे सिद्ध नहीं हो सकता। कितने लौकिक नेता या शासक मनुष्योंके अनन्तर
 कहाँ गये, उन्हें मिले जिन कर्मोंका क्या फल मिला, यह जानना न तो जनताके
 लिये सम्भव है और न तो पत्रकारों तथा विधानसभाई, लोकसभाई सदस्योंके
 लिये ही।

धार्मिकोंका विषयाग है कि समग्र, सविष्ट विवाहसे पार होता है, परंतु आज
 सरकार इस शास्त्रीय नियमको तोड़कर उसे धर्म बनाने जा रही है। आज पिता-
 पुत्री, भ्राता-भगिनी, माता-पुत्रका उद्वाह अधर्म माना जाता है। हो सकता है,
 कुछ और प्रगतिशील कुछ दिनोंमें इसे भी जायज धर्म माननेका आग्रह करें और
 इसे भी कानून बना दें। किंतु यदि वस्तुतः ईश्वर है और यह इसे अधर्म समझता
 है तो जबतक यह इसे धर्म स्वीकार न करे, तबतक ऐसे उद्वाहोंको कोई सरकार
 धर्म मले ही कह दे, परंतु वह वस्तुतः धर्म नहीं हो सकता। ईश्वरवादीकी दृष्टिसे
 ईश्वर सनातन है, अतः उसके निर्धारित नियम भी सनातन हैं। यह सर्वज्ञ है,
 सर्वदेवी, कालों तथा परिस्थितियोंको जानता है तथा तत्तद्देशों, कालों और परिस्थितियों-
 के अनुसार नियम बनाता है। अत्यंत नेता या सरकार सर्वदेश-काल-परिस्थितियों-
 से अनभिज्ञ होने हैं। अतः वे यथाशक्त नियम बनाते हैं। यदि दूसरी परिस्थितिये
 पुराने नियमोंमें अड़चन प्रतीत होती है, तब उन्हें रहोबदल करनेकी आवश्यकता
 प्रतीत होती है। किंतु सर्वज्ञके सम्बन्धमें यह बात नहीं कही जा सकती। यह हो
 अनन्त देशकाल तथा ब्रह्माण्डोंको जानता है; अनन्त जीवों, उनके अनन्त जन्मों
 तथा प्रत्येक जन्मके अनन्त कर्मों एवं उनके फलोंको जानता है और फल देनेकी
 समता भी रखता है। उसी सर्वज्ञात्मा सर्वज्ञका शासनवचन ही शास्त्र है। यदि
 ईश्वरका विनाश सम्भव हो या ईश्वरका पराजय सम्भव हो अथवा ईश्वरमें अत्यज्ञता
 या भ्रान्ति सिद्ध हो सके, तभी ईश्वरमें रहोबदल सम्भव है। पर ईश्वरका विनाश,
 पराजय आदि सर्वथा असम्भव है, अतः उसके धर्ममें भी परिवर्तन करना असम्भव है।

हाँ, ईश्वरीय शास्त्रोंने पहलेसे ही देश, काल, परिस्थितिके अनुसार जितना नियमों परितर्तन निश्चित कर रखा है, वह परिवर्तन मान्य है। जैसे सत्ययुग, त्रेता, द्वापर तथा कलियुगके भेदसे; विपत्ति, सम्पत्तिके भेदसे कुछ परिवर्तन शास्त्र-सम्मत है ही। व्यवहारमें भी जो जिस कार्यमें दक्ष होता है, वह उसी कार्यमें सफल होता है। मिले हुए दूध-पानीको अलग करना हंसके लिये सरल है, पर औरोंके लिये कठिन। मिली हुई बालू और शर्कराको पृथक् करना पिपीलिकाके लिये सरल है, पर दूसरोंके लिये कठिन। विविध पुष्पस्तवकोंसे मधुर रस निकालकर मधु बनाना मधुमक्षिकाके लिये सरल है, औरोंके लिये कठिन। बैद्य, इंजीनियर, वकील, गणक आदि अपने-अपने विषयमें सफल हो सकते हैं, दूसरोंके विषयमें नहीं। दूरबीक्षण, अणुबीक्षण आदि या योगादिजन्य विशेषताओंके उत्पन्न होनेपर भी विषयकी सीमा बनी ही रहती है। योगादिजन्य विशेषतासे या श्रोत्ररूपके सम्बन्धमें अथवा नेत्र शब्दके सम्बन्धमें सफल नहीं हो सकता—

यथाप्यतिशयो दृष्टः स स्वार्थानतिलङ्घनात् । दूरसूक्ष्मादिदृष्टौ स्यान्न रूपे श्रोत्रवृत्तिता ॥

यहाँ बहुमतका भी कोई मूल्य नहीं। कहा जा चुका है कि नेत्रविहीन कोटि कोटि अन्धे भी रूपज्ञानमें सफल नहीं हो सकते। इसी तरह रोगके सम्बन्धमें वैद्यादिकी ही सम्मति मान्य होती है, इंजीनियर या वकीलोंकी नहीं। डाक्टरों या वकीलोंके बहुमतके आधारपर टूटी घड़ीका पुर्जा ठीक नहीं कराया जा सकता। उसके लिये तो इंजीनियर ही अपेक्षित होगा। इसी तरह शाश्वत नियमोंके सम्बन्धमें उन्हींका मत मान्य हो सकता है, जो उसके जानकार तथा अधिकारी हैं।

शोषक-शोषित

भूमि आदिके लिये युद्ध, संघर्ष होने; मालिक-गुलाम, शोषक शोषित, उत्पीड़क-उत्पीड़ित आदिकी कल्पना तो हासकालकी बात है। सृष्टिके प्रारम्भकालमें सम्पूर्ण प्रजा धर्म-नियन्त्रित थी। उस समय सत्त्वगुणका पूर्ण विस्तार था। सभी समान थे कि सभी प्राणी अमृतके पुत्र हैं—‘अमृतस्य पुत्राः’। सभी प्राणियोंकी सद्गति समानता, स्वतन्त्रता एवं भ्रातृताकी मूल आधार-भित्तिको समझते थे। व्यवहारमें सब एक दूसरेके पोषक ही थे, शोषक नहीं; सब परस्पर एक दूसरेके रक्षक ही थे, भक्षक नहीं। उत्पीड़क-उत्पीड़ितका भेद सर्वथा ही न था। महाभारतमें उन अवस्थाका वर्णन मिलता है—

न वै राज्यं न राजाऽऽसीन्न दण्डो न च दाण्डिकः ।

धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्ति स परम्परम् ॥

(महा० उ० १० ५२ । १४)

अर्थात् प्रथम राज्य-राजा, दण्ड-दाण्डिक कोई भी भेद नहीं था। सभी धर्म

मियन्त्रित हो परस्पर एक-दूसरेका पालन करते थे। अगौरूपेय नित्य वेदोंके द्वारा भी आदर्श शासनका रूप दिखलाया गया है—

न मे स्तेनो जनपदे न कदर्पो न मघपः ।

नानाहिताग्निर्नोविद्वान् न श्वैरी श्वैरिणी कुतः ॥

(छन्दो० उप० ५। ११। ५)

मेरे राज्यमें कोई चोर नहीं, कोई कृपण नहीं, कोई मघरा नहीं और कोई अभिचारी होकर अनाहिताग्नि नहीं; अर्थात् कोई अस्वधर्म-निष्ठ नहीं, किंतु सभी स्वधर्म-निष्ठ हैं। मेरे राज्यमें कोई दुराचारी पुरुष नहीं, फिर दुराचारिणी स्त्री तो हो ही कैसे सकती है! आजके समय कहे जानेवाले किमो भी शासनमें क्या ऐसा धार्मिक स्तर दृष्टिगोचर होता है! व्यवहारतः जहाँ शिशि, दिल्ली, रमितदेव आदि पशु, पक्षी एवं गाधारण मनुष्योंके लिये आत्मोत्सर्गतक कर देते थे, वहाँ शोषक शोषित, उन्पीड़क उत्पीड़ितोंके वर्ग भेदको स्वाभाविक कहना कितना भ्रामक है, यह स्पष्ट है।

पता जाता है कि प्राचीनकालमें यूरोपके नगरोंमें निवास करनेवाले व्यापारी, कारीगर तथा मध्यमश्रेणीके लोगोंका जमींदारों-सरदारोंसे इसलिये लड़ाई हुई थी कि उनको कारीगरी एवं व्यापारकी स्वाधीनता तथा निजी सम्पत्तिकी इच्छानुसार स्वतंत्र करनेकी स्वतन्त्रता मिले एवं एक राष्ट्रिय सरकार कायम हो। वही व्यापारी आदि आगे चलकर विजयी होकर पूँजीशक्ति हो गये। उनसे मिश्र भूमिजीवी सम्पत्ति-विहीन हो गये। अपने देशकी सम्पत्तिमें उनका कुछ भी हिस्सा नहीं है। दूसरी ओर पूँजीवी उत्पत्ति दिन-पर-दिन पारस्परिक सदयोगपर निर्भर होती जा रही है और पूँजी एक सम्मिलित यस्तु बनती चली जाती है। इस कारण भूमिजीवी दल अब सम्पत्तिही स्थितिगत बनानेके लिये न समझकर इसलिये समझता है कि समाज जो भी माद पैदा करता है, उसको उपयोगमें लाने या बाँटनेका अधिकार भी समाजको ही हो। इस प्रकार मध्य श्रेणीद्वारा ही एक दल पैदा हुआ, जिसका उद्देश्य है वर्ग विरोधके उद्देश्यको नष्ट कर सार्वजनिक स्वामित्वकी प्रथा प्रचलित करना। अन्तर्राष्ट्रिय मध्य श्रेणी सन् १८६७ में स्विट्जरलैंडके सोमान नामक नगरमें हुई। उसमें एक प्रस्ताव पास किया गया कि रेलोंको राष्ट्रिय सम्पत्ति बना लिया जाय। तीसरी महासभा सितम्बर १८६९ में ब्रुसेल्स (बेल्जियम) में हुई। १९ में सुडाना विरोध किया गया और वर भी प्रस्ताव स्वीकृत किया गया कि रेलों, स्कूलों, उद्यानों और पेड़ोंके लानक लगान जमीनोंको राष्ट्रिय सम्पत्ति बना ली जाय। चौथी सभा १८६९ में हीसल (स्विट्जरलैंड) में हुई। उसमें घोर वर्ग विरोधके दृष्टान्त वर प्रस्ताव स्वीकृत हुआ कि उत्तराधिकारके प्रचलित सभी नियम सर्वथा मिटनीय हैं; अतः निजी सम्पत्तिही प्रथाको सर्वथा उखाड़ देना चाहिये।

विशेष सम्बन्धों, दुस्ते, बस्तों और मरकादको देखते हुए हमारे पाँच

सौ वर्षोंका कोई महत्व नहीं रहता। इसलिये इस चीजके व्यक्तियों या किंचित् व्यक्ति-समूहोंसे सम्बन्धित घटनाओंका कुछ भी महत्व नहीं रहता। अतः कुछ व्यक्तियों या कुछ समाजोंके प्रस्तावोंके आधारपर शाश्वतिक सिद्धान्तोंमें रद-बदल नहीं हो सकता। इतिहासके आधारपर सिद्धान्तका निर्णय नहीं हो सकता। आये दिन अनाचार, दुराचार, पापाचारोंकी घटनाएँ घटती ही रहती हैं, फिर भी वे उपादेय नहीं समझी जाती। डाका, चोरी, व्यभिचार, अग्निकाण्ड, हत्या काण्डकी घटनाएँ घटती ही रहती हैं, परन्तु इसीसे वे सब कर्म सिद्धान्त छोटिमें नहीं आते। जब पूर्वोक्त युक्तिसे दाय, जय, क्रयादिद्वारा प्राप्त भूमि, सम्पत्ति आदिपर व्यक्तिगत अधिकार मान्य है, तब कुछ लोगोंके प्रस्तावों या व्यवहारोंसे उनका रद्दोद्बल कैसे हो सकता है ?

संसारमें प्रमाद, पुरुषार्थके भेदसे फलमें भेद होना अनिवार्य ही है। अतः दाम, आराममें विशेषता प्राप्त करनेके लिये ही प्राणी गुण, कर्ममें विशेषता लानेका प्रयत्न करता है। यदि दाम, आराममें विशेषताकी सम्भावना न हो तो कोई भी गुण कर्ममें विशेषता लानेका प्रयत्न ही न करेगा। कुछ विवाही, खिलाड़ी होते हैं, कुछ खर्चा लेते रातभर सोते हैं, कुछ साधधान होकर रात रात जागकर पढ़ते हैं। एक ही पिताके चार पुत्र होते हैं; पिताकी सम्पत्तिके ये चारों हिस्सेदार होते हैं। उनमेंसे कोई परिश्रमसे अपनी सम्पत्ति बढ़ा लेता है, कोई प्रमाद एवं विलासितामें फँसकर थोड़े ही दिनोंमें फूँक-ताप लेता है। पुनः पुनः समाज या समष्टिके नामपर सब सम्पत्तिका राष्ट्रियकरण एवं वितरणकी व्यवस्था उस गुणकर्मकी विशेषताका अपलाप करना है।

जैसे निम्नस्थलकी ओर जलका बहना स्वभाव है, वैसे ही यहिर्मुल प्राणियोंकी पशुवत् प्रवृत्ति स्वाभाविक है। भोग-विलास, छीना-खपटी, यिनः परिश्रम किये उत्तमोत्तम भोग-विलास एवं सामग्रीका पाना उन्हें अभीष्ट होता है। ईश्वर बुद्धि, धर्म-बुद्धि ही इसमें रुकावट डालती है। इसीलिये ऐसे लोग ईश्वर एवं धर्मको पहले समाप्त करना चाहते हैं। अपनेसे प्रचल धनवान्, बुद्धिमान् की देखकर ईर्ष्या, उभे मिटा देनेकी इच्छा—यह पाशविक स्वाभाविक भावना होती है। तमोगुण, रजोगुणकी अधिकता और सत्वगुणकी कमी संसारमें देखी ही है। अहिंसा, सत्य, अस्तेय आदि गुण समष्टिके लिये अत्यावश्यकरूपसे प्रायः सर्वमान्य हैं, तथापि उनकी कमी होती है। इस दृष्टिसे सामन्त जमीनदार, जमीनदार, बादशाहों, राजाओंकी समाप्ति चाहते, व्यापारी अपनी सुविधाकी दृष्टिसे सामन्तोंकी समाप्ति चाहते तथा किसान-मजदूर उनका भी खात्मा चाहते हैं। यदि उनसे भी अधिक अरुण्ट कोई वर्ग हो, तो वह किसानोंका भी विनाश करेगा। इन्हीं स्वाभाविक, पाशविक प्रवृत्तियोंको रोकनेके लिये ही सदाचार, धर्म आदि

ना फैलानेका महापुरुष लोग प्रपन्न करते आ रहे हैं। अमीर-गरीब सभी एवं शोषक हो सकते हैं। वे ही पोषक एवं सज्जन भी हो सकते हैं। कांश रूपमें अभावसे पीड़ित होकर गरीब ही चोरी, डाका, धमिचार आदि-कड़े जाते हैं। अमीरोंके पास वस्तुओंकी कमी न होनेसे उन्हें डाका, चोरी-दिखी आवश्यकता बहुत कम पड़ती है। बहुतसे गरीब भी सदाचारी, मत-हीन हैं। ऐसे ही धनवान् भी सदाचारी होने हैं।

धनस्तु विद्वान्, बलवान्, धनवान्, शक्तिमान्की विद्या, बल, धन, शक्ति-तः न अच्छे ही होते हैं और न सुखे। दुष्ट पुरुषोंकी विद्या विवादके लिये, धर्म-धर्मके लिये, शक्ति दूसरोंको उत्पीड़ित करनेके लिये होती है। परन्तु पुरुषोंकी विद्या ज्ञान फैलाने, उनका धन दान देने तथा दूसरोंकी सहायता-विचारनेके काममें आता है और उनकी शक्ति दीनों, दुखियों और आतोंके-उपके काममें आती है। इसलिये 'धनवान्, बलवान्, शक्तिमान्' सब शोषक-नहीं हैं। यह सिद्धान्त ही गलत है। मजदूर भी अधिनायकतन्त्र स्थापित कर-पाने विरोधियोंका शोषण ही नहीं स्वात्मानक कर देते हैं। साधारण लोग-पाने खाने-कमानेके काममें लगे रहते हैं। न उनमें शोषक होनेकी ही भावना और न शोषित ही होनेकी। अतः यह विभाजन ही गलत है। हाँ, धर्म-भावना कम होने, सत्यगुण घटने, आत्म्यात्मिकता मिटने और भौतिकता-बढ़नेसे 'मात्स्यन्याय' अवश्य फैल जाता है; जिसका अभिप्राय होता है कि जैसे-जैसे बड़ी मछलियाँ छोटी मछलियोंको खा लेती हैं, अरण्यनिवासी प्रबल-मानवर दूसरे छोटे जन्तुओंको भक्षण कर लेते हैं; उसी प्रकार समाजके बलवान् मनुष्य भी दुर्बलोंके भक्षक बन जाते हैं। मूर्खका मार्गदर्शक, मार्गदर्शक दवान, दवानका व्याघ्र भक्षक बनता है। व्याघ्रका सिंह और सिंहका भी शार्ङ्गल भक्षक होता है। सर्पके मुखमें पड़ा हुआ मेढक भी आसपासके-उड़ते हुए मच्छरोंको खानेके लिये मूल फैलाना है। यहाँ सर्प, मेढक, मच्छर-सभी अपेक्षाकृत शोषक भी हैं और शोषित भी। मत्स्योंमें भी सदस्यों मनकी-मछली (तिमि आदि) सेकड़ों मनकी मछलीका भक्षण कर लेती हैं। मनोकी-मछली सेरोंकी मछलीको, सेरोंकी मछली छंटाकड़ी मछलीको और वह भी-तोलेकी मछलीका भक्षण करती है। यहाँ सभीमें शोषक शोषित भाव है। इसी-तरह धनमें भी तारतम्य है। कोटिपतिकी अपेक्षा अर्बुदपति प्रबल है, तब-अर्बुदपतिको शोषक और कोटिपतिको शोषित कहना पड़ेगा। इसी तरह-कोटिपतिको शोषक एवं लक्षपतिको शोषित कहना पड़ेगा। लक्षपतिकी अपेक्षा-शरत्पति, उसकी अपेक्षा दत्तपति आदिकोंको शोषित कहा जायगा। फिर तो-

रूप्यकपति और वराटिका (कौड़ी) पतिमें भी शोषक-शोषितकी कल्पना करनी पड़ेगी ।

यदि वर्ग-विध्वंसके सिद्धान्तानुसार शोषककी समाप्ति अभीष्ट है, तब तो आरण्यक व्याघ्र, सिंह, शार्दूल आदिको समाप्त करके केवल मच्छरोंका ही साम्राज्य स्थापित करना पड़ेगा । इसी प्रकार बड़ी मछलियोंको समाप्त करके केवल रत्ती-रत्तीकी मछलियोंको ही रखना पड़ेगा । इसी तरह समाजके बलवान्, धनवान्, विद्वानोंको समाप्त करके केवल अति निर्बल, निर्बुद्धि, निर्धनोका ही राज्य बनाना होगा । परंतु यह क्या है ? राष्ट्रका उत्थान है या पतन ? आदर्श शासनोंका कभी भी ऐसा लक्ष्य न था । राष्ट्रके सिंह, शार्दूल समाप्त हो जायें, केवल शृगाल, मच्छर आदि रह जायें—यह आदर्श नहीं । मिह-व्याघ्र भी रहें, श्वान-शृगाल भी रहें, अपने-अपने कर्मोंके अनुसार प्रयत्न-निर्णय-बुद्धिमान्-निर्बुद्धि—सभी रहें; पर एक दूसरेके पोषक हों, शोषक नहीं । इसीप्रकार रामराज्यमें बाघ-बकरे एक घाटपर पानी पीते थे; गज-पंचानन साथ-साथ रहते थे । सर्प-नकुल, चूहा-बिल्ली सब एक दूसरेके रक्षक थे, भक्षक नहीं, यही आदर्श शासन है ।

वस्तुतः मात्स्यन्याय मिटानेके लिये ही राजा एवं राज्यकी व्यवस्था हुई थी । धर्मस्थापनके द्वारा सत्त्व विस्तार करके अहिंसाकी भावना दृढ़ करके ही राजा मात्स्यन्याय मिटाता था । वह सबको एक दूसरेका पूरक बनाता था, घैर मिटाकर, सौहार्द उत्पन्न कर शासन, शोषण एवं उत्पीड़नका अन्त करता था—

सब नर करहिं परस्पर प्रीति । करहिं स्वयं निरत भुजि नैसी ॥

बयर न कर काहू सन कोई । राम प्रताप विपमता नोई ॥

पूगहिं फगहिं सदा तनू दानन । रहहिं एक सौं गज पंचानन ॥

चूरे बिल्ली भी एक-एक दूसरेके हित-चिन्तक, उपकारक तथा पोषक बने हुए थे । 'अहिंसाप्रतिष्ठायां तत्संनिधौ वैरम्यागः ।' (योगदर्शन २।१५) । मनग, याचा, कर्मणा अहिंसाकी प्रतिष्ठा होनेपर अहिंसकके समीपमें परस्पर शिरोपी दिस प्राणियोंके भी घैर छूट जाते हैं । रामायणके निशाऊर या पन्द्रमा मुनिके आश्रममें यद् आदर्श प्रत्यक्ष उपलब्ध होता था । रामराज्यमें तो यद् आदर्श था ही । हाँ, जिनमें रजः, तमही मात्रा अधिक होती थी, धर्ममिद्वारा गहरा अनेममें पिघल जाता था, उन्हें उग्र दण्ड देकर शोषणमें डिरन किया जाता था । इमोंने नोति शास्त्रोंमें दण्डविज्ञान भी है । गरुडम आदिमें देगा ही जाता है कि एक बकरी शेरके गिरकर चटकर हरी पानी गती है, मिर्चु गति (रिजकीके हंटर) के डरने शेर पुर रहता है, बकरीको नहीं मरता ।

इमीलिये धर्मसंघर्ष, धर्म विदेश पैदाकर धर्म विनियम प्रयत्न कभी भी आदर्श बनाने नहीं दे।

आधुनिक यन्त्रोत्तरण युगमें भी उत्पादनमें पूँजी और धन दोनों कारण हैं। पूँजी बिना धनजीवी कुछ नहीं कर सकते। धनजीवी बिना पूँजी भी कुछ नहीं कर सकती। फिर भी धनजीवीको जीवनके लिये धन चाहिये। पूँजीरहितको उत्पादनके लिये धन चाहिये, अतः पूँजीरहित धनमें धन गरीबता है। इमीलिये यह मजदूरको निश्चित मजदूरी देकर आराम भागी होता है। कम्युनिज्ममें भी पूँजीवाद चलता है। भेद इतना ही है कि पूँजीवादमें अनेक पूँजीरहित होते हैं, साम्यवादमें सरकारी पदाधिकारी लोगोका एक गिरोह ही पूँजीरहित होता है और इन्के लिये तोड़-फोड़की परम्परा चलती रहती है। यदि धनरहित शासन-परिषद् और मजदूर-अधिनायकोंमें साधारण मजदूरोंके कोई विरोधता न हो तो फिर संघर्ष क्यों? फिर ट्राट्स्की, बेरिया आदिका सफाया क्यों? विरोधी व्यक्ति या समूहको समाप्त कर कुछ लोगोंके ही धनक जमानेका क्या अर्थ है?

भारतीय शास्त्रोंके अनुसार यद्यपि सब धन सबकी नहीं होती, इमीलिये भूपति, भूपाल सब नहीं होते। भूमि, सोना, लोहा, ताँबा, पेट्रोल आदिकी गानें भी सबकी नहीं होतीं, अवतक भी सबकी नहीं मानी जाती। प्राकृतिक धन सबकी होती है, यह पक्ष मान्य होनेपर पुत्री-पत्नी आदिमें सबका हिस्सा मानना उपस्थित हो जाता है। अतएव प्रसिद्ध पितृ-पितामहादिकी सम्पत्तिमें ही प्राणियोंका अधिकार होता है। उसमें भी अधिकारके साथ कर्तव्य लगे हैं; 'पिण्डं दत्त्वा धनं हरेत्'—पिण्ड-दानादिक आद करके जो अधिकारी है, वही पितृ-पितामहादिके दायाका अधिकारी होता है। उनमें भी राजा आदिके प्रथम पुत्र ही मुख्य अधिकारी होते हैं। अन्य पुत्रोंको पोषण—गुजारा मिलता है। पिता [पुत्रको धनं यश्नस्त्व लोकास्त्वं ब्रह्म] इत्यादि वाक्योंद्वारा अपने अकृत या अर्धकृत वेदाध्ययन, धर्मानुष्ठान, लोक-साधनादिके सम्पादनका उत्तरदायित्व देता है और पुत्र 'अहं यश्नः, अहं लोकः, अहं ब्रह्म' इत्यादि शब्दोद्वाग उस उत्तरदायित्वको अङ्गीकार करता है। तभी यह सम्पत्तिका भी उत्तराधिकारी होता है। जो सम्पत्ति तो ले लेता है, परन्तु कर्तव्यपालन नहीं करता; स्वाध्यायाध्ययन, धर्मानुष्ठान, लोकार्जन्यादि कर्तव्योंमें पराङ्मुख होता है, उस असाधुसे धन छीनकर कर्तव्यपालनमें तत्पर किन्तु अर्धपीडित साधुपुरुषको प्रदान करनेका राजाको अधिकार है—

योऽसाधुभ्योऽर्थमादाय साधुभ्यः सम्प्रयच्छति।

॥ कृत्वा भवमारमानं संतारयति तावुमौ ॥ (मनु० ११।१९)
मा० रा० १७—

अतएव पुत्रके रहते हुए पुत्री (कन्या) को श्राद्धादिका अधिकार नहीं है। इसीलिये पुत्रके रहते हुए भारतीय धर्मशास्त्रानुसार पुत्रीको दायारिधाय भी नहीं है। परंतु पुत्र न होनेपर पुत्रीको पिण्डदानका अधिकार है और पुत्राभावमें पुत्री दायारिधारिणी भी मानी जाती है। इस तरह 'सर्वमें सर्वका अधिकार है', यह सिद्धान्त गलत है। फिर भी विश्वप्रपञ्चकी सृष्टिमें जैसे ईश्वर कारण है, वैसे ही शुभाशुभ कर्मोंद्वारा जीव भी विश्वसृष्टिमें कारण है। जोईके कर्म-वैचित्र्यसे ही सृष्टिमें वैचित्र्य है। इस दृष्टिसे विश्वप्रपञ्चमें जीवोंका भी अधिकार है; अतः विश्वके आकाश, वायु, तेज, जल, पृथिवीके उपयोग करनेका अधिकार सबको ही है। इसीलिये योग्यता एवं आवश्यकताके अनुसार चीटीको कणमर, हाथीको मनमरके अनुसार काम, दाम, आराम सबको ही मिलना चाहिये। इस रूपसे विविध भूमिसम्पत्ति आदिके अधिकारी विविध लोगोंको मान, आवास, स्थान एवं रोजी, रोजगार, उन्नतिका खुला रास्ता सबको ही मिलना चाहिये।

द्वादशलक्षणी पूर्वमीमांसामें एक विचार चला है 'सर्वस्वदक्षिण याग' का। जिसमें सर्वस्व दक्षिणाकी चर्चा है। 'सर्वस्व, क्या है, मातापिता भी सर्वस्वमें आते हैं या नहीं, उनका भी दान हो सकता है या नहीं, इत्यादि, इसपर उत्तर दिया गया कि सर्वस्वमें माता-पिता अवश्य हैं, पर उनका दान नहीं हो सकता; क्योंकि स्वस्वत्वनिवृत्तिपूर्वक परस्वत्वोत्पादन ही दान है। मातापिता स्वत्व इस प्रकारका नहीं है जिसकी निवृत्ति हो सके। पुनः विचार चला कि समस्त भूमिका दान हो सकता है या नहीं। यह विचार राण्ड भूमिके लिये नहीं है, क्योंकि खण्ड भूमिका तो दान होता ही है। इसीलिए राण्ड स्वामीने विचार करते हुए कहा कि 'अखण्डभूमि जिसके पास हो सकती है' हो सकती है सर्वभौम सम्राट्के पास, सर्वस्वदक्षिणमें अखण्डभूमिका दान प्रयत्न है, इसपर जैमिनिका सूत्र है—

['न भूमिर्देया स्वात् सर्वान् प्रत्यविदिष्टत्वात्।' (मीमांसकसं० १।३।१।१)]

अर्थात् राजमार्ग, चत्वर, देवादि स्थानगदित अखण्डभूमिका दान नहीं हो सकता; क्योंकि यह मबसी है। यद्यपि यहाँ कुछ लोगोंने इसी आशयपर यह भी गिद्ध किया है कि भूमि किसी व्यक्तिकी नहीं होती, किन्तु वह मजबूत होती है, इसीसे उसका दान नहीं हो सकता, किन्तु यूरोप देगनेने इस गिद्ध होता है। उसका अभिप्राय इतना ही है कि चत्वर, राजमार्ग, देवादि भूमिका दान नहीं हो सकता, क्योंकि हो सकता है कि प्रत्यविदिष्टत्वात् राजमार्ग ही भोग, उद्यान बनाये और दूसरोंको चत्वरने से रोके। अतः अखण्ड भूमिका दान नहीं हो सकता। हाँ, देवस्थान, चत्वर, राजमार्गदि संरक्षित स्थान

भूमिका दान शतपथ, ऐतरेय आदिमें स्पष्ट वर्णित है। 'श्रीमद्भागवत' में ही आता है कि होता आदि श्रुतिजोंके लिये प्राची आदि सभी दिसाओंका दान श्रीरामचन्द्रने किया था, जिससे समस्त राज्यका दान सुस्पष्ट प्रतीत होता है।

सार यही है कि विविध वस्तुओंमें विविध व्यक्तियोंका अधिकार होनेपर भी सर्व-साधारणको भी उचित विचारका अवकाश मिलना चाहिये। इसीलिये रेली, व्यापार, उद्योग या भेष-सर्विस आदि द्वारा सबके ही निर्वाहका उपाय होना चाहिये। भले ही उसे किसी व्यक्तिकी सेवा न कहकर राष्ट्रकी सेवा कहा जाय। पारिश्रमिकको मजदूरी, या वेतन न कहकर हिस्सा कहा जाय। आजकल नौकरी, मजदूरी, गुलामी आदि शब्दोंसे बड़ी घृणा है, पर चल रहा है नामान्तरसे बड़ी। वैसे सिद्धान्त है 'समानमें अज्ञाहीभाव, श्रेय-श्रेणी भाव नहीं होता।' इसीको सेव्य-सेवकभाव, उपकार्योपकारक तथा भृत्य एवं स्वामीका भाव भी कहा जाता है। चेतन-चेतन समान है। उनमें श्रेय-श्रेणीभाव न होना जो उचित मानते हैं, उनके यहाँ भी श्रेय-श्रेणीभाव अवश्य चलता है। राष्ट्रपति, प्रधानमन्त्री, पीछेदमार्शलकी रुचिके अनुसार चलनेवाले, उनकी आज्ञा माननेवाले, सभी उनके श्रेय या अज्ञ ही हैं, चाहे उनका नाम जो रखा जाय।

वस्तुतः प्राणिमात्र अपनी सीमित सत्ताको अतिरिक्त, अनन्त सत्ता बनाना चाहता है। सीमित काल, आनन्द एवं परिमित स्वतन्त्रता एवं सीमित शासन 'हुकूमत' को अपना निःसीम बनाना चाहता है। शब्दोंका भेद अस्पष्ट रहता है। छोटीसे हुकूमत स्वीकार कराना चाहता है। माता, पिता, गुरुओंमें शरणा अनुरोध या प्रार्थना स्वीकार कराना चाहता है। एक दोनोंका एक ही है। उसकी रुचिके अनुसार छोटे-बड़े सभी काम करें। शब्दोंका ही हेतु है। पहले बिना पारिश्रमिक दिये काम करनेको बेगार कहा जाता था, आजकल बिना पारिश्रमिक दिये बड़े-बड़े लोगोंमें भी काम कराया जाता है, उसे बेगार न कहकर 'भ्रमदान' कहा जाता है। प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष दशभोंमें यह भ्रमदान सबको करना पड़ रहा है। रामायणके अनुसार वनगी पूँजी, भूमि, स्वान आदि सबका नहीं है, जिन्द गिरुगिरिमहादि परम्परासे प्राप्त है, अथवा जिन्दोंने जय, जय, पुरस्कार आदिसे स्वयं पाया है, उनकी है। उनसे होनेवाली जाय मालिकोंकी ही मिलनी चाहिये, साथ ही भ्रमकी उचित सीमा उनसे देनी पड़ती है। भ्रमके मुख्य निर्वाहमें अवसरकानुसार अर्द्धक अन्तुलन पूर करनेकी नीतिमें एवं उचित रूपसे सबका ही जीवनभर उत्तम बननेकी दृष्टिमें सबका भी हस्तक्षेप हो सकता है। उधर मालिकोंके घरमें भी—

धर्मोऽयं स्वामिनां च कामाय स्वयन्त्य च ।

पश्यथा विभज्यन् विभं ह्यसुखं च भेदने च ॥

(अंगुली ८ । १९ । १०)

के अनुगार अतिरिक्त आया। पत्रपा विमाजन कहकर समन्वयकी व्यवस्था की गयी है।

रामराज्यका यह आदर्श था कि कोई किसीका शोरक, भयक ॥ अनेक चिन्ताक न बने। एक-दूसरेके पोषक, रक्षक, शुभचिन्ताक बने। कारण सब वेदादिशास्त्रोंके अनुगार अपने धर्मपर ही चलते थे, कोई किसीसे बैर नहीं करता था। परस्परकी विषमता दूर हो चुकी थी। जाति, सम्प्रदाय, पार्टी आदि बिना सबके साथ सुन्दर व्यवहार होता था। दैहिक, दैविक, मौक्तिक किसी प्रकारका ताप किसीको नहीं होने पाता था। निरपराध आत्मको भी मारनेवाला दण्डका भागी होता था, चाहे वह विद्वान्, ब्रह्मन्, ब्रह्मचर्यवान्, ब्राह्मण हो या और कोई। यों तो योग्यता एवं आवश्यकताके अनुसार काम, दाम और आराममें सारतम्य हो सकता था; किंतु काम, दाम और आरामकी फमी किसीको न होती थी। दरिद्र, हीन, दुखी या मूर्ख कोई न था—

नहिं दरिद्र कोउ दुखी न दीना। नहिं कांड अकुप न लुण्ठन दीना ॥

रामराज्यके आदर्श चाहनेवालोंके द्वारा आज भी विविध वैषम्य और आर्थिक असंतुलन दूर करनेका प्रयत्न होना ही चाहिये। सदाका नियम है—जब किसी अङ्गमें रक्त, मांस, अस्थिकी कमी होती है तो आरपक्वतानुसार दूसरे अङ्गसे उसकी पूर्ति कर ली जाती है। इसीलिये सब अङ्ग परस्पर पोषक माने जाते हैं, शोषक नहीं। एकको कष्ट होनेसे सभी कष्ट मानते हैं। सब सहायताके लिये तत्पर रहते हैं। चरणमें काँटा लगता है तो नेत्र देखनेमें, हाथ काँटा निकालनेमें, मुख फूटकारद्वारा दर्द दूर करनेमें लग जाते हैं। इसीलिये किसी अङ्गमें दर्द या दोष आनेपर दर्द और दोष मिटानेका प्रयत्न किया जाता है, अङ्गच्छेदके लिये नहीं, किंतु लाखों खर्च करके भी एक अंगुलीके दर्द दूर करनेका यत्न किया जाता है। अङ्ग-भङ्ग करनेसे सर्व शरीरको बचाया जाता है। इसीलिये कहा जाता है, नासिकापर हुई फेड़ा-फुंसियोंको दूर करना उचित है, नाक काटना उचित नहीं। सिर-दर्द दूर करनेके लिये सिर काटना उचित नहीं। सिर बना रहे दर्द दूर हो, यही चिकित्सा है। रोगी मिटाकर रोग मिटाना बुद्धिमान्नी नहीं। रोगीका रोग मिटाना उचित है। रोगीको मिटाना चिकित्साका उद्देश्य नहीं है। जहाँ अनिवार्य होता है, एक अङ्ग-छेद बिना अङ्गके विकृत होनेका भय रहता है, वहाँ अङ्ग-छेद या आपरोधनकी अनुमति होती है। इसीलिये यहाँ यज्ञ, दान आदिकी पद्धति थी। इसके द्वारा आर्थिक असंतुलन दूर होता रहता था। एक सम्राट् भी सर्वस्वदक्षिण दाग करनेके पश्चात् सामान्य मृन्मय पात्रसे ही अपना काम चलाता था।

राजाजीके भी अन्नमें मादृत्य मूत्र मूत्र भूषण रह जाता था। यशोंमें सश मेवा निरन शूटने गेता लेकर, व्यापारनिरन बैद्यमें बम्पुएँ रासीदकर, धावियार मयका मार देकर, ब्राह्मणको याजनका कार्यभार देकर सभीको द्रव्य समर्पण किया जाता था। याचक अयाचक हो जाते थे। प्रायः सब देनेकी बात मोनते थे, देनेकी नहीं। देनेवाले हर दंगमें देनेका रास्ता खोजते थे। दूसरे लोग न देनेका भाग खोजते रहते थे। गाड़ी कमाईके मूल्य धनमें भी गुजारा करना टीक समझा जाता था। प्रतिमहको निन्य समझा जाता था। मुस्तपोरी, हारामपोरीमें सभी भ्रमक घचनेका प्रयत्न करने थे। नूट, गमोट, चोरीकी तो बात कोई भोचना ही न था। दूसरेकी मर्गति, हीरा, रत्न, मणि, अन्नादि शस्त्रमें पड़े हों या अपने घरमें ही कोई क्यों न डाक गया हो, आवश्यकता होनेपर भी विधिपूर्वक बिना पाये लेना अनुचित समझा जाता था—

पराशं परदृश्यं वा एधि वा यदि वा गृहे ।

भक्षं नैष गृहीयादितद् माहाणलक्षणम् ॥

इधर भौतिकवादमें लेनेवाले हर प्रकारसे मरकर, मारकर भी लेना चाहते हैं। देनेवाले मर जाना मंजूर करते हैं, पर देना नहीं चाहते। जिसके घरमें तीन धर्मके लिये बुद्धि-योगकी सामग्री होती थी, वह दोष धन सोमयशमें अवश्य खर्च कर देता था। साधारण दीन प्राणी भी अतिथि-मन्कारके लिये सदा लालायित रहता था। रस्तिदेय आदि तो ४८ दिनोंके निर्जलव्रतके बाद भी स्वल्प प्राप्त सामग्रीद्वारा सर्वप्रथम अतिथि-यूजा आवश्यक मानकर प्रवृत्त हुए। ब्राह्मण, अन्धज, पुस्तकको सब कुछ देकर सत्कार किया। मरते-दम तक ईश्वरमें यही चाहा कि 'मुझे स्वर्ग, अवर्ग, राज्य आदि कुछ भी न चाहिये। केवल दुखी प्राणियोंका दुःख ही मुझे मिले। मेरे शुभकर्मोंसे प्राणियोंको संतोष हो।' धर्मभावनाकी प्रधानताके कारण ही राजा शिबिने कपोतकी रक्षाके लिये अपने शरीरका मांस और अन्तमें अपने-आपको देकर कपोतकी रक्षा करनी चाही थी। राजा दिल्लीपने नन्दिनीकी रक्षाके लिये अपनेको सिद्धका प्रास बनानेका निश्चय कर लिया। इस भाषनामें शोषण, उल्टीदन, चिताइनकी कल्पना भी नहीं हो सकती।

आर्थिक असंतुलन

आर्थिक असंतुलन मिटानेके लिये ॥ शास्त्रोंमें दानका महत्त्व कहा गया है। अपनी भद्रा में, दूसरोंके उपदेशसे, लज्जासे, भयसे किसी तरह भी देना परम कल्याणकारी है। शास्त्रोंमें यह भी कहा गया है कि जो धनी होकर दानी नहीं और निर्धन होकर तपस्वी नहीं, ऐसे लोग गलेमें पत्थर बाँधकर समुद्रमें डुबा देने योग्य होते हैं—

इत्यममि निरेष्ट्या गते वरुणा ददां विनाम् ।

धनान्ममरुणां हरिर्दं वाचाविनाम् ॥

(सप्तमः सर्गः ११११)

रामराजकी अर्थनीतिमें उत्तम और उत्तरेम देनी ही बर्णना
होती है। तब रामराज जीने अति कठोरने होनेको मान्य मानकी लक्ष्य बर्णना
मान्य मानकी लक्ष्य बर्णना बर्णना होनेको मान्यको देव रामराजकी देव ।

अतिरिक्तं येषां शुभमेवाविद्यते ॥ ११ ॥

अथैव दक्षिणमेव मा मा तेन मम वृथा ॥

(सप्तमः सर्गः १११२)

दुष्टोंको विना मान्य वरुणा, लक्ष्यमें ही अतिरिक्त विना ही
दक्षिण विना गुणा देके विनादेको मान्य मानकी भी वरुणा मान्य वरुणा

जाती हैं। सब वस्तुओंका राष्ट्रीकरण शास्त्र और धर्मसे विरुद्ध तो है ही। लौकिक दृष्टिसे भी व्यक्तिगत स्वतन्त्रता नष्ट हो जानेसे व्यक्तिगत विकास रुक जाता है। व्यक्तियोंका समुदाय ही कुटुम्ब, नगर, राष्ट्र तथा विश्व होता है। जैसे एक-एक वृक्षों-के कट जानेपर वन कट जाता है, एक-एक सैनिकोंके नष्ट हो जानेपर सेना नष्ट हो जाती है, वैसे ही एक-एक व्यक्तियोंके परतन्त्र, अशिक्षित, निर्धन, निर्मल हो जानेपर राष्ट्र एवं विश्व भी वैसा ही हो जाता है। एक-एक व्यक्तियोंके दृष्ट-पुष्ट, बलवान् तथा बुद्धिमान् होनेपर राष्ट्र तथा विश्व भी दृष्ट-पुष्ट, बलवान् तथा बुद्धिमान् हो जाता है। व्यक्तिगत सम्पत्ति-शक्ति नष्ट हो जानेपर शासन निरक्षुब्ध हो जाता है, उसे हरा मकनेकी शक्ति जनताके पास नहीं रहती। नोटिस, पोस्टर, अखबार, सभा, आन्दोलन आदि सभी कामोंमें द्रव्यकी अपेक्षा होती है। सब चीज सरकारके हाथमें रहनेसे व्यक्ति एवं तत्समुदाय जनता कुछ न कर सकेगी। अतः जनतामें शक्ति भी रहना आवश्यक है।

वस्तुतः अतिशयता और अतिविषमता दोनों ही दोष प्रसीत होते हैं। हाथकी अङ्गुलियाँ भी यदि अति विषम हों तो भी, अति सम हों तो भी, बेदंगी लगेंगी। पेट, पैर, हाथ सम हों तो भी ठीक नहीं और यदि पेट बहुत मोटा, पैर, हाथ बहुत पतले हों तो भी रोग ही समझा जायगा। इस तरह आवश्यक है कि योग्यता-आवश्यकताके अनुसार सभीके काम, दाम, आरामकी व्यवस्था हो। भले ही चींटीकी घनभर, हाथीकी मनभरके अनुसार योग्यता और आवश्यकताका ध्यान रखा जाय, परन्तु आरामकी कमी नहीं होनी चाहिये। केन्द्रीकरण या राष्ट्रीकरणकी अपेक्षा डिसेन्द्रीकरण सदा ही सर्वश्रेष्ठ है। इसमें एक तो सम्पत्तिसम्बन्धी परम्परागत ईद्वरीय नियमका रक्षण होता है, सत्सवित्तानाम धर्म्याः के अनुसार दाय, जय, क्रय, पुरस्कारादिमें प्राप्त सम्पत्ति वैध मानी जायगी, विदू, पितामहकी सम्पत्तिमें पुत्र, पोत्र, प्रपौत्रका जन्मना स्वत्व स्वीकृत होगा तथा जय, क्रयादिद्वारा भी व्यक्तिगत विवासका अवकाश रहेगा। अनिश्चित आयका पञ्चधा विभागद्वारा धार्मिक दृष्टिसे कर्तव्य-बुद्धिसे राष्ट्रके हितार्थ अधिकांश अपना व्यय होगा। मूल सम्पत्तिका भी अतिवृष्टि, अनावृष्टि, मशामारी, संग्राम आदि असाधारण परिस्थितिमें, जैसे सरकारी खजानेकी सम्पत्तिसा राष्ट्रहितार्थ नियोग होता है, वैसे ही व्यक्तिगत मूल सुरक्षित धन भी काममें आ सकेगा। इस तरह धर्मनियन्त्रित नीतिमें आर्थिक अमनुष्य भी नहीं होता। व्यक्तिगत विवासका अवकाश बना रहता है। विदू पितामहादि-परम्परागत दादाधिकार भी बना रहता है। दाम, आरामकी विशेषकर छिपे ही काममें विशेषता-सम्पादनकी प्रवृत्ति होती है। तभी विविध प्रतिक्रियाएँ भी कार्यक होती हैं। लौकिक बरतन है कि 'हानिका हर एवं लाभका ध्येन ही प्रानीको प्रगतिशील

यनाता है। भय और लोभके बिना आमतौरपर प्राणी निरुत्साह रहता है। वस्तुओंके राष्ट्रियकरणसे मनुष्य भी यन्त्रवत् काम करता है, ममत्व न हो तत्परता और सावधानीसे काम नहीं होता। जिस नौकरशाहीकी पहले निन्दा जाती थी, वही नौकरशाही सिरपर आ जाती है। यही कारण है कि नौकरों देख-रेख रखते हुए भी गोदामोंमें लाखों टन अन्न सड़ जाते हैं। उपार्जन करने वालोंको जितनी ममता अपनी छोटी अन्नराशिमें होती है और जितनी तत्परता वह उसकी रक्षा करता है, सरकारी नौकरोंमें न उतनी ममता ही होती है। न तो रक्षणका ही ध्यान रहता है। यही स्थिति बड़े-बड़े कामोंकी है। काम घोड़े दौड़ानेमें करोड़ों खर्च हो जाते हैं, काम कुछ नहीं हो पाता। दामोद घाटी, हीराकुण्ड आदिके कामोंमें कितना व्यय और कितनी असफलता हुई, स्पष्ट ही हैं। पंजाबके बाँध और विद्युत्केन्द्र-निर्माणमें भी यही हालत है।

अस्तु ! अभिप्राय यह है कि जब विकेन्द्रीकरणके पक्षमें अने अच्छाहयाँ हैं तो आस्तिकोंको उसे व्यवहारमें लानेका प्रयत्न करना चाहिये। सबसे पहले तो प्रत्येक नागरिक यह नियम बनाये कि उसके ग्राम, नगर, पड़ोस कोई व्यक्ति भूखा, नंगा नहीं रहने पायेगा। बिना भूखेको खिलाये न लायेंगे। रोगीका इलाज-प्रबन्ध बिना किये विश्राम न करेंगे। विशेषतः शासक कुटुम्बपतिके तुल्य होता है। जैसे कुटुम्बके भोजन, वस्त्रका प्रबन्ध कर लेनेके बाद ही कुटुम्बपति भोजन, वस्त्र ग्रहण करता है, उसी तरह राष्ट्रके भोजन, वस्त्रादिका प्रबन्ध कर लेनेके बाद ही शासकोंको भोजन, वस्त्रादि ग्रहण करना चाहिये। इतना ही क्यों, भगवान् शिवके समान कुटुम्बपति अमृत कुटुम्बके अन्य सदस्योंको बाँट देता है और स्वयं विपको ही ग्रहण कर लेता है। कौस्तुभ, लक्ष्मी, ऐरावत, उच्चैःश्रवा, अमृत आदि अन्य सभी रत्न देवताओंके हिस्सेमें पड़े, विप शंकरके हिस्सेमें। विपको भी शिवजीने पेटमें रखकर न तो पेटको ही विपैला बनाया और न मुखमें रखकर मुखको ही जहरीला बनाया; बल्कि उसे कण्ठमें ही रख लिया। ठीक ऐसे ही कुटुम्ब या राष्ट्रके मालिक पुरुषाको कठिनाइयोंको विपके घूँटके तुल्य स्वयं सहना पड़ता है। वह उनही कटुतासे न पेटको, न मुखको ही कड़वा बनने देता है। पेटका विपैलापन या मुखका विपैलापन दोनों ही सघटनको छिन्न-भिन्न कर देते हैं। परंतु जब कोई अच्छी वस्तु, अच्छे वस्त्र, भूषण, भोजनादि मिलें तो घरका कोई मालिक अपने बच्चोंकी और अपनी परवा न कर कुटुम्बके अन्य सदस्योंको ही बाँट देता है। तभी उसके नियन्त्रणमें कुटुम्बका संचालन ठीक चलता है।

उत्पादन और नियम

उत्पत्तिके पुराने साधनों एवं पद्धतियोंमें रहोचदल होनेसे उत्पादनमें

विस्तार करने हो जाता है, उत्पन्न वस्तुओंमें मरनाशन भी आता है तथा आमदनीमें भी कृत्रिमता होती है। पर मानव सभ्यताके लिये बाजारोंकी आवश्यकता, माल भेजने तथा वापस लानेके लिये षोयने, पेट्रोलके स्थानोंकी आवश्यकता, बाजारों एवं कोयले-पेट्रोल आदिके लिये संघर्ष एवं बेकारीकी समस्या असंभव राहड़ी होती है। इसीलिये साम्यवादमें उद्योगोंका विवेन्दीकरण अभीष्ट है। छोटे व्यवसायों-द्वारा व्यावसायिक दृष्टिकोणसे बेकारी दूर कर व्यावसायिक रोजगारोंकी व्यवस्था की जाती है। कम्युनिष्ट दलविषयी-बढ़ी-पुनर्वासमें कलकारगानोंके द्वारा मरीचिके रोजगार उन जानेकी नीति—पुनर्वास मचाने है; परन्तु उन्हीं कलकारगानोंका ही वे समर्थन भी करते हैं। इनका ही कथन, वे कलकारगानोंके विस्तारमें ही मजदूरोंका स्वार्थोंकी संरक्षणमें एकाग्र एवं सघटित हो सकना तथा मजदूर आन्दोलनोंके द्वारा कम्युनिष्ट राज्यस्थापना भी स्वप्न देखते हैं। अस्तु, ईश्वर एवं धर्मकी भावना दृढ़ होनेमें वैभव एवं समृद्धिसे सम्पत्ति का मनुष्योपयोग राष्ट्रके पोषणमें तथा जीवन स्तर उन्नत करनेमें बर्तन। बेकारी दूर करनेके काममें सम्पत्ति उपयुक्त होगी। इसीलिये प्राचीन कालमें आजकी अपेक्षा कहीं अधिक सम्पत्ति, शक्तिबल, विद्या, दक्षताके स्तरपर भी अत्युत्थित विषमता, बेकारी, बलह आदि नहीं था। ईश्वर-धर्मकी भावना घटनेसे ही मातृयन्माय परस्पर भय-भक्षकभाव, शोषक-शोषित भाव बढ़ता है। पर उसे ही मार्क्सवादी गुण मानते हैं। धर्म-बलह, धर्म-विद्वेष, धर्म-विध्वंस ही जिसके सिद्धान्त एवं संस्थाका आधार हो, वही जिसके जीवन एवं उपनिषद् एकमात्र साधन हो, उसमें विश्वशान्ति एवं विश्वमें समानता, स्वतन्त्रता, भ्रातृताकी आशा करना व्यर्थ है। अस्तु।

उत्पादन-विम्वारमें कुछ भौतिक परिवर्तन होनेपर भी धर्मदर्शन एवं राजनीतिक नियमोंमें स्वतन्त्रोंके रहोबदलका कोई प्रसङ्ग नहीं होता। अमेरिका आदिकोंमें बिना मौलिक रहोबदलके भी काम चलता ही है। आर्थिक दशा, सामाजिक, धार्मिक नियमोंकी नींव ही नहीं, जिससे आर्थिक-दशामें परिवर्तन होने-से धार्मिक नियमरूप मचन दृढ़ पड़े और उनमें रहोबदल आवश्यक हो।

जो कहते हैं कि धर्म लोगोंने उत्पादन साधनोंमें रहोबदल कर लिया उन्हें उत्पन्न हुई वस्तुओंके वितरणसम्बन्धी नियमोंमें भी रहोबदल कर लेनेका अधिकार मानना न्यायमङ्गल है। अतः पुत्र-पौत्रादिका पिता-पितामहादिकी सम्पत्तिमें दायरूपसे बगैरी सम्पत्तिके रूपमें अधिकार माननेके नियम भी रहोबदल करके तथा सभी स्वत्व-सम्बन्धी पुराने नियमोंमें भी रहोबदल करके समाजीकरण या राष्ट्रियकरणका सिद्धान्त मानना ठीक ही है। पर यह पक्ष विचारणीय है कि उत्पादन साधनोंमें रहोबदल करनेका मुख्य श्रेय किसे है। क्या साधारण मजदूर-समुदायको? कहना पड़ेगा कि बढ़े-बढ़े वैज्ञानिकों, अन्वेषकोंको ही इसका श्रेय होना

चाहिये। दूसरा श्रेय वैज्ञानिकोंको सहायता, प्रोत्साहन एवं सामग्री देनेवाले धनवानोंको होना चाहिये। जबतक वे पुराने स्वत्वके नियमोंमें रहोबदल नहीं चाहते, केवल मजदूरोंकी इच्छामात्रसे रहोबदल कैसे हो सकता है! बड़े बड़े वैज्ञानिक, आविष्कारक, अन्वेषक एवं धनवान् आदि तो कम्युनिष्टोंके मतानुसार शोषित वर्गमें नहीं आ सकते, वे तो शोषक वर्गमें ही चले जायेंगे। फिर वे पुरानी व्यवस्थामें रहोबदल क्यों चाहेंगे! केवल आविष्कारकोंके आविष्कारों, यन्त्रों एवं मजदूरोंके प्रयत्नसे ही नहीं उत्पादन होता, किंतु उसमें पूँजी भी अपेक्षित होती है। यदि पूँजी न हो तो यन्त्र ही कहाँसे खरीदे जायें! मजदूरोंके लिये मजदूरी कहाँसे आये! वैज्ञानिकों, अन्वेषकोंको सुविधा भी कहाँसे मिले! अतः उत्पादन-साधनमें रहोबदलका मुख्य श्रेय पूँजीपतिको ही क्यों न दिया जाय? इसके अतिरिक्त कोयला, पेट्रोल, लोहा, ताँबा, गन्धक आदिकी खानें तथा अन्य कच्चे माल न हों तो वैज्ञानिक, पूँजीपति, मजदूर कोई भी उत्पादन नहीं कर सकेगा, न यन्त्र बना सकते हैं, न उत्पादन-साधनोंमें ही रहोबदल कर सकते हैं। वस्तुतः ईश्वर ही वह वस्तु है जिसका अखण्ड भण्डार प्रकृतिमें ही विभिन्न खाने हैं। जिसकी पृथ्वीसे ही लोहा, सोना, हीरा, गन्धक, पारा, कपास, अन्न, फल आदि कच्चे माल पैदा होते हैं। इनके बिना पूँजीपति, वैज्ञानिक, मजदूर सब बेकार हैं।

इतना ही क्यों, वैज्ञानिकोंके बल, दिमाग, बुद्धि भी (जिन्के द्वारा वे भिन्न-भिन्न आविष्कार करते हैं) किसी लौकिक अन्वेषकका आविष्कार नहीं है; किंतु ईश्वरका ही आविष्कार है। मजदूरोंके देह-मन-बुद्धिमें कार्यश्रमता भी ईश्वरदत्त ही है। अतः ईश्वरीय शक्तियों एवं वस्तुओंके सहारे कुछ अन्वेषण या उत्पादन बढ़ाने मात्रके कारण कुछ व्यक्तियों या व्यक्तिगमूहोंको ईश्वरीय धार्मिक सामाजिक नियमोंमें रहोबदल करनेका अधिकार हर्निज नहीं है। रहा यह कि 'बहुमतके आधारपर उनका रहोबदल किया जाय।' तो यह भी ठीक नहीं। कारण, मार्क्सवादी बहुमतका कोई महत्त्व नहीं मानते। जिसमें शोषक पूँजीपतिके मतका भी उपयोग किया जा सके, ऐसा बहुमत कम्युनिष्टोंके सर्वप्रथम अमान्य है। शोषकों एवं शोषितोंके धोखोंका समानरूपसे महत्त्व देनेका कम्युनिष्ट मन्त्राल उद्घाते हैं। दूसरोंके यहाँ भी बहुमत उसी हदतक आदरणीय हो सकता है, जहाँतक बहुमत विशेषज्ञोंके मतसे न टकराये। जैसे रोगीकी चिकित्साके सम्बन्धमें चिकित्साविशेषज्ञ वैद्य-डाक्टरके मुताबिके सामान्य जनोके बहुमतका कोई मूल्य नहीं है। पट्टी आदि यन्त्रोंके मुखार या निर्माण आदिके सम्बन्धमें यन्त्रविशेषज्ञ एवं शिल्पीके मुताबिके सामान्य जन-बहुमतकी कोई कीमत नहीं है। एक नेत्रवान्के कथनानुसार शस्त्रकी शक्तिताका निर्णय होगा। दम या दम लाग्न अथवा दम कोंड़ अन्धोंकी सम्मतिसे शस्त्रकी कृष्णता अमान्य होती है। टी. व.

इसी तरह अगौरेय शास्त्र आर्य-विज्ञानके आधारपर धर्मका स्वरूप निर्णय किया जाता है, उसमें रहोवदलकी बात सोची नहीं जा सकती है। सामान्यजनोंके बहुमतके आधारपर वैज्ञानिकों या मजदूरोंकी सम्मतिमें धर्ममें रहोवदल करनेकी बात वैसी ही मूर्खताकी होगी, जैसे गँवारोंकी सम्मतिसे हवाई जहाजका पुर्जा सुधारना और चक्कीसे छद्मका अपरेशन करना। वैद्यो-डाक्टरोंसे वायुयानके फल-पुर्जे सुधारना शुद्ध मूर्खता है। जो वस्तु उपयोगार्ह नहीं रह जाती, वह अवश्य हट जाती है; परन्तु चन्द्र, सूर्य, पृथ्वी, जल आदिके समान शास्त्रोक्त धर्म नियम भी कभी अनुपयोगी नहीं होते। ईश्वर, उसकी उपासना एवं तदुपयोगी धर्म और नीति भी कभी अनुपयोगी नहीं होते। प्राचीनता-नवीनताका सपर्यं, प्राचीनताका विनाश एवं तदनुकूल तर्क, दर्शन, विवेक, वस्तुतः अविवेक ही है। पुराण पुरुष, आत्मा, परमात्मा, आकाश, वायु, चन्द्र, सूर्य, पृथ्वी आदिके समान, धार्मिक दार्शनिक राजनीतिक सत्य मिथ्या, न्याय, उपासना आदि प्राचीन होनेपर भी त्याग्य नहीं हैं। कालरा, प्लेग आदिके तुल्य धर्म-कलह, वर्ग-द्वेष, अधर्मका प्रचार आदि नवीन होनेपर भी त्याग्य ही हैं। कभी चक्रमक पत्थर, कभी अरणीमन्यन, कभी दियासलाई तथा आधुनिक अन्य वैज्ञानिक साधनोंसे अग्नि प्रकट किया जाता है, परन्तु एतावता अग्निके दाहकत्व, प्रकाशकत्व आदि धर्मोंमें परिवर्तन नहीं कहा जा सकता। इसीलिये बुद्धिमानोंने कहा है—

पुराणमित्येष न साधु सर्वं न चापि सर्वं नवमित्ययममम् ।

यमः परीक्ष्यान्यतरद् भजन्ते मूढः परमव्ययनेयबुद्धिः ॥

(मानविकप्रतिनिध १ । १)

अर्थात्—नव वस्तु पुरानी होनेमें ही अच्छी नहीं एवं नयी होनेमें ही खराब नहीं। मत्पुरुष परीक्षा करके पुरानी या नयी वस्तुओंमें जो भी उचित या भेद हो उसे ग्रहण करते हैं। मूढ लोग ही परमव्ययनेय बुद्धि होते हैं। यही न्याय आज नवीनतावादियोंपर भी लागू है। वे भी नवीन होनेमें ही किसीको ठीक समझते हैं तथा प्राचीन होनेमें ही धर्म, दर्शन, नीति, सबका परित्याग करनेके लिये प्रवृत्त होते हैं। उन्हें भी निष्पक्ष दृष्टिमें प्राचीन, नवीनकी परीक्षा करनी चाहिये। उचित होनेमें प्राचीन या नवीन किसी भी पक्षका ग्रहण किया जा सकता है। उपर्युक्त सुक्तियोंमें दिग्गन्ता या लुका कि ईश्वरीय शासन, धार्मिक, राजनीतिक, आध्यात्मिक नियमोंमें परिवर्तन नहीं हो सकता।

वर्ग-विद्वेष

बरा जरा है कि 'प्रति प्राचीन दृष्टीनिष्ठ अनेक उन्नत जनितोंमें प्राचीन कालके अनुष्मर जीवन व्यतीत होता है, उनमें व्यतिरिक्त सम्पत्तिका अभाव है अथवा उपलब्धि नहीं हुई। उनमें न वर्ग-भेद है, न किसी वर्ग-विद्वेषका

अधिकार है—न वर्ग-विरोध है। गाँवके मुलिया, पण्डित, पन्ना, प्रचलित रीतियों, धार्मिक अनुष्ठानोंका पालन कराते हैं, परंतु व्यापारकी वृत्ति और युद्धोंके फल-स्वरूप जर प्राचीन व्यवस्थाका लोप हो जाता है, व्यक्तिगत सम्पत्ति बढ़ने लगती है, सभी उन लोगोंमें वर्गभेद उत्पन्न होता है। कुछके पास सम्पत्ति होती है, कुछके पास नहीं होती। सम्पत्तिवाला वर्गशासन चलाता है, कानून बनाता है, नवीन प्रथाओं और संस्थाओंकी सृष्टि करता है। इन सब कामोंका उद्देश्य होता है, उस अधिकारी वर्गके हितों और स्वार्थोंकी रक्षा करना। उस वर्गके समाजकी विचारधारा उसके ही हितों एवं स्वार्थोंके अनुकूल बढ़ने लगती है। जयतक ये स्वार्थ कुछ अंशोंमें सर्वसाधारणकी भलाईके अनुकूल होते हैं, जयतक उत्पादक शक्तियों एवं उत्पादन प्रणालीमें बहुत अधिक विरोध पैदा नहीं हो जाता, तबतक विभिन्न वर्गों एवं समूहोंमें समझौता या सुलह बनी रहती है। जब उत्पादक शक्तियों एवं उत्पादन-प्रणालीमें भेद या विरोध बढ़ जाता है, उस प्रणालीसे अधीन वर्गकी आवश्यकताएँ पूरी नहीं हो सकती, तब वर्गकलह आरम्भ हो जाता है। फिर या तो उस समय कानूनी समझौता, शासनसुधार होता है अथवा उस समाजका विनाश होता है और नवीन सामाजिक प्रणालीका आविर्भाव होता है। यहूदी, यूनानी, रोमन आदि लोगोंका इतिहास ही इसका उदाहरण है। इस तरह अमीरों, गरीबों, कुलीनों, अकुलीनों, छोटों, बड़ों, गुलामों, नागरिकोंका संघर्ष जारी रहता है। अन्तमें इन समाजोंका उच्छेद होता है। साथ ही इन वर्ग-कलहोंसे शान-भण्डारकी वृद्धि होती है। मालिकों, गुलामों, जमीनदारों, किसानोंके समान ही, पूँजीपतियों, श्रमजीवियोंका भी वर्गकलह अनिवार्य होता है और इससे क्रान्तिकी जन्म तथा नवीन सिद्धान्तोंका प्रचार होता है। इस ऐतिहासिक विरोध और कलहके अनुसार ही बौद्धिक और राजनीतिक विरोधकी उत्पत्ति होती है। यह बौद्ध विरोध जननेताओं या वैगम्बरोंद्वारा विभिन्न मत-मतान्तरोंके रूपमें प्रकट होता है। उदाहरणार्थ, वैदिक, बौद्ध, ईश्वरवादी या अनीश्वरवादी, कैथलिक, प्रोटेस्टेण्ट, भौतिकवादी, अध्यात्मवादीका नाम लिया जा सकता है। ये सभी मत-मतान्तर चाहे जितने भी सूक्ष्म और आध्यात्मिक प्रतीत होते हों, सांसारिक जीवन और भौतिक प्रपञ्चसे कितने भी पृथक् क्यों न प्रतीत होते हों, परंतु उनके मूलका पता लगानेसे विदित होगा कि उनका भी आधार भौतिक ही है। समाजके आर्थिक आधार और उत्पत्तिकी प्रणालीमें विरोध उत्पन्न हो जाने और इसी कारण भिन्न-भिन्न वर्गों—दलोंमें कलह आरम्भ होनेसे ही सभी मत-मतान्तरोंकी उत्पत्ति हुई है।

“इसी तरह समस्त नैतिक, राजनीतिक, अर्थशास्त्र-सम्बन्धी प्रणालियों (जो कि प्रधानता पानेके लिये परस्पर प्रतियोगिता कर रही हैं) और समस्त प्रादेशिक या व्यापक युद्धोंके तात्कालिक कारण चाहे कुछ भी हों, पर मूलकारण सामाजिक

आर्थिक दशा ही है। हमी तरह आदर्शवाद, उपयोगितावाद, एकतन्त्र, प्रजा-तन्त्र, रक्षित व्यापार, मुक्त व्यापार, राज्यनियन्त्रित अर्थव्यवस्था, स्वतन्त्र आर्थिक व्यवस्था, समाजवाद, ध्यतिवाद आदि जितने भी सिद्धान्त घोषित किये जाते हैं, उनके समर्थनमें चाहे जितने भी उच्च भावनायुक्त तर्क उपस्थित किये जायें और उच्च उद्देश्य बनलाये जायें, पर उन सबकी उत्पत्ति समाजके भौतिक आधार और उत्पादन प्रणालीद्वारा ही होती है।”

कम्युनिष्ट मैनिफेस्टोमें ऐतिहासिक भौतिकवादका सारांश इस प्रकार कहा गया है—“इसे समझनेके लिये किसी गम्भीर अन्तर्धानकी आवश्यकता नहीं है कि मनुष्यकी भौतिक अवस्था और सामाजिक जीवनकी दशामें परिवर्तन होनेसे ही उसके मानसिक भावों, विचारों और धारणाओंमें भी परिवर्तन होता है। सभ्यताके विचारोंका इतिहास यही बताता है। भौतिक उत्पत्ति, पैदावारमें परिवर्तन होनेसे बौद्धिक उत्पत्तिमें भी परिवर्तन होता है। जब जिस वर्गका शासन होता है सब उसके ही विचारोंकी प्रधानता होती है। जीवन-निर्वाहकी प्राचीन प्रणालीका नाश होते ही, प्राचीन विचारोंका ही लोप हो जाता है। यूरोपमें क्रिस्ताई-धर्मतन्त्रा भारतमें बौद्धधर्मका आधिपत्य एवं पुराने धर्मका लोप भी आर्थिक दशाके बदलनेसे ही हुआ था। उत्पत्तिकी प्रणाली, सामाजिक वर्गविभाग और सम्पत्ति-सम्बन्धी नियम जब उत्पादक शक्तियोंके लिये बन्धनरूप बन जाते हैं और विभिन्न वर्गोंका स्वार्थ, विरोध वर्गकलहका रूप धारण कर लेता है, तब सामाजिक क्रान्तिका युग आता है। इससे प्राचीन समाज नष्ट होकर विरमृत्तिके गर्भमें चला जाता है। परंतु वह नष्ट होनेसे पहले जीवनके नवीन मार्गका निर्माण कर देता है, जो उत्पादक-शक्तियोंके अनुरूप होता है। इस नवीन समाजकी वृद्धि चाहनेवाले लोग क्रान्तिकारी भावनाओंसे उत्पन्न होनेवाली समस्याओंको हल करनेमें संलग्न हो जाते हैं। इस तरह उत्पादक शक्तियोंकी उन्नति और पूर्णता ही मनुष्यजातिके विकासका सार है।

“आदिकालीन, मध्यकालीन, वर्तमानकालीन उत्पादन प्रणालियोंको मनुष्य-समाजकी प्रगतिके विभिन्न युग कहते हैं। वर्तमान पूँजीवादी समाजकी उत्पादन-प्रणाली इस विरोधयुक्त गूहलाग्नी अन्तिम कड़ी है। यह विरोध व्यक्तिगत नहीं, किंतु समाजकी परिस्थितिद्वारा उत्पन्न होता है। साथ ही पूँजीवादके भीतर जो उत्पादक शक्तियाँ उत्पन्न हो रही हैं, वे इस विरोधको मिटानेका मार्ग भी प्रशस्त कर रही हैं। इस प्रकार पूँजीवादी समाज मनुष्य-जातिके प्रागैतिहासिक युगका अन्तिम अध्याय है।”

उपर्युक्त बातोंका खण्डन पूर्वोक्त शक्तियोंसे ही हो जाता है। कम्युनिष्ट वर्ग-कलह, वर्गविरोध या वर्गसंघर्षको ही वर्गविकास एवं ज्ञान भण्डार-वृद्धिका कारण कहते हैं। साथ ही वर्गभेदको ही विकास या उन्नतिकका लिङ्ग मानते हैं। अतएव

हवशी या भिड़ आदि जंगली अशिक्षित जानियोंमें वर्गभेदका अभाव बतलाते हैं। परंतु यह सुविचारित मिद्धान्त है कि शुभति, दक्षता, सदाचार, सद्धर्म, नियन्त्रण, सहिष्णुताये वैमन्य मतभेद मिटता है और संघटन, समन्वय, सामञ्जस्य एवं सौमनस्य होता है। इगका महत्त्व श्रुत्वेद तथा अगर्भेदमें भी सौमनस्य सूत्रोंके द्वारा कहा है—

‘संगच्छन् संघर्षं सं यो मनांसि जानताम्’

आदि मन्त्रोंके द्वारा संगमन, संघटन तथा सौमनस्य-संघटन आदिको अशुद्धि-का कारण कहा गया है। ‘मा विद्मिषावदे’ आदि मन्त्रोंद्वारा ईश्वरसे भी परस्पर द्वेष मिटानेकी प्रार्थना की गयी है। जहाँ दुर्बुद्धि, दुर्मायना, असाहिष्णुता, उच्छृङ्खलता बढ़ती है, वहीं विद्वेष, वैमनस्य, विवाद तथा विनाश आदि होता है। यदि कलह, संघर्ष, विद्वेष, विनाश आदि ही सम्यता या प्रगतिशीलता है और संघर्ष, विनाश, वर्गविद्वेष आदि न होना विच्छेदना या असम्यता है तो कोई भी बुद्धिमान् कहेगा कि ऐसी सम्यतासे असम्यता ही ठीक है, ऐसी प्रगतिसे अप्रगति ही ठीक है। सभी तो आजके चरित्रपूर्ण नरसंहार, अशिष्टता, असम्यता, दुर्दान्तताका नम्र अक्रान्ध ताण्डव एवं मानवताको प्रसन्न करनेवाली, पशुताको मात करनेवाली स्वेच्छाचारिता, विलासिताको प्रगति एवं सम्यता माना जा रहा है। वस्तुतः यह विपरीतबुद्धि है। वैभव, सम्यति, उन्नति, प्रगति, विघटन, वैमनस्य कभी भी वर्गविनाशका कारण नहीं होता। गरीबी भी विघटनकी कारण नहीं होती। प्रमाद, मूर्खता, विलासिता, स्वेच्छाचारिता, स्वार्थपरायणता ही विघटन, वैमनस्यका कारण होती है। इन दोषोंसे मुक्त होनेसे गरीबों-अमीरों सबमें विघटन होता है।

चाहे अमीर हों या गरीब, जंगली हों या नागरिक, प्रगतिशील हों या अप्रगतिशील, मनुष्य हो या देवता अथवा पशु ही क्यों न हों, जहाँ दुर्बुद्धि, अविवेक और स्वार्थपरायणता बढ़ती है, वहीं विद्वेष, वैमनस्य, विघटन और विनाश बढ़ता है। जहाँ सद्बुद्धि, सदाचार, नियन्त्रण, सहिष्णुता है, वहाँ प्रेम-संघटन उन्नति ही होती है। इसीलिये जंगली पशुओं, मनुष्यों, देवताओंमें भी इन गुणोंके आधारपर संघटन रहता है। गुणोंके अभाव एवं दोषोंके बढ़ जानेपर विघटन आदि बढ़ता है। मधुमक्खियोंका संघटन प्रसिद्ध है। कपोतों एवं अन्योन्य पशु-पक्षियोंमें भी संघटन होता है। कहते हैं, कुछ कपोत जालमें फँस गये, एकमत होकर एककी रायसे वे सब जाल लेकर उड़ गये एवं अपने मित्र हिरण्यक-मूपककी सहायतासे मुक्त हो गये। जंगली गायें एकत्र होकर सिंहका भी मुकाबला करती हैं। वे निर्याल, घाल-वृद्ध पशुओंको मध्यमें रखकर प्रबल सोंड़ोंको आगे करके सिंह-श्यामका मुकाबला करती हैं और अपने आपको बचा लेती हैं। कम्बुनिष्ठोंकी भी मजदूर-संघटनसे अथ च दृढ प्रयत्नसे ही सफलता मिल सकती है। संघटनमें केवल एक

स्वार्थ ही नहीं, किंतु सदिष्णु मनकी एकता ही मूल कारण है। एक उद्देश्यही सिद्धिके लिये एक सूत्रमें सम्बन्धित व्यक्तियोंका ग्रन्थित होना ही संघटन है। महान् प्रयोजन होनेपर भी असदिष्णु, स्वेच्छाचारी संघटित नहीं हो सकते। कथञ्चित् किंगी स्वार्थके लिये कुछ क्षणके लिये संघटित हो भी जाते हैं तो भी पद प्राप्त हो जानेपर स्वार्थके टकराते ही संघटन छिन्न भिन्न हो जाता है। यही घात जट्टवादियोंके संघटनोंमें देखी जाती है। अधिकार-प्राप्तिके लिये 'सत्तया' या 'कण्टक-शोधन'के नामपर अधिकारारूढ लोग अपने पुराने साधियोंको ही मौतके घाट उतारने लगते हैं। अमृत-प्राप्तिके लिये देवताओं एवं दानवोंमें भी संघटन हुआ था, पर स्वार्थमें आघात आते ही भीरण देवामुर-समाम हुआ। जालमें फँसे हुए लोमश बिल्लेने, दो शत्रुओंमें धिरे हुए पलित मूषकका सन्धि-प्रस्ताव भी स्वीकार किया था। विद्यालसे मित्रता करके मूषक अपने शत्रु सर्प एवं ध्येनसे मुक्त हुआ। आत्मरक्षाका ध्यान रखते हुए शिकारीके समीप आनेपर शीघ्रतासे जाल काटकर बिलावको भी बचा दिया। परंतु कार्य पूर्ण होते ही फिर दोनों घृणक हो गये। फिर तो बिलावके मुल्लनेपर भी मूषक उसके पास नहीं गया। परंतु यदि किसी अहिंसकके प्रभावसे मूषक-माजारके स्वामाविक बैर भी छूट जाते हैं तो यह सदाके लिये ही बैर छोड़ देते हैं। वे एक दूसरेके भक्षक या शोषक न रहकर रखक या पोषक हो रहते हैं। यह चन्द्रमा मुनिके आभय एवं रामराज्यके उदाहरण में स्पष्ट किया जा चुका है।

वैभव, सम्पत्ति, अधिकार या राज्य प्राप्त होनेपर प्रमादको अधिक अवसर होता है। तपस्यामें राज्य एवं राज्यसे मद उत्पन्न होता है। दुग्धी, दरिद्र, उत्पीड़ित प्राणीको न्याय, धर्म, ईश्वर प्रिय लगते हैं। यह चाहता है कि 'गररे साय न्याय हो, सभी धर्मात्मा हों।' परंतु जब इन शुभ भावना एवं तरस्याने उसे राज्य प्राप्त होता है, तब यह न्याय, धर्म, ईश्वरादिको भूल जाता है। फिर यही पमगड, प्रमाद, शोषणकी प्रवृत्ति चटती है। अन्तमें उसके सामने पतन एवं नरकादि ही आते हैं। इनी ऐश्वर्य मदने उन्मादने हिरण्यकशिपु, हिरण्यश, वृत्र, रावण-कम्पादिका तथा इन्द्र, दध, नहुष आदिका ऐश्वर्यमदने पतन हुआ था। इन्द्रके प्रमादने धैर्योत्सव लक्ष्मी मष्ट हो गयी थी। पुनः महती तरस्या एवं प्रयत्नमें उनका प्रादुर्भाव हुआ था। पर इनका यह अभिप्राय नहीं कि मदका ही पतन होता है, जो राज्य, ऐश्वर्य या सम्पत्ति बरके भी मायधन रहते हैं, राज्य एवं धनके निदग्धनमें बने रहते हैं, गमाज, राष्ट्र एवं विश्वके हितार्थ आत्मोन्नतिके लिये तत्पर रहते हैं, उनका पतन न होकर उत्थान ही होता है।

धर्ममूढां हिंसां प्रणय न ज्ञानं न हतेनै।

(बृ० उपे० २४।२१)

मनु, इक्ष्वाकु, दुष्यन्त, भरत, हरिश्चन्द्र, रामचन्द्र, शिवि, रन्तिदेव आदि ऐश्वर्यपूर्ण होनेपर भी प्रमत्त न होकर निरन्तर धर्मनिष्ठ ईश्वरपरायण रहकर विश्वहितमें लीन रहे; अतः उनकी उत्तरोत्तर उन्नति हुई है। यह बात—

विद्या विवादाय धनं मदाय शक्तिः परेषां परिपीडनाय ।

खलस्य साधोः विपरीतमेतद् ज्ञानाय दानाय च रक्षणाय ॥

(गुणरत्नम् ७)

—से स्पष्ट कर दी गयी है।

विद्या, बुद्धि, शिक्षा आदिके सम्यन्धमें अपनेसे अधिक वृद्ध, बुद्धिमान् एवं विद्वान्से लोग तत्तद् वस्तुओंको प्राप्त करते हैं। यहाँ गुरु-शिष्यभाव रहता है—द्वेष नहीं। पूर्वजोंमें पूज्य-बुद्धि होती है, विरोध-बुद्धि नहीं। इसी तरह जिन प्राचीन नियमोंसे प्राणीकी उन्नति होती है, उनके प्रति भी विरोध-बुद्धि नहीं होती।

पूर्व-पूर्व अवस्थासे उत्तरोत्तर उन्नति होती है तो पूर्व-पूर्व अवस्थासे उत्तरोत्तर अवस्थाके संपर्कका अवकाश नहीं रहता। पूर्व-पूर्वकी पुंजी एवं साधनों के सहयोगसे उत्तरोत्तर पुंजी एवं साधनोंकी वृद्धि अवश्य होती है। कोई म्मगरी महससे लक्ष, लक्षमें कोटि कमाता है। अतः परस्पर सान्य-साधन भाव या उदारवीर्य-उपकारक भाव होना ही अधिक न्यायसङ्गत है। इसीलिये पूर्वकालमें ईश्वर, धर्म, धार्मिक राजा, धनवान्, पूँजीपति एवं सुखी किसान, सेवक, दूरवीर सभी साथ रह सकते थे। बैलगाड़ी, पुष्पकयान, पादचारी भी साथ रह सकते थे। लाठीसे लेकर ब्रह्मास्त्र, पाशुपतास्त्रतक शस्त्रास्त्र थे। हाथके करघेसे लेकर महाकनक तरु थे। विश्वकर्मा, मयके आविष्कारके साथ हाथसे पण्डाला बनाकर रहने लगे भी थे। सब एक दूसरेके पोषक थे शोषक नहीं। सारांश यह है कि शास्त्र, धर्म एवं ईश्वरमायके नियन्त्रणके अभावमें ही वर्ग-संपर्क, वर्ग-विद्वेष, वर्ग-विराग एवं भ्रान्ति आदिकी यातना चलती है। जो दोष है, गुण नहीं हो सकता। इतिहास में भन्नी, गुरी सभी यातने होती हैं। सब न तो सिद्धान्त ही होते हैं, न प्राय ही। भारतीय सभ्यतामें जो 'मातस्य न्याय' कहा गया है, यही कम्युनिष्टोंका परम पुद्गल्य एवं अभीष्ट वर्ग-संपर्क है। यह पहले बतलाया जा चुका है कि कृत्रिमगमे सब कि गन्तगुणवा पूर्णरूपमें विकास था, सभी धार्मिक, सात्त्विक थे। साथ ही विद्या, वर, शक्ति, पैसायका भी अभाव न था। ईश्वर, ब्रह्मा आदिमें सर्वज्ञ प्रमानगमे ही विद्या, पैसाय, विविध ऐश्वर्य होते हैं। इन्द्रादि देवताओंका ही नहीं, पर दिव्यकविपु, मय आदि दानवोंका ऐश्वर्य भी जो वेदों पुराणोंमें वर्णित है, उन्ने देवों हुए कदा कदा तक मरता है कि उनके मुहावरे आजका पैसाय कुछ नहीं है। पूर्ण उच्छा की कायमें भी मन्त्र एवं धर्मही जन प्रधानता हुई, तब धर्मनिष्ठता

जनता किसी राजा, राज्य, दण्डविधानके बिना भी आसर्वभूमि ही सब काम चला लेती थी—

न राज्यं न च राजासौम्य दण्डो न च दण्डिकः ।

धर्मेणैव प्रजाः सर्वे रक्षन्ति स्म परस्परम् ॥

(महा० शा० प० ५९)

यह भी एक महान् आश्चर्य है कि जो सर्वथ समानता, स्वतन्त्रता, भ्रातृताका आदर्श रखते हैं, वे ही धर्म-विद्वेषका मार्ग भी प्रशस्त करते हैं। यह वैसी ही विद्वद् बात है—जैसे कोई जाना चाहता है पूर्व, पर चल रहा है पश्चिमकी ओर। जहाँ समानता, स्वतन्त्रता, भ्रातृताके लिये विद्वेष, वैमनस्य मित्राकर सदानार, परस्पर पापग, उपकार, महिष्णुता एवं सदानुभूतिका भाव बढ़ाना ओक्षित है, वहाँ मानसवादी संघर्ष, विद्वेष बढ़ानेका मार्ग ग्रहण करते हैं। मानसवादी समझते हैं कि शोषक-शोषितोंका विरोध धूर्त-माजोंके घेरेके समान अमिट है; इनमें विशेष मित्राकर समानता, भ्रातृता आदि स्थापित नहीं हो सकती, अतः विद्वेष उत्तेजित कर धर्म विध्वंसके द्वारा ही समानता सम्भव है। शोषितोंका राज्य होने एवं शोषकोंकी समाप्ति होनेसे ही धर्महीन समाजमें समानता ठीक स्थप्य होगी। परन्तु यह धारणा नितान्त भ्रान्तिमूलक है। कारण, पहले तो वर्गभेद ही कोई पान्थनिक स्थिर भेद नहीं; क्योंकि शोषको एवं शोषितोंकी कोई निश्चित अति नहीं है। जो किसीकी अपेक्षा शोषित है, वही किसीका शोषक होता है। जल्दी बोर भी मछली अपनेमे बड़ी मछलीद्वारा शोषित है, वही अपनेसे छोटी मछलीकी शोषक है। जङ्गलके पशुओंकी भी बात ऐसी ही है। मेढक साँपके मुखमें है; परन्तु उस हाथमें भी यह मच्छरोंकी लाता है। इन तरह शक्ति एवं समर्थता के तारतम्य रहता ही है। फिर उनमें भी प्रबल शोषक और दुर्बल शोषित होता ही। वृद्धिकारि, क्षयकारि, शक्ति, महारि, लक्षरि आदिमें आसर्वभूमि शोषक ऐतरेय भावकी कल्पना हो सकती है। अन्तिम शोषितकी ही रखकर सभी शोषकोंकी समानता भी सम्भव नहीं है; क्योंकि अन्तिम शोषित कौन ! इसका निर्णय बटिन है।

यदि यह मान भी लिना जाय तो भी इनका यह अर्थ हुआ कि समुद्रके प्रदत्त और जन्तुओंकी समाप्त करके निर्वा अति शुद्ध जन्तुओंका ही राज्य बनकर जाय। जङ्गलोंके निरक्षरान्धोंके मित्राकर शृङ्गालों का मच्छरोंका ही राज्य बनकर जाय। परन्तु यह न तो किसी विनी समानता ही आदर्श रहा, न आदर्श हो ही सकता है। आदर्श तो यह था कि समाजमें सब रहे, पर कौन-किसीका शोषक न रहे, सब सब दुर्बलके शोषक रहे। बर, बड़े सब एक दण्ड नीचे की दें। साथ, बड़े दोनोंकी ही अतिव्यवहार अधिकार है; परन्तु दोनों के शोषक होकर ही रहे, शोषक होकर नहीं।

जैसे दुर्बलान् शोषकों न मित्राकर ऐतरेयिकता ही प्रदत्त करते हैं, वैसे ही

शोषकोंको न मिटाकर शोषण-श्रुति मिटाना शासनका उद्देश्य है। दण्ड-विधानका भी उद्देश्य बदला चुकाना आदि न होकर अपराधीकी अन्तरात्मशुद्धि ही मुख्य उद्देश्य रक्खा गया था। शोषणश्रुति बिना मिटाये शोषितोंमें ही शोषक उत्पन्न होते रहेंगे। अत्यन्त गरीब, मजदूर या कँगले भी अधिकार पाकर शोषक हुए हैं एवं हो सकते हैं। धार्मिक भावनावाले दिलीप-जैसे महाम्राट् भी एक गाय की रक्षाके लिये अपने प्राण दे सकते हैं, शिवि-जैसे सम्राट् भी एक कबूतरके प्राण बचानेके लिये अपने देहका सम्पूर्ण मांस दे सकते हैं।

साथ ही यह भी विचारणीय है कि क्या कोई मनुष्य स्वभावसे ही शोष होता है या उसमें शोषणकी बुराई आगन्तुक है? यदि बुराई या शोषण कोयले कालापनके समान स्वाभाविक है तब तो अवश्य जैसे कितना ही साधुनसे बोने बिना कोयलेके मिटे उसका कालापन नहीं मिट सकता, वैसे ही शोषक मनुष्यके मिटने बिना उससे शोषण या बुराई नहीं मिट सकती। परंतु यस्तुस्थिति ऐसी नहीं। स्वभावसे प्राणी बुरा या शोषक नहीं होता। यह कह चुके हैं कि कभीका शोषक शोषक बन जाता है तथा कभीका शोषक ही शोषक बन जाता है। शास्त्रीय संस्कार सत्समागम एवं धर्मनिष्ठाके विस्तारसे प्राणी शोषक बनता है। अधर्म, प्रमाद, स्वार्थपरता बढ़नेपर शोषक भी शोषक बन जाता है। बाल्मीकि पहले शोषक थे, पर वे ही सत्समागमसे महर्षि एवं विश्वशोषक बन गये। अजामिल जो पहले साधु पुरुष थे, दुस्संगसे शोषक हो गये; फिर कालान्तरमें वे ठीक हो गये।

रामराज्यके सिद्धान्तानुसार प्राणिमात्र ईश्वरके अंश, अविनाशी, चेतन, अमल, सहज सुखराशि है—ईश्वर अंस जीव अविनासी। चेतन अमल सहज सुखराशि। वेद भी कहते हैं—“अमृतस्य पुत्राः” प्राणिमात्र अमृत—परमेश्वरके पुत्र हैं। जैसे गङ्गाका तरङ्ग गङ्गाजलके तुल्य ही शीतल, मधुर और पवित्र होता है, वैसे ही चेतन, अमल, सहज, सुखराशि परमेश्वरकी संतान भी चेतन, अमल, सहज सुखराशि ही हैं। उनमें बुराई, अविद्या, काम-कर्मके सम्पर्कसे आयी—

भूमि परत मा ढाबर पानी। जिमि जीवहि माया लपटानी ॥

जैसे निर्मल जलमें भूमिके सम्पर्कसे मलिनता आ जाती है, वैसे ही माया आदिसे सम्पर्कसे जीवमें मलिनता आ जाती है। जैसे मलिन जलमें निर्मली बूटी या किरिटी डालनेसे जलमें निर्मलता आ जाती है, वैसे ही स्वधर्मानुष्ठान एवं ईश्वरभक्तिके जीवमें मलिनता, बुराईयाँ दूर हो जाती हैं, फिर वह शोषक नहीं रह जाता, शुद्ध शोषक हो जाता है। असलमें मात्स्यन्याय दूर होनेके लिये ही शासनकी स्थापना हुई है। धर्म, सदाचारका विस्तार, सत्य, अहिंसाकी प्रतिष्ठा तथा दण्डके द्वारा शोषण मिटाकर समन्वय, सामञ्जस्य स्थापित करना ही शासनका मुख्य लक्ष्य है। यस्तुनः मार्क्सवादी स्वतन्त्रता, समानता, भ्रातृताकी बात तो करते हैं; परंतु उन्हें समानता

समानता ही आधुनिक दार्शनिक आधार सिद्ध किया गया है। यह देह, मन, इन्द्रिय, बुद्धि, इत्यादि सब समानता के अन्तर्गत नहीं हो सकते। कारण, उनकी विभिन्नता यही है। देह किसी होके भी एक समान नहीं। किसीका देह मोटा, किसीका पतला, किसीका लंबा, किसीका नाटा ही-है। ऐसे आदमियों के भी समान अन्तरात्मा में क्या है। इनमें भी भेद है। कोई दो दो आदमियों को संक संकते हैं, कोई सबकीबी भी नहीं संक सकता। इसी तरह बुद्धि में भी समान नहीं कही जा सकती। कोई बहुत ज्ञानसे विद्वान्, सब दार्शनिक होने में और कोई अज्ञान निर्बुद्धि भी होते हैं। कोई परांगत शत्रु, दुर्गन्धित पक्का सकते हैं, कोई विविधभाव भी पुनः पुनः नवीन नदी बना सकते, वे जहाँ से बहते हुए मोड़ककी दूरीमें परमाणुसम जैसा दूरनहीं हैं। कार्यकलापसमता भी सबकी एक ही नहीं। भाग्य भौतिकवादमें समानता, समानता, आधुनिकी कोई दार्शनिक आधारभूमि ही नहीं है। इसी विवेकसे समानता, आधुनिक, समानताकी केवल दावा ही होती है। कार्य भाग्य विवेक वर्गीकरणका होता है। उनही समानता उनके दार्शनिक आधारोंक ही सीमा है। उनमें भी विशेष अन्तर होते रहते हैं और अन्तरात्मा कण्टकरोधनके कारण सबके साथीबी भी भौतिक पाट उठाया ही जाता है। परन्तु समानताके विधानान्तर समानता, आधुनिक आधुनिक आधार आधारभूमि है। जहाँ किसी सीमित दायरेके भीतर ही नहीं, किन्तु किसी देश, जाति, सम्प्रदाय या पार्टीका अमीर, गरीब, पुण्यात्मा, पाशात्मा, कोई स्त्री पुरुष, बालक वृद्ध हो अथवा देवता, दानव, मानव, पशु, पक्षी, बीट पतंग हों, सभी ईश्वरके पुत्र हैं। उनके देशोंमें भेद हो सकता है, किन्तु देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धिवा द्रष्टा, क्षेत्रज्ञ आत्मा में कोई भेद नहीं होता। सोने, लोहे, मिट्टीके पदोंमें भेद है, पर उनमें स्थित आकाशमें कोई भेद नहीं। यैत्रे ही विभिन्न देह, इन्द्रिय, मन बुद्धिमें भेद हो सकते हैं, उनके कार्योंमें भी विषमता होती है; परन्तु सबमें रहनेवाले द्रष्टा, चेतन, अमल, महान् मुखरुशिमें कोई भी भेद नहीं है। उगी बोधस्थ आत्मा में याज्ञविक समानता, स्वतन्त्रता, आधुनिक हो सकती है। जटमें न स्वतन्त्रता ही सम्भव है, न समानता। आधि, व्याधि, मृत्युके परतन्त्र, किसी भी जट यशुमें स्वतन्त्रताका राग अलपना केवल विडम्बना ही है। गवोपाधिकृत भेदविरहित आत्माको ही लेकर समानता सम्भव है। जो सब प्राणियोंमें एक आत्मा या भगवान्को देखता है, वह किमत्ता विरोध करेगा, किमत्ता शोक होगा ?

उमा जे राम खरन हत विगत काम मद बोध ।

नित्र प्रसुप्त देखति जगत् कति सन करहिं प्रिये ॥

जो " " भगवान् " " करता है अथवा सभी प्राणियोंको " " में किसीका शोक होगा ? शास्त्रोंमें

भगवान्ने कहा है—नाना प्रकारके भूषणों, अलंकारों, नैवेद्योंद्वारा मेरा सम्मान करना और मेरे अंशभूत प्राणियोंको सताकर शोषण करना वैसी ही मूर्खता है, जैसे किसीको संतुष्ट करनेके लिये किसीके गलेमें माला पहनाना और उसकी आँखमें कौंटा चुभाना। प्राणियोंका अपमान करनेवाले पुरुषकी ईश्वरार्चा भस्ममें डाली हुई आहुतिके तुल्य व्यर्थ है। इसीलिये शास्त्र कहते हैं कि ईश्वर ही जीवरूपने श्वान, चाण्डाल, उष्ट्र, गर्दमादि सभी प्राणियोंमें प्रविष्ट है, अतः दान-मानादिद्वारा सबका ही सम्मान करना चाहिये, किसीका भी अपमान नहीं करना चाहिये—

‘ईश्वरो जीवकलया प्रविष्टो भगवान् स्वयम् ।’ (भाग० ३ । २९ । ३४)

‘प्रणमेहण्डवद् भूमावाश्चाण्डालगोखरम् ॥’ (भाग० ११ । २९ । १६)

यो मां सर्वेषु भूतेषु सन्तमात्मानमीश्वरम् ।

हित्वाचां भजते मौढ्याद् अस्मन्येव जुहोति सः ॥ (भागव० ३ । २९ । २२)

भक्तराज प्रह्लादने यही प्रार्थना की थी—

स्वस्यस्तु विश्वस्य खलः प्रसीदतां ध्यायन्तु भूतानि शिवं मियो धिया ।

मनश्च भद्रं भजतादधोक्षजे आवेश्यतां नो मतिरप्यहैतुकी ॥

(भाग० ५ । १८ । ९)

अर्थात् विश्वका कल्याण हो, खल प्राणी सज्जन बनें। खलको मिटाना अभीष्ट नहीं; किंतु उसकी खलताका ही मिटाना अभीष्ट है। दुर्जन सज्जन बनें, सज्जन शान्ति प्राप्त करें एवं शान्त प्राणी संसारबन्धनोंसे मुक्त हों तथा वे मुक्त होकर औरोंको भी बन्धनसे छुड़ानेका प्रयत्न करें—

दुर्जनः सज्जनो भूयात् सज्जनः शान्तिमाप्नुयात् ।

शान्तो मुच्येत बन्धेभ्यो मुक्तश्चान्यान् विमोचयेत् ॥

सब प्राणी एक दूसरेका परस्पर शुभानुसंधान करें, शुभचिन्तक बनें, सबका मन भद्रदर्शी हो, सबकी बुद्धि परमेश्वरनिष्ठ हो। इसीलिये महर्षिगण अपनी नाक फटाकर भी दूसरोंके शकुन बिगाड़ने-जैसा किसीका अनिष्ट चिन्तन नहीं करते थे। धनवान्-खलवान्को देखकर उन्हें ईर्ष्या नहीं होती थी। उन्हींका अनुसरण करते हुए आस्तिक प्रतिदिन ईश्वरसे प्रार्थना करते हैं कि हे प्रभो ! सब सुखी हों, सब नीरोग हों, सब भद्रदर्शी हों और कोई भी दुःखमागी न हो। त्रिभुव नरो उसे पुत्र मिले, पुत्रवान्को पौत्र मिले, निर्धन धनवान् हो तथा धनवान् दीर्घजीवी हो—

सर्वेऽपि सुखिनः सन्तु सर्वे सन्तु निरामयाः ।

सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिदुःखमाप्नुवेत् ॥

अपुत्राः पुत्रिणः सन्तु पुत्रिणः सन्तु पौत्रिणः ।

अधनाः सधनाः सन्तु जीवन्तु शरदां शतम् ॥

शास्त्रोंने भी अपनेसे निम्नस्तरवाले दुखी लोगोंपर कष्टना, सम्मान होयों

मैत्री तथा अग्नेमे अधिक ऐश्वर्यवासेमे मुद्रिता करनेके लिये कहा है। सब कुछ परमेभर-
मे उत्पन्न, परमेभरम्यरूप है। अतः परमेभर स्वरूपमे ही मवसा सम्मान उचित है।
फिर शीतलकी कथा ही क्या है? लोकव्यवहारार्थ दण्ड-विधान आदि भी प्रजाहितार्थ
ही होता है, टीकर्यमे ही, जेमे अध्यायक छात्रोंके हितके लिये ही शासन करता है।

जेमे वामीको सम्पूर्ण जगत् कान्तामय दितापी देता है, वैसे ही
भौतिकवादियोंको मव कुछ भूतमय ही प्रतीत होता है। इंग्लिषे ये सभी
धर्मों, दर्शनों, आदर्शों आदिका मूल भौतिक अवस्था ही मानते हैं। प्रायः पाश्चात्य
विचारकोंके मतानुसार भिन्न-भिन्न दर्शन, निर्माताकी परिस्थिति, वातावरण एवं
भौतिक अवस्थाके अनुवृत्त ही आविर्भूत होते हैं। इससे स्पष्ट है कि उन दर्शनोंमें
भावनाओंकी ही प्रधानता है। सत्यका दर्शन वहाँसे बहुत दूर है। वस्तुतः बाह्य
भादोंसे अप्रभावित समाधिगतमग्न श्रृणियोंके दर्शन ही सत्यमे सम्बन्धित हो
सकते हैं। पाश्चात्य दर्शन विवेचनके प्रारम्भमें ही यह बात कही जा चुकी है।
वस्तुतस्तु स्वतन्त्ररूपसे जट किमी एक भी कार्यके सम्पादनमें असमर्थ होता है।
परंतु भौतिकवादी सभी वस्तुओंका एकमात्र कारण भौतिक अवस्था ही मानते हैं।
आस्तिक मूल वस्तु स्वप्रकाश सत् चेतनकी ही मूल मानते हैं। यद्यपि श्रोत्र, त्वक्, चक्षु
आदि पञ्च शनेन्द्रिय एवं मन, बुद्धि, चित्त, अहकार, अन्तःकरणचतुष्टय और
इनके द्वारा उपलब्ध होनेवाले शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध एव तदात्मक पृथ्वी,
जल, तेज, वायु, आकाश सब-के-सब भौतिक ही हैं, फिर भी इन सबसे सूक्ष्म
चैतन्य आत्मश्रोतिद्वारा ही इन भूतों एवं भौतिकोंकी सत्ता, स्फूर्ति एवं गति
निष्पन्न होती है। उनके बिना सर्वत्र जगदन्धतापत्ति अनिवार्य है। जैसे बाह्य जट-
प्रपञ्च चेतन प्राणीके उपकरण एवं भोग्य होते हैं, उसी तरह अहकार, बुद्धि, मन,
इन्द्रिय, देह भी स्वविलक्षण, असंगत, चेतन आत्माके ही उपकरण एव भोग्य हैं।
जैसे हारने, सोते, सरिता आदि जलांश अपने अंशी समुद्रकी ओर स्वभावसे ही
प्रवाहित होते हैं, उसी तरह व्यष्टिचेतन आत्मा समष्टिचेतन ब्रह्मकी ओर स्वभावतः
प्रवाहित होता है। सम्पूर्ण भौतिक ऐश्वर्यको छोड़कर जीवमात्रकी प्रवृत्ति निद्रा या
सुषुप्ति की ओर होती है। अविद्यारूपी कारण बीज विशिष्ट चेतन अर्थात् अज्ञात
सत्-रूप चेतनमें ही सुषुप्त जीव स्थित होता है। सुषुप्तिमें यद्यपि विशिष्ट विज्ञानका
अभाव रहता है, तथापि विशेष विज्ञान भावका द्रष्टा कारण साक्षी विद्यमान रहता
है। सभी 'जो मैं मुझसे सो रहा था वही मैं जग रहा हूँ', यह अनुभूति होती है।
यह कहा जा चुका है कि स्वभावसे सीमित सत्ता, ज्ञान, आनन्द, स्वतन्त्रता एवं
सीमित शासन शक्तिवाला प्रत्येक जीव निःसीम अनन्त सत्ता, निःसीम अनन्त ज्ञान,
आनन्द, स्वातन्त्र्य, शासनशक्तिसम्पन्न बनना चाहता है। तदनुगुण ही सबके
प्रयत्न होते हैं। जैसे महापन प्राप्त करनेके लिये व्यापारादि कार्योंमें पर्याप्त धन व्यव

करना पड़ता है, वैसे ही महती स्वतन्त्रता-प्राप्तिके लिये पर्याप्त स्वतन्त्रताओंका त्याग कर विविध आध्यात्मिक, धार्मिक, सामाजिक नियम स्वीकार करना पड़ता है। इसीलिये कहा गया है कि सनातन परमेश्वर आने सनातन अंश जीवोंको सनातन कैवल्यपद प्राप्त करानेके लिये ही सनातन निःश्वसन्न वेदादि शास्त्रोंद्वारा आध्यात्मिक, धार्मिक, सामाजिक, राजनीतिक, सनातन नियमरूप साधनोंका उपदेश करते हैं, अतः भौतिक अवस्थाओंके रहोबदले उनमें रहोबदल करनेका कोई प्रश्न ही नहीं खड़ा होता। यह दूसरी बात है कि साधनोंके न होनेपर साधनाहीन कामोंमें बाधा पड़ती है, भौतिक देशदि न रहनेपर तदधीन साधनोंमें बाधा होती है, वैसे ही धनादिके अभावमें तदधीन कार्योंमें बाधा पड़ती है। यह भी ठीक है कि भंग, मुरा आदि भादक पदार्थोंके सेधनका प्रभाव जैसे मन, बुद्धि एवं विचारोंपर पड़ता है, वैसे ही धन, भूषण, वस्त्र, भवन, वाहनादिके अस्तित्वमें मन-बुद्धिपर दूसरे ढंगका प्रभाव पड़ता है, उनके अभावमें दूसरे ढंगका प्रभाव पड़ता है। साधन सम्पन्न दूसरे ढंगसे सोचते-विचारते हैं और साधनविहीन दूसरे ढंगसे। फिर भी प्रमास्वरूप ज्ञानपर धनादिके भावाभावका असर नहीं पड़ता। एक धन विहीन भी नेत्रसे रूप देखता है, शब्द नहीं; श्रोत्रसे शब्द ही ग्रहण करता है रूप नहीं; वैसे ही धनी भी। सम्पत्ति-विपत्ति, साधन-सम्पन्नता, साधन-विहीनता, किसी भी दशामें प्रमाणके अधीन नियमित ही प्रमा होती है। नीरोग उपविष्ट हो अथवा रुग्ण होकर भूमिपर विलुण्ठित हो रहा हो, निर्दोष चक्षुसे रज्जुका रज्जु ही ज्ञान होगा। जंगली, मध्यकालीन एवं आधुनिक प्रगतिशील, मनुष्य, सम्य-असम्य, अमीर-गरीब, शोषक-शोषित, सभी एक रूखसे ही भोत्रादि प्रमाणोंद्वारा शब्दादि प्रमेयोंकी प्रमा सम्पादन करते हैं। यहाँ अवस्थाओं, भावनाओं, परिस्थितियोंका कुछ भी असर नहीं पड़ता। इसी तरह जो नियम सत्य या सिद्धान्त प्रमाणोंसे सिद्ध प्रमास्वरूप हैं, उनमें कभी भी किसी ढंगसे रहोबदल नहीं होता। सिद्धान्ततः जैसे कँटेसे कौटा निकाला जाता है, वैसे विपत्ति प्रशमन होता है, वैसे ही भौतिक साधनोंसे ही भौतिक प्रपञ्चका प्रशमन कर अभौतिक, स्वप्रकाश, ब्रह्मत्व प्राप्त किया जाता है। मर्त्यमें अमृत एवं अमृतसे सत्य वस्तुको प्राप्त कर लेना ही बुद्धिमानोंकी बुद्धि तथा मनीषियोंकी मनीषा है—

एषा बुद्धिमतां बुद्धिमनोषा च मनीषिणाम् ।

यस्म्यमनूतेनेह मर्त्येनाप्नोति मायृतम् ॥

(भागवत ११।२९।१२)

वस्तुतः केवल उसी पारमार्थिक मद्बस्तुकी प्रतिपत्तिके लिये भूत एवं भौतिक प्रपञ्चकी उत्पत्ति होती है—

अध्यासोपापञ्चादाम्नां निष्प्रपञ्चं प्रपद्यते ।

अध्यासो एवं अववाद निष्प्रपञ्च ब्रह्मकी प्रतिपत्तिके उपाय है । अध्यास विना निष्प्रपञ्च ब्रह्म वाह्यमन आदिका गोचर ही नहीं होता । महाकाश जिस घटके द्वारा घटाकाश बनकर गोचर होता है, वस्तुतः वह घट एवं घटाकाश मय महाकाश ही है । अन्यव्यतिरेकमे घटमृत्तिकासे भिन्न वस्तु नहीं ठहरता । वैसे मृत्तिका जलमे, जल तेजमे, तेज वायुसे एवं वायु आकाशसे भिन्न नहीं ठहरता । ठीक इसी तरह आकाश अहंतत्त्वमे, अहंतत्त्व महत्तत्त्वसे, महत्तत्त्व अन्यतत्त्वसे तथा अन्यतत्त्वमत्तत्त्वमे भिन्न नहीं ठहरता । इस प्रकार उपेय ब्रह्मकी प्रतिपत्तिका उपाय स्वरूपभूत सत्ते भिन्न कुछ भी नहीं ठहरता ।

किंच, यदि विक्रमवादके अनुसार अभी विचार चल ही रहा है तो पूँजीवादी-वर्ग एवं मजदूर-वर्गके इस वर्ग-विरोध, वर्ग-संघर्षको विरोधकी अन्तिम कड़ी क्यों माना जाय ? हो सकता है आगे चलकर और प्रगतिशील लोग वर्गवाद सिद्धान्तको अपसिद्धान्त ही समझने लगें । आज अराजकतावाद आदि मत उपस्थित ही हो रहे हैं । बहुत सम्भव है कि वर्ग-संघर्षकी अशान्तिसे ऊँचकर लोग साम्यवादकी मरुमरीचिका समझ जायें और अध्यात्मवादी होकर शान्तिमूलक धर्म-नियन्त्रित शासन-तन्त्र रामराज्यको ही अपनावे । देखते ही हैं कि लोग कभी सत्यगुणसे हटकर रज एवं तमको फिर तम एवं रजसे हटकर पुनः सत्त्वको अपनाते हैं । जागरणसे स्वप्न एवं स्वप्नसे सुषुप्तिमें पहुँचते हैं और सुषुप्तिसे पुनः जागर अवस्थाको अपनाते हैं । अतः पूँजीवादी युगको प्रागैतिहासिक युगका अन्तिम अध्याय मानना भी निर्मूल है । मार्क्सकी जीवनी पढ़नेसे विदित होता है कि उसने पहले अनेक मार्ग अपनाये और छोड़े और हो सकता है यदि वह कुछ दिन और जीवित रहता तो अपने भौतिक द्वन्द्ववादकी गूटियोंकी समझकर थोड़ा और ही वाद अपनाता । किन्तु सहस्रों, लक्षों वर्षोंके अपने जीवनमें अपौरुषेय वेदादि शास्त्रोंद्वारा प्राप्त अनुभवोंमें महर्षियोंने रहस्यदल करनेकी आवश्यकता नहीं समझी ।

वास्तविक पूँजीवाद

कहा जाता है कि पूँजीवादी समाज भी प्राचीन वर्गोंके समान ही उसी वर्ग-कलहपर एक दलके द्वारा दूसरे दलके रक्तशोषणपर ही स्थिर है । साथ ही उसी पूँजीवादके द्वारा ही मनुष्यको वह उत्पादन-शक्ति भी प्राप्त होती है, जिसके द्वारा भौतिक बन्धनों और प्राकृतिक गुलामीसे मनुष्यको छुटकारा मिलता है और वह वर्गकलहको त्यागकर बौद्धिक सम्पत्ता या शान्तयुगका भीगणेश कर सकता है । यह 'ऐतिहासिक भौतिकवाद' विज्ञानकी अन्य शालाओं-के समान नीति अथवा आदर्शसे कुछ भी सम्बन्ध नहीं रखता ।'

यह भी कहा जाता है कि 'मनुष्यने हजारों वर्षतक प्रकृतिकी निदुर पराधीनतामें रहकर कष्ट भोगा। पाशविक दशासे छुटकारा पानेके लिये संग्राम किया। हजारों वर्षोंतक समाजकी स्थापनाके लिये उद्योग किया और बहुत विकास भी प्राप्त किया, फिर भी उसे न्याय तथा मानवीय अधिकारोंकी प्राप्ति न हुई।'।

कहते हैं—'सामाजिक वर्गों और वर्ग-कलहका सिद्धान्त मा४४ने आविष्कृत किया है। यद्यपि उससे पहले भी वर्ग-कलहका अस्तित्व देखा और समझा जा रहा था, तथापि श्रमजीवी दल पहले नगण्य था, अतः ऐतिहासिक महत्त्व प्राप्त न था।'।

पर वस्तुस्थिति यह है कि धर्मनियन्त्रित पूँजीपति एवं समाज राष्ट्रके विकास एवं कल्याणके कारण हैं। शास्त्र तथा धर्म-निरपेक्ष उच्छृङ्खल पूँजीवाद शोषणका कारण होता है। पूँजी स्वतः निन्ध नहीं है, मालिकोंकी अच्छाई-बुराईसे पूँजीमें अच्छाई-बुराईका व्यवहार होता है। साम्यवादमें भी जनता नहीं तो सरकारको पूँजीपति बनना ही पड़ता है। उसके बिना कोई भी विकास-योजना, संग्राम, शास्त्रास्त्र सफल नहीं हो सकता। सामान्यरूपसे सरकारी भूमि, सम्पत्ति, उद्योग-धंधे या पूँजीका कोई मनमानी उपयोग नहीं कर सकता। परंतु बाढ़, भूकम्प, दुष्काल आदि विपत्तियोंके समय सरकारी पूँजी आदिका उपयोग जनहितके काममें हो सकता है। उसी तरह व्यक्तिगत भूमि, सम्पत्ति, पूँजी भी रहनेमें कोई अहित नहीं। जैसे सरकारी खजानेकी पूँजी राष्ट्रकी है, वैसे ही व्यक्तिगत खजानेकी पूँजी भी राष्ट्रकी समझी जा सकती है; क्योंकि अवसरपर राष्ट्रके काममें उसका उपयोग किया जा सकता है। आज भी दुष्काल अथवा असाधारण राष्ट्र-विप्लवमें सरकारोंका अधिकार होता है कि वे व्यक्तिगत सम्पत्ति, मोटर, मकान आदिको राष्ट्रहितकी दृष्टिसे अपने कब्जेमें ले लें। पूँजीके दुरुपयोग या अपव्यवहार सरकार कभी भी प्रतिबन्ध लगा सकती है। भेद यही रहता है कि जहाँ सरकारी वस्तुओंमें साधारण ममत्व होता है और सेवक नामधारी नौकरोंद्वारा लापरवाही, दुरुपयोग, लोहाकाण्ड, जीपकाण्डके समान भ्रष्टाचार होता है। व्यक्तिगत वस्तुओंमें व्यक्तिको प्राणतुल्य ममता होती है, लापरवाही दुरुपयोगकी भावना नगण्य होता है। हाँ, मूलधन आदिसे होनेवाली आमदनी विशेषतया अतिरिक्त आयपर शुक्रके अनुसार पूर्वोक्त पद्धति विभागका नियम होना अनिवार्य है।

वस्तुतः शास्त्रीय उचित व्यवस्था-पालनमें प्रमाद होनेसे ही अनेक अनर्थ बढ़ते हैं। प्रायः शास्त्र, सत्रन, समाजकी उपेक्षासे सदाचार, संयम, नीति-नैपुण्य आदि सद्गुणोंका विनाश होता है। ऐसी हालतमें धन केवल

विलासिताका ही कारण बनता है। विलासितामें धीगता, झींझनाकी वृद्धि होती है। इसमें मंतनियोंकी कमी होनी है और दूसरे मुल्योंमें दत्तक लये जाते हैं। यदि दत्तक हीन मुल्यमें आये तो उनमें वित्प्रसिता, अनाचार एवं अनुदारताका और भी विस्तार होता है, और भी भीरुग धीगता, झींझता बढ़ती है, पुनश्च सततिहीनता बढ़ती है। फलतः अधिकाधिक सम्पत्ति थोड़े-से लोगोंके हाथमें रह जाती है। गरीबोंमें सम्पत्तिहीनता होते हुए भी संतानोंकी अधिकता होती है। इस तरह धनवान् निःसंतान और धनहीन बहुसंतान होने लगते हैं। दोनों जगह सदाचारकी कमी होनेसे धनवान्में अनाचार बढ़ते हैं, शोचन-उत्प्रेरणका विस्तार बढ़ता है, धनहीनोंमें ईर्ष्या बढ़ती है, फलतः संघर्ष होता है। धनहीनोंका बहुमत शासन एवं शासकोंका स्वात्मा कर देता है। बहुमतमें भी मुण्डगणनाकी ही प्रधानता रहती है। बहुमत शासनमें भी अल्प-धन बहुधनवाले लोगोंका अस्तित्व रहता है। धनके आधारपर भी बहुमत बनाया जाता है। कभी-कभी बहुमतका अल्प मतपर अत्याचार होने लगता है। उसी समय धनवान् निर्धनका विरोध बढ़ जाता है। धनवानोंको शुद्ध शोषक मानकर उनके चोटोंका महत्त्व हटा दिया जाता है, फिर आर्थिक समानताके नामपर साम्यवाद स्थापित होता है। थोड़े दिनोंतक उसमें रुचि बढ़ती है, पर आगे चलकर व्यवस्थाकी दृष्टिसे वहाँ भी कुछ लोगोंका ही शासन-तन्त्रपर नियन्त्रण हो जाता है। व्यक्ति शासन-यन्त्रके नगण्य कलपुर्जे बन जाते हैं, शासन-यन्त्र मुर्छाभर तानाशाहोंके हाथका खिलौना बन जाता है, साम्यवादी साधियोंमें ही फूट और शोषक-शोचनकी भावना जग उठती है; इस तरह साम्यवाद अधिनायकवाद ही बन जाता है। शास्त्र, धर्म आदिका नियन्त्रण न होनेसे उन्मूलकता बढ़ती है और फिर लोगोंकी धर्मनियन्त्रित शासन-तन्त्रकी पूरी प्रशंसा हो जाती है। इस तरह शासन-तन्त्रोंमें भी चक्रवर्त्त परिवर्तन चलता रहता है। मुतया धर्मनियन्त्रित होनेसे ही वर्ग-कलहका अन्त होता है। वास्तविक सम्यताके विकासकी बात भी तभी चल सकती है। इस प्रकार तथाकथित भौतिकवाद न सही, किन्तु मूल भौतिक समस्त वस्तु अमौलिक चेतन वस्तुरूप प्रतिपत्ति का उपाय है। अतः भूतोंका पर्यवसान भी अमौलिक तन्त्रमें ही है।

मनुष्य 'स्वयं चेतन नहीं है, भूतोंका परिणाम है। यदि अचेतनसे भिन्न कोई स्वतन्त्र चेतन है तो उसकी 'प्रकृति-परधीनता, कष्ट भोगना या पापविकृतासे छुटकारा पानेके संग्राम' आदिका कुछ अर्थ ही नहीं है। जल-कणों या जलप्रपातों एवं पापानोंके संघर्ष-जैसे ही मनुष्यके प्राकृतिक संघर्ष हैं। उससे किसी अभीप्सित पदार्थकी सिद्धि आदिकी बात नहीं उठती। अतएव वर्ग-कलह, वर्ग-संघर्ष, सामूहिक दलबंदी, दलविरोधके विध्वंस आदिकी कहानी

सृष्टि-प्रलयकी परम्परा जबसे चली और जबतक रहेगी तबतक किसी-न किसी रूपमें रहेगी ही। धर्म-नियन्त्रण घटनेपर संघर्ष बढ़ता है और धर्म-नियन्त्रण बढ़नेपर संघर्ष समाप्त हो जाता है।

श्रेणीभेदका आधार

मार्क्स कहता है—“जैसे पशुओं, वनस्पतियों, धातुओंमें श्रेणीभेद है, वैसे मनुष्योंमें भी श्रेणीभेद है और वह आर्थिक आधारपर ही उचित है। जिस उपायसे मनुष्यसमुदाय अपनी रोजी कमाता है, वही उसका प्रधान लक्षण है। वेतन, मजदूरी आदिसे निर्वाह करनेवाले लोग भ्रमजीवी वर्गमें आते हैं, पूँजी (जमीन, मकान, कारखाने, खानें) द्वारा कमानेवाले लोग पूँजीपति वर्गमें समझे जाते हैं। यद्यपि मजदूर भी कहीं बैंकमें रुपया रखता है, उससे व्याज भी पाता है। कोई पूँजीपति भी अपने व्यापारकी देख-भाल करता है और मैनेजरकी हैसियतसे उसे कुछ तनख्वाह भी मिलती है, तथापि भ्रमजीवीका खास आधार मजदूरी होता है। पूँजीपति का खास आधार पूँजी होती है। इन वर्गोंमें भी अवान्तर भेद हो सकते हैं। कुछ बुद्धिजीवियोंको अधिक वेतन मिलता है, कुछको जानवरोंकी तरह मेहनत करके भी पेट भरनेतकको पूरा नहीं पड़ता। पर भ्रमके आधारपर ही इन सबकी जीविका चलती है, अतः सभी भ्रमजीवी हैं। पैदावारके साधनों और अधिकारवाले पूँजीपति हैं।” मार्क्सका कहना है कि ‘इन दो वर्गोंके बीच गरु और अमिट विरोध रहता है, जिसके फलस्वरूप वर्ग-कलह उत्पन्न होता है। भ्रमजीवी अपने भ्रमको ज्यादा-से-ज्यादा कीमतपर बेचना चाहता है, अधिक से-अधिक मजदूरी प्राप्त करना चाहता है। पूँजीपति इस भ्रमको कम-से-कम दाममें खरीदना चाहता है, कम-से-कम मजदूरी देना चाहता है। यह विरोध दूकानदार और ग्राहकों-जैसा नहीं, किंतु सिद्धान्तपर आधारित होता है। कारण, इन्हें और खरीदने एवं बेचनेमें बड़ा अन्तर है। भ्रमजीवी यदि अपने भ्रमको जल्दी न बेचे तो भूखों मरने लगे। इसलिये उसे पूँजीपतिके इच्छानुसार मजदूरी करनेके लिये लाचार होना पड़ता है। इस तरह पूँजीपति भ्रमजीवीपर अत्याचार करता है। यह विरोध ही भ्रमजीवीको मंगडनकी ओर प्रवृत्त करता है और भ्रमजीवी-मंत्र, मजदूर-समाजोंका जन्म होने लगता है। यही वर्ग-कलहकी पहली सीढ़ी है। निजी सम्पत्तिका सिद्धान्त जबतक रहेगा, तबतक पराधीनता बनी रहेगी। अतः निजी जबरदस्ती प्रणालीको मिटाकर उतारिके गांधीनॉर समस्त जनताका अधिकार उचित है। इस माकानागे मजदूर-मंगडन और उम्र बन जाता है। वर्ग-भेद समाप्तकर वर्ग-विद्देश, वर्ग-संघर्षके अन्त्य ही वर्ग-सिद्धि का अन्तिम सम्भव है। अतः वर्तमान कठोंको दूर करना, मजदूरी बढ़ाना, बेरोजगारी दूर करना, कामके घंटोंमें कमी करना आदि सब चीजें

हैं। मुख्य बात यही है कि निजी सम्पत्तिकी प्रणालीको समूल नष्ट कर दिया जाय। पैदावारके सब साधनोंपर सार्वजनिक अधिकार मान लिया जाय। परंतु जबतक मजदूरोंका दृढ़ संघटन नहीं होता और उन्हें अरने भीतर अपने कष्ट दूर करनेकी शक्तिका विश्वास नहीं होता, तबतक साधारण सुधारोंपर ही संतोष कर लेते हैं। कभी उदारहृदय परोपकारी पुरुषोंपर विश्वास करके भी मजदूर वर्ग शान्त हो जाता है। यह सब भ्रमजीवी आन्दोलनमें विघ्न ही है। भ्रमजीवियोंकी शक्तिहीन दशामें उन्नत-चरित्र पुरुष दयालु शासकोंको समझा-बुझाकर न्याय और जनताके हितकी दृष्टिसे साम्यवादी सिद्धान्तानुसार काम करनेके लिये प्रेरित करते हैं और कुछ अंशोंमें दरिद्रता और दुर्गति मिटानेका प्रयत्न करते हैं। किंतु जब उद्योग-धंधोंकी विशेष वृद्धि होती है और उसमोत्तम यन्त्रों, उपरतिका साधन तथा विनियमकी बहुतायत होती है, एक स्थानमें सैकड़ों मिलों, कारखानों, जहाज-रेलोंके जंशनों, स्थानोंमें काम करनेवाले मजदूरोंका बड़ा जमघट होने लगता है, तब भ्रमजीवियोंकी संख्या, शक्ति, संघटन और वर्गके ज्ञानकी बहुत बड़ी वृद्धि हो जाती है। तब कार्यात्मिक साम्यवाद या सुधारवादका सर्वथा अन्त हो जाता है।

“उत्पत्ति और विनियम साधनोंके एक स्थानमें एकत्रित होनेसे ही यह सब हो सकता है। हो सकता है कि मजदूरवर्ग एक साथ उद्योग-धंधों और जीवन-निर्वाहके सब कामोंको एक साथ बद करके समस्त समाजको विश्वास दिला सके कि भ्रमजीवी समुदाय ही समस्त समाजके आर्थिक जीवनका प्राण है।”

उपर्युक्त कथन युक्तिहीन एवं अवैज्ञानिक है। वस्तुतः रोगी, रोजगार या जीविकाके आधारपर होनेवाले मनुष्योंका भेगीभेद कृत्रिम एवं गौण है। अतएव जीविका या रोजगारके बदल जानेसे मनुष्योंकी ऐसी भेगियाँ मिट जाती हैं। जैसे पशुओं, वनस्पतियोंके भेगीभेद अकृत्रिम होते हैं, उनके या दूनरोंके दृष्टानुसार उनका भेगी परिवर्तन सरल नहीं है। स्थान, शृंगाल, गी, हस्ति, गर्दभ आदि पशुओं, आस्र, निम्ब आदि वृक्षोंमें भेगी-परिवर्तन ऐच्छिक नहीं है। अवश्य ही उनका देशकाल भेदके अनुसार, भिन्न भिन्न भौतिक वातावरणके अनुसार भेद उत्पन्न होते हैं, तथापि उनकी चित्तवृत्ति स्वयंप्रति असाधारण धर्म स्वयं है। वेम ही मनुष्योंका भी भेगीभेद अन्तरात्त है। जैसा कि भारतीय धर्ममें ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र, स्त्री पुरुषादि भेद हैं। यहाँ अहर्निश भेगी-भेदके अनुसार जीविका या रोजी प्रण करनेका नियम है। ईनीतिसे बरणादु-वर्ग-भेगीभेदके कारण ब्राह्मणादि वर्ण नाम चलता है। भेगीभेद असाधारणताके आधारपर ही जीविकाका वरण होता है। जीविकावर्णके आधारपर भेगीभेद नहीं होता। यन्त्रों अध, दृष्टम और आस्र निम्बके मुख्य ब्राह्मण-क्षत्रियादि मनुष्योंमें चित्तवृत्ति या भेगीभेद प्रत्यक्ष उत्पन्न नहीं होता, तथापि यह भेद दायकत्व एवं चतुर्बलकल्प है। जैमे

नेत्रसे विभिन्न जातीय आँखोंमें भेद नहीं प्रतीत होते; वृद्ध, शाल्या, पत्रादि सबके समान ही होते हैं तो भी फल एवं रस-गन्वादिही विन्मशगता प्रमाणनिष्ठ है। अश्वकी विभिन्न जातियोंमें नेत्रसे भेद परिलक्षित न होनेपर भी गुण-धर्म-भेदसे उनका भेद मान्य होता है। उसी तरह ब्राह्मणादिमें उपरिगत भेद भासित न होनेपर भी शास्त्रप्रमाणगम्य विभिन्न गुण-धर्मों, रक्तोंके भेदसे उनमें भेद मानना अनिवार्य है। जेगे वैध और जारजात अवैध संतानोंमें ऊपरी कुछ भी भेद प्रतीत नहीं होता; तथापि शुद्धि-अशुद्धिका भेद समाजमें मान्य होता है। अनुलोम-प्रतिवोम-भेदसे साकर्यमें ही पर्याप्त भेद है। जारजातके ललाटमें गृह्य नहीं होता; कुलप्रसूतके हाथमें कमल खिलानहीं होता; किंतु शास्त्रों और उनके गुणोंके आधारपर उनका परिचय होता है—

न जारजातस्य ललाटगृह्यं कुलप्रसूतस्य न पाणिपद्मम् ।

यथा यथा भुञ्जति पाण्डयजालं तथा तथा तस्य कुलं प्रमाणम् ॥

सामान्यरूपसे नित्य अनेक समवेत धर्म ही जातिपदसे व्यपदिष्ट होता है। अनेक गोव्यक्तियोंमें समवेत नित्य गोत्व धर्म ही जाति है। यह धर्म ही अरने धर्मोंको स्वजातीय-विजातीयसे व्यावर्तन भी कर देता है। गोत्व-धर्म विजातीय घटादि और सजातीय अश्व-महिषादिसे गोका व्यावर्तन करता है। बहुधा आकृतिभेदसे जाति-भेदकी मान्यता चलती है। परंतु शास्त्रीय दृष्टिसे आकृतिभेद न रहनेपर भी ब्राह्मण-क्षत्रियादि वर्णोंमें जातिभेद मान्य होता है। पाणिनिव्याकरणकी दृष्टिसे जाति-अर्थमें ब्राह्मण और तद्विन्न अर्थमें ब्राह्मण बनता है। 'ब्राह्मोऽजाती' (६।४।१०१) ब्राह्मणी आदिमें ङीप् प्रत्यय भी जाति-अर्थमें ही होता है—

आकृतिग्रहणा जातिलिङ्गानां च न सर्वभाक् ।

सकृदाख्यातनिर्माहया गोत्रं च चरणैः सह ॥

(महाभाष्य ४।१।६१)

अनुगत संस्थानविशेषसे जातिकी व्यञ्जना होती है। यहाँ आकृतिको उपदेशका उपलक्षण माना गया है। तथा च ईदृश आकारवाली वस्तु गौ है; इस प्रकारके उपदेशसे गोत्व जातिका परिचय होता है। कारिकामें कहा गया है कि जो असर्व-लिङ्गभागी हो और एक बारके उपदेशसे अनुगतरूपेण ग्राह्य हो, वही जाति है। 'ब्राह्मणः' 'वृषलः' आदि शब्द पुंलिङ्ग, स्त्रीलिङ्ग होनेपर भी नपुंसकलिङ्ग नहीं हैं; इसलिये इनके अनुगत-संस्थान आकृति अनुपलब्ध होनेपर भी जातिका व्यवहार होता है।

संस्थान-व्यंग्य गोत्वादि जाति या उपदेशगम्य ब्राह्मणादि जाति जन्मसे ही होती है। साथ ही जाति यावद्द्वयभावी असर्वलिङ्गभागीनी तथा अनेकानुगत होती है—

आविर्भावविनाशभ्यां सर्वस्य युगपद्गुणैः ।

असर्वलिङ्गां बह्व्यां तां जातिं कवयो विदुः ॥

(व्या० महाभाष्य ४।१।६२)

जैसे गुणके बिना द्रव्य नहीं रहता, वैसे ही जातिके बिना भी द्रव्य नहीं रहता और द्रव्यके रहते जैसे गुणका नाश नहीं होता, वैसे ही जातिका भी नाश नहीं होता । इसीलिये मृतहरिणके शरीरको भी हरिण ही कहा जाता है । क्षत्रिय-गुणकर्मवाले परशुराम, द्रोण, कृम, अश्वत्थामा आदिको ब्राह्मण ही कहा गया है तथा ब्राह्मण-गुणकर्मवाले युधिष्ठिरादिको भी क्षत्रिय ही कहा गया है । शुभानुभ कर्मोंके अनुसार जैसे चक्र, कूकर, देव, मनुष्यादि जातियाँ प्राप्त होती हैं, वैसे ही शुभानुभ कर्मोंके अनुसार ब्राह्मण, क्षत्रियादि जातियाँ प्राप्त होती हैं—

तद्य इह रमणीयचरणा अभ्यासो ह यत्ते रमणीया योनिमापयेरन्
ब्राह्मणयोनिं वा क्षत्रिययोनिं वा वैश्ययोनिं वा ॥

(छान्दो० उप० ५ । १० । ७)

कर्मोंके अनुसार जैसे हरिण-हरिणीसे हरिण उत्पन्न होते हैं, वैसे ही ब्राह्मण-ब्राह्मणी-से ब्राह्मण उत्पन्न होता है । जन्ममूलक वर्ण-व्यवस्था और तन्मूलक कर्म-धर्म-व्यवस्था होती है । जन्मना वर्ण और कर्मणा-उत्कर्ष यही व्यावहारिक स्थिति है । योनि-विद्या और तप ब्राह्मण्यका कारण होता है । विद्या-तपके बिना भी जाति ब्राह्मण्य होता है । योनि बिना विद्या और तपसे 'सिंहो ग्राण्यकः' के समान गौण ब्राह्मण्य आता है । सिंह-सिंहिमें जन्म होने और शौर्य न होनेसे जाति सिंहत्वका व्यवहार होता है । पर सिंह-सिंहिसे जन्म न होने तथा शौर्य आदि गुणयोग होनेपर गौण सिंहत्वका व्यवहार होता है । 'जन्मना ग्राप्यते सा जातिः ।'

जाति मुख्यरूपसे जन्मना ही होती है, फिर भी कहीं-कहीं देशके नामसे भी जातिका व्यवहार होता है । इसका कारण यह है कि देशके सम्बन्धसे जाति-व्यञ्जक स्थितिमें विशेषता आती है । विभिन्न देशके जलवायु आदिके प्रभावसे रंग-रूप-बनावटमें भेद पड़ता है । मीढ़ि आदि अन्तों, आन्त्रादि फलोंपर भी देशका प्रभाव पड़ता है । इन सब बातोंका प्रभाव मनुष्योंपर भी पड़ता है । इसलिये चीनी, जापानी, यमी, इंगलिश, अफ्रीकी मनुष्योंके भी रूप-रंग-बनावटका भेद उपलब्ध होता है । तत्त्वज्ञान भेदसे व्यक्त होनेके कारण उनमें जाति भेदकी कल्पना होती है । अधिक कहा, भारतमें भी नैशली, मैसूर, पञ्जाबी, द्रविड़, बंगाली, उन्कण, मद्रासी मनुष्योंमें बनावटका भेद उपलब्ध होता है ।

यावद्व्यभिची होनेके कारण देशादि-जन्य विविधताओंके कारण जातिभेदकी कल्पना साज सकती है । परंतु ब्राह्मण्य-दि जाति-सम्मान व्यंग्य नहीं है, वह मात्रात् उपदेशमध्य होती है । यही कारण है कि मिस्र, उन्कण, मद्रास, नैशली भारतके विभिन्न भागोंके मनुष्योंमें बनावटका भेद होनेपर भी ब्राह्मण्य-क्षत्रिय-दि सर्वत्र समान माना जाता है ।

यदि देश-परम्परासे ब्राह्मण्य-दि जातियों और वेद-सम्बन्ध-आचरण अभिज्ञों, जन्मों और यदुदितों के भी बने होने तो उनके रूप-रंगके भेद रहनेपर भी

उन्हे ब्राह्मणादि माननेमें कोई आपत्ति न होती । बल्कि अपने मनु आदि स्मृति-कारोंने माना ही यह है कि बहुत-से क्षत्रिय दिग्विजयके लिये बाहर जाकर ब्राह्मणोंके साथ सम्बन्ध और वैदिक आचार-विचार छूट जानेसे श्लेच्छजातिके हो गये—

शानकैस्तु कियालोपादिमाः क्षत्रियजातयः ।
 घृपलखं गता लोके ब्राह्मणादर्शनेन च ॥
 पीण्डूयश्चीण्डूयविडाः काम्बोजा यवनाः शकाः ।
 पारदाः पट्टवाइचीनाः किराता हरदाः खशाः ॥
 मुखपाहूरपज्जानां या लोके जातयो बहिः ।
 श्लेच्छयाचश्चाप्येषाचः सर्वे ते दस्यवः स्मृताः ॥

(मनु० १०।४३-४५)

इस तरह वैदिकोंमें किसी तरह द्वेष या रागसे उत्कर्षांपर्कपकी कल्पना नहीं है । तात्त्विक जाति-भेद होनेपर भी किसीका उत्थान शान उन्हें नहीं खलता । इसलिये धर्मव्याघ आदि अन्यज, विदुरादि शूद्र, तुलाधार आदि वैश्यों-जैसे यहाँ कितने ही उच्चकोटिके शानी और सम्मानित धर्मात्मा थे ।

कुछ लोगोंका कहना है कि सृष्टिके आदिमें जो मूलभूत ब्राह्मण-क्षत्रियादि उत्पन्न हुए हैं, उनके ब्राह्मणत्वादिका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता; क्योंकि उस समय माता-पिताकी जातिका स्मरणरूप उसका व्यञ्जक नहीं था । फिर जब उनमें ब्राह्मणत्वादिका प्रत्यक्ष नहीं हुआ, तब उनके पुत्र-पौत्रादिमें ब्राह्मणत्वादिका प्रत्यक्ष होना नितरां दुर्घट है । यदि उनके ब्राह्मणत्वादिका व्यञ्जक कुछ और है तो वही आधुनिक ब्राह्मणादिकोंके भी ब्राह्मणत्वादिका व्यञ्जक मानना चाहिये । पर यह संदेह तो गोत्व-अश्वत्वादि जातियोंके भी सम्बन्धमें भी होगा; क्योंकि वे भी गो-अश्वदिसे उत्पन्न नहीं हैं । इसपर कहा जा सकता है कि प्रथम गो आदिमें हिरण्य-गर्भके उपदेशसे गोत्वादि जातिका निश्चय होता है । हिरण्यगर्भको पूर्वकल्पोंका निश्चय रहता है । फिर गोत्वका प्रत्यक्ष तो पूर्वकल्पके गोव्यक्तिकी गठन (सात्नादि) देखनेसे होता है, पर ब्राह्मणादिके देखनेसे तो यह समाधान नहीं हो सकता; क्योंकि उनकी कोई विशिष्ट गठन (अवयव-संस्थान) नहीं है । पर इसका समाधान यह है कि मूल ब्राह्मणादिमें मुखजत्व बाहुजत्वादिका शान ही उनके ब्राह्मणत्वादि जातिका अभिव्यञ्जक है ।

वैदिकोंके मतमें तो ब्राह्मणत्वादि जातियाँ वृक्षत्वादिकी तरह प्रत्यक्ष सिद्ध हैं । जो यह शङ्का की जाती है कि ब्राह्मणमें, सजातीयोंमें अनुगत किसी आकारविशेषकी उपलब्धि नहीं होती, सो ठीक नहीं; क्योंकि आकार या संस्थान जाति नहीं है । ऐसा होनेपर निरवयव शान, इच्छा आदिमें जातिका होना असम्भव हो जायगा । अतः अनुगत प्रतीतिका विषय ही जाति है । अयं वृक्षः, अयं महिषः, अयं ब्राह्मणः, इत्यादि

अनुगत प्रतीतिका विषय ही ब्राह्मणत्वादि जाति है। फिर भी यहाँ जो शङ्का की जाती है कि वृक्षत्वशक्तिका ज्ञान यदि प्रत्यक्ष माना जाय तब तो उसमें शब्दरूपी सहकारीकी कोई आवश्यकता ही नहीं रहती; वह तो इन्द्रियसे ही हो सकता है; पर ब्राह्मणत्वके कोई भी संस्थान व्यञ्जक नहीं है। तब वृक्षत्वके समान ब्राह्मणत्वको प्रत्यक्षभिन्न कैसे माना जाय ? पर इसका समाधान स्पष्ट है—“मय जातियोंके समान व्यञ्जककी आवश्यकता नहीं होती। वृक्षत्वमें शाखापत्रादि मरणान व्यञ्जक हैं। सुवर्णत्व जातिके प्रत्यक्षमें रूप व्यञ्जक है। इसी प्रकार ब्राह्मणत्व जातिके प्रत्यक्षमें माता पिताकी जातिका ज्ञान व्यञ्जक है। जिस प्रकार गान्धर्ववेदके शाता स्वयंकी जातियों, जौहरी रत्नोंकी जातियों पहचान लेते हैं, दूसरे लोग कुछ नहीं जान पाते, इसी प्रकार निपुण लोग ब्राह्मणत्वादिको जान लेते हैं। नारदादियोंने बाल्मीकिको मिनटोंमें ब्राह्मण जान लिया था। सत्यकाम जावालके ब्राह्मणत्वको उसके आचार्यने जान लिया था।

कहा जाता है कि आजकल विशुद्ध रक्तका अभिमान केवल दम्भ है; क्योंकि कोई भी जाति अछूती नहीं बची है। सबका किसी-न-किसी रूपमें मिश्रण हुआ है। रंग-रूपमें भेद ही मिश्रणका प्रमाण है। जैसे काली मुर्गी और श्वेत मुर्गीमें उत्पन्न चार घट्टोंमें एक काला और एक श्वेत है; बाकी दो मिश्रित होते हैं। दूसरी पीढ़ीमें सोलह घट्टोंमें एक श्वेत, एक काला और चौदह मिश्र रंगके तथा तीसरी पीढ़ीमें चौंसठमें एक काला और एक श्वेत, बाकी सब मिश्र रंगके होते हैं, ऐसे ही मनुष्योंमें भी पश्चिमी श्वेत और पीत मंगोलका मिश्रण होनेसे कुछ पश्चिमीय रंगके कुछ मंगोल रंगके होते हैं; पर अधिकांश पारसी, इरानी दंगके होते हैं। अतः पारसी जाति इन्हीं दोनोंका मिश्रण है। वही स्थिति उत्तर मातकी उच्च जातियोंमें है। यहाँ मिश्रण स्पष्ट है।

पर यह कहना भूल है। कभी आमोंमें कभी भी मूल आमके समान फल नहीं होते, तो क्या इतनेसे ही यह आम किसी दूसरे आमका बीज मान लिया जाय ? जैसे काली, श्वेत मुर्गीमें भी जाति बरी रहती है, नील, श्वेत, लाल, सब रंगोंकी गायोंमें गोव्य और वृक्षत्व रहता है, वैसे ही पंजबी, मैथिल, बंगाली, द्रविड़, उड्डल, तैलंग ब्राह्मणोंके रूप-रंगमें भेद होनेपर भी ब्राह्मणत्व समान रहता है। कभी काले माता पितामें भी गोरे बच्चे पैदा हो जाते हैं। कभी लो हिमी पशुकी आकृतिवा बच्चा पैदा हो जाता है। तब क्या उसका पशुके साथ सम्बन्ध माना जाय ? आपमें किसी अत्यन्त मुरझात रहती हैं। यहाँ अनादिकायमें देशदिराज्योंके अनुसर विचार परतन्त्र रहती हैं, पवित्रन पावन बनती हैं। अतः यहाँ मातृपितृका सम्बन्ध ज्ञान और तदर्थीन ब्राह्मणत्वदिका प्रत्यक्ष ज्ञान मुदम है। वही अर्थ ही विशेषता है, जो अन्यत्र बहुत कम मिलेगी। आज स्पष्टवश उमें ही जो देनेके लिये बुद्धिमानके प्रभावसे प्रभावित भारतीय भी व्यस हो रहे हैं।

अतः वैज्ञानिक संश्लेषे मनुष्यमें बह्वर्थात् अन्तरिक भेदसे जातिभेद उत्पन्न होता है। जैसे मनुष्यमें बल एवं बुद्धि आदिमें अनेक प्रकार का भेद होता है। अतः वे विभिन्न अनेक श्रेणियों में बँट जाते हैं। मनुष्योंमें वैज्ञानिक, कृषक, व्यापारी, सहायक, श्रमिक आदि अनेक प्रकार के भेद होते हैं।

सामान्य श्रमिकों का श्रमिक वर्ग के अन्तर्गत आना, मजदूरों-नौकरों के आधारे पर काम करने के कारण मजदूरों में बड़ा भेद नहीं पड़ सकता। कारण, कितने ही श्रेणियों में जो मजदूरों में होते हैं, नौकरों में। केवल नौकरों करनेवालों में कुछ भेदों के कारण अनेक वर्गों में भेद पड़ता है और हथौड़ी, लाली, वैज्ञानिक वर्गों में भेद पड़ता है। क्या मार्क्सवादी उन्हें भी शोषित कहेंगे? यदि हाँ, तो मजदूरों में बड़े-बड़े वर्गों के १०-१० मिनट का पारिभाषिक हथौड़ी करने के होते हैं। विज्ञान-श्रमिकों में भी बड़ा भेद है, एक-एक आदमी में अनेक भेद होते हैं। यही भेद बड़े-छोटे वर्गों, चीफ़-मैन, यन्त्र-मैन, एवं अन्य वर्गों में है। वैज्ञानिकों के परम दिन बड़े ऐसे नौकर हथौड़ी करने में हैं और बड़े-बड़े मजदूरों को पूरा श्रम करनेवाले वे ही हैं। क्या वे भी शोषित माने जा सकते हैं? इन सब मार्क्सवादी किसी तरह भी वास्तविक वर्ग-भेद का बोझ नहीं कर सकते। अतः इन वर्गभेदों में अमिट विरोध का बोझ लगा सकते हैं। अनेक नौकर मजदूरों के अल्प हितों होते हैं। उनके कामकाज के अनेक हितों के कारण वे बड़ा है। आज भी वैज्ञानिक-सैनिक अनेक श्रेणियों के अन्तर्गत आ रहे हैं। हाँ, विदेश फैलानेवाले साहित्यिकों तथा श्रमिकों के अनेक अनेक वर्गों में ही वर्गों, रिता-पुत्र, पति-पत्नियों, युव-युवतियों में आज अनेक वैज्ञानिक बड़ा रहा है। छात्रों का श्रेणियों, प्रिन्सिपलों, मजदूरों के अनेक श्रेणियों में बड़ा है। प्राचीन कालमें बुद्धिजीवी, अमीरों, अनेक नौकरों के लक्ष्य-समर्थकों के मालिकों में रिता-पुत्र और अन्य वर्गों में। अनेकों लक्ष्य-समर्थकों में मिलते हैं, जिनमें मालिकों के लिये श्रेणियों के नौकरों अनेक वर्गों में बड़ा दी गई, जिसका नमक खाते थे, उनके अनेक वर्गों में थे। नमक-श्रमिकों का वर्ग बनते थे। अतः पूँजीपतियों, मालिकों, मजदूरों के वर्गों अनेक वर्गों में बड़ा चीज है। न वह स्वाभाविक है और न उनका भिन्न हो सकता है। जहाँ राष्ट्रसेवा की दृष्टिसे दोनों मिलकर काम करेंगे, वहाँ मार्क्स-वाद मजदूरों के उनके तुल्य समर्थक उसकी प्रत्येक सुविधा का ध्यान रखते हुए लक्ष्य-समर्थकों का ध्यान रखेगा। वैज्ञानिकों, इन्जीनियरों, डाक्टरों, वकीलों को भी वेतन दिया ही जाता है। सामान्य मजदूरों को भी उनकी योग्यता एवं लक्ष्य-ध्यान रखते हुए उचित वेतन की व्यवस्था की जाती रही है। आज भी

अनेक स्थानोंमें मालिकों-मजदूरोंमें परस्पर प्रेम है, संघर्ष नहीं। अवश्य ही अनेक प्रकृतिके लोग होते हैं; अतः बहुत-से मालिकों एवं मजदूरोंमें संघर्ष भी होता ही है। मजदूर भी इस प्रकृतिके होते हैं कि कम-से-कम परिश्रम और ज्यादा-से-ज्यादा मजदूरी लेना चाहते हैं। मालिक भी कम-से-कम दाममें ज्यादा-से-ज्यादा काम लेना चाहते हैं। कहीं-कहीं मजदूरोंमें अधिक भलमनसाहत होती है। कहीं पूँजीपतियोंमें भी भलमनसाहत होती है। पूँजीपतियोंके पास ऐश्वर्यमय होनेसे प्रमाद, धिलासिता, निर्दयता, अत्याचार अधिक सम्भव होता है अवश्य; परन्तु यह सब दोष किसीमें भी स्वाभाविक एवं अनिवार्यरूपसे नहीं होते। इसीलिये सभी संघोंमें भी भले-बुरे होते ही हैं। सर्वत्र परिस्थितियों एवं वातावरण-निर्माण और शिक्षादिद्वारा दोष मिटाये भी जा सकते हैं और बढ़ाये भी जा सकते हैं। वर्गवादी खूनी क्रान्ति क्षीम करनेके लिये संघर्ष बढ़ानेका ही प्रयत्न करते हैं। इसीश्रिये वे दोनों वर्गमें सद्भावना बढ़ाने, यहाँतक कि मजदूरोंके वेतन, भत्ता, मजदूरी आदि बढ़ाने एवं कामके घंटोंमें कमी होनेको भी संघर्ष और कम्युनिष्ट राज्य बननेमें बाधक समझते हैं। फिर भी वेतन, भत्ता, वेतन बढ़ाने और कामके घंटोंमें कमी करानेके लिये आन्दोलन करते हैं। इस सम्बन्धमें उनका उद्देश्य यही रहता है कि इसी मार्गसे संघर्ष बढ़ेगा। माँग सफल हो जायगी तो सफलताका भय उन्हें प्राप्त होगा, मजदूर-नेताओंपर मजदूरोंका विश्वास बढ़ेगा; आन्दोलनमें भी विश्वास बढ़ेगा और पुनः अधिक संघर्षके साथ और अधिक माँगके लिये आन्दोलन बढ़ावेंगे। माँग पूरी न होनेसे द्वेष और बढ़ेगा। हड़तालों, जुद्धों, सभाओंद्वारा उत्तेजना बढ़ाकर मजदूरोंको लोह-पैङ्क के कामोंमें प्रोत्साहित किया जाता है। प्रबन्धकों, शासकोंके द्वारा हस्तक्षेप करने, लाठी चार्ज, गोलीबार होनेसे यह विद्रोह-वैमनस्य और बढ़ता है। बस, इसी वैमनस्यको बढ़ानेके लिये कम्युनिष्ट तरह-तरहको माँग उपस्थित करते रहते हैं। रामराज्यवादीकी दृष्टिमें योग्यता, आरम्भकता एवं उत्साहन, स्वगत स्वर्च, टेक्स और आपको देखते हुए, काम-दाम आरामकी व्यवस्था होती है। साम्यवादी शासनको भी इन बातोंका ध्यान रखते हुए ही व्यवस्था करनी पड़नी है। न सभी सब प्रकारका काम ही कर सकते हैं और न सभीको एक-सा पारिश्रमिक ही दिया जा सकता है। प्रत्येक व्यक्तिको एक-ही मुनिषा नहीं मिल सकती। हर व्यक्तिके लिये कपुधान, मोटर आदिकी व्यवस्था होनी बटिन ही है।

अब सहायता एवं न्यायकी बुद्धि नहीं है, यहाँ परिस्थितियोंसे तान उठानेकी चेष्टा सभी करते हैं। जैसे-जैसे मरते हुए मजदूर अस्मदूखमें अपना धन देचने-को लालच होता है। पूँजीपति उस लालचकी अनुचित तान उठाकर उसके धनका उचित मूल्य नहीं देता, उन्हीं तरह मजदूर भी संगठित होकर, हड़ताल करके, सब

काम ठप करके, पूँजीपतिको भी ज्यादा दाम देनेके लिये लाचार कर देते हैं। इतना ही क्यों! सभी कुछ छीनकर उसे समाप्त भी कर डालते हैं। कुछ ऐश्वर्यमंदोन्नत धनिकोंके प्रमादसे, कुछ उनके विरुद्ध किये गये अनुचित प्रचारसे ऐसा वातावरण बन जाता है कि निरपराध, शिष्ट, परोपकारी, धनवान्‌को भी अपमानित होना पड़ता है और कभी शिष्ट ईमानदार मजदूरको भी अत्याचारका शिकार बनना पड़ता है। सड़कोंपर कभी रिक्सा या तौगासे जब मोटरकारका एक्सीडेंट हो जाता है तो भले ही अपराध रिक्सेवालेका ही हो, फिर भी साधारण जनसूत्र मोटरवालेको ही अपराधी ठहराता है। वस्तुतः दूकानदार एवं खरीददार-जैसा ही मजदूर तथा मालिकोंका संचर्ष है। जब देहाती किसानोंको टैक्स देने तथा बन्नादि आवश्यक वस्तु प्राप्त करनेके लिये रुपयोंकी अत्यधिक अपेक्षा होती है, तब उन्हें अपने गाढ़े पसीनेके कमाईका गेहूँ, चावल, कपास, गन्ना आदि अल्प मूल्यमें ही देनेके लिये लाचार होना पड़ता है। परंतु जब कभी उन्हें बंचनेकी आवश्यकता नहीं होती, तो वे अपनी वस्तुओंका मनमाना दाम बढ़ा देते हैं, और अभाववाले लोग ज्यादा-से-ज्यादा दाम देनेको लाचार होते हैं। असंतुलनके कारण सबमें किसीका लाभ नहीं होता। मजदूर आन्दोलन करके ज्यादा दाम प्राप्त करता है तो मालिक बन्नादिपर ज्यादा दाम बढ़ा देता है। उसके लिये किसानोंको ज्यादा दाम देना पड़ता है तो वे अपने अन्नका दाम बढ़ा देते हैं। फलतः मजदूरोंने आन्दोलनों द्वारा ज्यादा मजदूरी पायी, वह उधर अन्न, वस्त्र खरीदनेमें खतम हो गयी। इधर मध्य श्रेणीके लोगोंका जीवन अधिक संकटपूर्ण हो जाता है। यह कहा जा चुका है कि केवल प्रचारके बलपर निर्माण एवं विध्वंसकार्य होता रहता है। वर्ग-भेद—वर्गविद्वेष पैदा कर अवश्य वर्गविध्वंस किया जा सकता है, संसारमें दुराचार, व्यभिचार भी होता है, डाकुओंके दल भी सृष्टित होते हैं, उनको कभी-कभी पर्याप्त सफलता भी मिल जाती है; परंतु एतावता वह धर्म, सदाचार या विद्वान्‌ नहीं बन सकता।

पूर्वोक्त युक्तिसे वैश्वारके साधनोंपर यदि लोगोंके व्यक्तिगत अधिकार वैध हैं, तब उनका मिटाना या समाज या राष्ट्रके नामपर कुछ तानाशाहोंके हाथमें उत्पादन साधनोंका जाना, कथमपि उचित नहीं कहा जा सकता। यह भी कहा जा चुका है कि केवल मजदूरोंके कारण ही उत्पादन-वृद्धि नहीं होती, किंतु वैज्ञानिकों, नरेशों, पूँजीगतियों एवं प्राकृतिक साधनों, कच्चे माल इत्यादिकोंको ही इसका मुख्य श्रेय है। पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश एवं सामयिक वृष्टि विभिन्न प्रकारके लोहा, कोयला, तामा, सीसा, पारा तथा सर्वोपरि ईश्वर-निर्मित प्राकृत द्रव्य, दिमाग, मस्तिष्क आदिका भी इन सब विकासमें प्रमुख हाथ है। इनके बिना मजदूर कुछ भी नहीं कर सकते। यह मानसंवादी भी मानने ही हैं कि पूँजीगतियोंके

कारण ही हजारों कल-कारखानों का बनना सम्भव हो सका। लाखों मजदूरों को एकत्र रहकर संगठित होने एवं आन्दोलन करने की सुविधा प्राप्त हुई। अन्यथा देशांतों, गाँवों में अपने-अपने परेशान मजदूरों के लिये यह कहाँ सम्भव था कि वे दूर-दूर से चलकर लाखों की संख्या में एकत्र हो सकें।

शास्त्रीय दृष्टि से इसे उपजीव्य विरोध कहा जाता है। जैसे रिता से उत्पन्न पुत्र रिता का पातक नहीं हो सकता, वैसे ही पूँजीगतियों के सहारे संचटित एव बलवान् होनेवाले मजदूर पूँजीगतियों की सम्पत्ति छीनकर उन्हें नष्ट कर दें, यह कृतप्रता समझी जाती है—‘जेहि ते नीच बडाई पाव। सो प्रथमहिं हनि तहि नमदा॥’ अग्नि से उत्पन्न धूम (मेघ) के द्वारा अग्निका नाश किया जाना ही इसका उदाहरण है—‘धूम अना ममक सुनु भाई। तेहि बुझार घन पदवी पाई॥’ इसके अतिरिक्त जिन मजदूरवर्गों ने वेतन लेकर अपना भ्रम बेच डाला, फिर उसे क्या अधिकार है कि वह उत्पादन-साधनों या उत्पन्न हुई वस्तुओं पर अधिकार कर ले? किसीने अपनी कोई चीज किसी के हाथ बेच दी, तो उसमें या उसके द्वारा प्राप्त फल में उसका कोई भी अधिकार नहीं रहता। शास्त्रानुसार दक्षिणा के द्वारा कृत-श्रुतिवर्जों द्वारा होनेवाले यशों का फल यज्ञमान को ही मिलना है, श्रुतिवर्जों को नहीं—‘शास्त्रफलं प्रयोजकं तत्कलक्षणवान्’ (३।७।१८—३।८।५) इत्यादि पूर्व मीमांसादर्शन में यह स्पष्ट है। अवश्य ही ईश्वर के तुल्य जीव भी अदृष्टोद्देशात् विश्व-सृष्टि में कारण है। अतः विश्व में सभी प्राणियों का हिस्सा है। इस दृष्टि से न केवल मनुष्यों का ही अपितु प्राणिमात्र का उसमें हिस्सा है। अतः सबको जीवित रहने, विकसित होने का अधिकार है। अतएव किसी पर अन्याय, अत्याचार होना अनुचित है। पशु-पक्षी, वृक्ष आदिका भी अन्याय-पूर्ण सहार तथा क्षोण पाप है। इस दृष्टि से राज्य द्वारा एक सर्वमान्य जीवन-स्तर निर्धारित होना आवश्यक होता है, जिसमें योग्यता, आवश्यकता तथा उत्पादन के अनुसार काम, दाम, आराम की व्यवस्था की जाय और सभी को स्वस्थ, शिक्षित एवं विकसित होने का अवसर मिले। इस दृष्टि से मजदूरों के भी वेतन का कम उचित रूप में निर्धारित किया जाय। इस सम्बन्ध में न अत्यन्त समता ही लायी जा सकती है, न अत्यन्त विषमता का ही समर्थन किया जा सकता है। संतुलित समता, संतुलित विषमता ही मान्य हो सकती है। शरीर में भी हाथ, पाँव, पेट, पीठ आदि में तथा एक हाथ की ही अँगुलियों में भी मोटापन, पतलापन, लम्बाई-चौड़ाई आदि समान नहीं। कोई बही, कोई छोटी, कोई मोटी, कोई पतली है, तथापि इनका एक संतुलन ही है। पेट बहुत मोटा हो जाय, हाथ पैर दुबड़े हो जायें तो शरीर स्वस्थ नहीं समझा जा सकता। निष्कर्ष यह है कि सामाजिक, आर्थिक मनुष्य रहना बहुत आवश्यक है। इसी असंतुलन को दूर करने के लिये भारतीय धर्मशास्त्रों, नीतिशास्त्रों में अनेक प्रकार के नियम हैं।

शास्त्रानुसार प्रत्येक व्यक्ति एक दूसरेका मधु अर्थात् मोदहेतु माना गया है। पञ्च महायज्ञद्वारा विश्वका उपकारक बनता है। यज्ञसे देवताओंका, ब्रह्मणसे ऋषियोंका, भूतयज्ञसे कीट-पतंगों, पशु-पक्षियों, सभी प्राणियोंका तर्पण किया जाता है, श्वान, काक, प्रेत, पिशाचादि सभी प्राणियोंके तर्पणका प्रयत्न किया जाता है। अर्थात् मनुष्य केवल अपने लिये नहीं उत्पन्न हुआ है, किंतु सम्पूर्ण विश्वके तर्पण लिये उसका जन्म है। भोजनकालमें जो भी भोजनार्थी आये, उसका नाम गोत्र पूछे बिना उसे भोजन करानेका नियम है। रन्तिदेव आदि महापुरुषोंने ४८ दिनका निर्जल व्रत करनेके अनन्तर भी भोजन उपस्थित होनेपर नियमानुसार अतिथिकी प्रतीक्षा की। प्राप्त सत्तुक आदि सब कुछ ब्राह्मण, अन्यत्र आदिमें प्रदान कर दिया था। जल पीनेके समय भी जब पुलकगने आकर जल माँगा तो वह जल भी उसे दिया और प्राणान्त होते समय भी परमेश्वरसे यही प्रार्थना की कि 'प्रभो! मुझे राज्य-स्वर्ग, अपवर्ग कुछ भी नहीं चाहिये, केवल दुःखियोंका दुःख ही मुझे मिल जाय; जिससे वे सुखी हो जायें—

न त्वहं कामये राज्यं न स्वर्गं मापुनर्भवम् ।

कामये दुःखतप्तानां प्राणिनामातिनाशनम् ॥

मन्वादिने भी यह नियम रक्खा है कि जिसके घरमें तीन वर्षोंके लिये भूखादि भरणकी सामग्री हो उसे सोमयज्ञ करके उसीमें अपना धन लगाना चाहिये।

यस्य द्रैवापिंक्तं भक्तं पर्याप्तं भृत्यवृत्तये ।

अधिकं चापि विधेत् स सोमं पातुमर्हति ॥ (मनु. ११।१०)

विविध प्रकारके दानोंका भी उद्देश्य अर्गंतुलन मिटाना ही है। अर्थात् आयका पञ्चधा विभाजन करके राष्ट्रहितमें लगानेकी बात पीछे कही जा चुकी है। मनुने यह भी कहा है कि जो राजा अमाधु पुत्रपते धन लेकर साधु-पुरुषोंको धन करता है, वह अपनेको नाश बनाकर उन दोनोंको तार देता है—

योऽसाधुभ्योऽर्थमादाय साधुभ्यः संप्रयच्छति ।

स कृत्वा श्वमात्मानं संतारयति साधुभिः ॥ (मनु. ११।११)

इसी प्रकार अनुचिन दंगसे चोरयाजारी, चोरी, डाका, घूमने धनवान् बनने के असाधुओंके धन छीनकर साधुओंको देना उचित है। ईमानदार धनवान् को महापला लेकर बिना रोजी-रोजगारवालोंकी रोजीका प्रयत्न करना राजकाज है। भूमिवालोंके भी भूमि लेकर बेरोजगारी दूर की जा सकती है। हाँ, यह भ्रष्ट है कि जिस कुँएमें पानी दिया जाय, उसको इस योग्य बनाये रखें कि वह भ्रष्ट न हो सहायता देने लायक रहे। किसी अंगमें अन्य या मांसकी महापला लेकर पुनः भ्रष्ट की आवश्यकता पूरी की जा सकती है, परंतु महापला भ्रष्ट की मिटा देना—यह

देना अनुचित है। उसे कुछ दानकर उसकी पूरी करनी ही ठीक है। यही अइसाद, अस्वाम्यवादमें भेद है। अस्वाम्यवादी अपनी शक्ति, सम्पत्तिको विषय-वस्तुमें समर्पित करनेको अस्वाम्यवाद कहता है, भारतीय नीतिके अनुसार दूसरे धर्मिकी सम्पत्ति लेनेमें हर प्रकार बचना चाहता है। पर देनेके लिये हर प्रकार अपनी सम्पत्ति दूसरोंको देना चाहता है। शायद प्रतिष्ठाके दाननेका आदेश भी करते हैं और देनेवालेको हर प्रकारमें देनेका उपादेश भी। प्रतिष्ठा मन्त्रमें पुनः पुनः की प्रतिष्ठामें दानना चाहिये—

‘प्रतिष्ठाममर्थोऽग्निं प्रमदं नम्रं वज्रदेव ।’ (मनु, ४ । १८९)

पर देनेवालेको कहते हैं कि—

‘अहं दायम्, अहं दायम्, धिया दायम्, दिया दायम्, धिया दायम् ।’
(हिन्दवीय उा. १ । ११ । १)

मृतः श्रद्धाये दे, दूतगोही श्रेष्ठाय दे, लज्जये दे, मरुये दे। दोनों-यहोयके लोग भूते रहेंगे तो बोर भी धनी अपनी बांटीमें गुजरकी नींद सो न मरेगा। चोरी, डाका, लूट, लूट आदि अवश्य ही मरेगी। इन दृष्टिमें देनेवाला हर तरह देना चाहता है। देनेवाला बचना चाहता है। अतः लीजिये, लीजिये, नहीं, नहीं का धोप मुनायी पड़ता है। आधुनिक साम्यवादियोंमें ठीक इसका उल्टा है। गरीबों मजदूरोंके नामपर लेनेवाले कहते हैं, ‘लूटकर लेंगे, लूटकर लेंगे, मरकर-मारकर लेंगे, लेंगे।’ देनेवाले कहते हैं—‘नहीं देंगे, मर जायेंगे, मिट जायेंगे पर नहीं देंगे।’ इस तरह यहाँ ‘दो-दो, नहीं-नहीं’ का धोप चलता है। अध्यात्मवादमें एक मुख्य उपासना है, जिसमें निर्गुण ब्रह्म जाननेके लिये बिनाट् द्विरूप्यगर्भ तथा अव्याकृत ब्रह्मकी उपासना करनी पड़ती है। यह उपासना अहंमयस्वरूपसे होती है। उपासकको अपने द्यष्टि स्वरूपको हटाकर समष्टिरूपकी भावना करनी पड़ती है, अर्थात् अपनेको साधारण देह न मानकर महाबिनाट् मानना पड़ता है। फिर तो शुलोकको अपना मूर्धा, सूर्यको चक्षुः, वायुको प्राण, अन्तरिक्षको उदर, समुद्रको पक्षी, पृथ्वीको पेर मानना है। जिसमें अहंता खानी हो उसमें पहले पनिष्ठ ममता खानी पड़ती है। जिसमें साधारण ममता होती है, उसमें अहंता नहीं होती। देहमें पनिष्ठ ममता होती है, अतः उसमें ही अहंता होती है। इतनी ममता दृढ होनेसे ही अहंता उत्पन्न होती है। जब कभी पुत्र-कलत्रमें ममता पनिष्ठ हो जाती है, तब उसमें भी अहंता उत्पन्न होती है। इसीलिये उनके दुःख-मुखमें दुःखी-मुखी होनेकी बात चलती है। अतएव जैसे प्राणी देहके भोजन वस्त्र विविध सुख साधनोंके लिये तथा दुःख दूर करनेके लिये प्रयत्नशील होता है, वैसे ही जब पुत्र-कलत्रादि भी ममता एवं अहंताके आस्पद होते हैं, तब उनके भी दुःख-निवृत्ति एवं सुखप्राप्तिके लिये प्राणी सदा ही तत्पर होता है। यह ममता क्रमेण विकसित होती है। साधारण प्राणी देहमें ही ममता रखता है, पर साधक धीरे-

धीरे संकुचित व्यष्टि अभिमानको मिटाकर, उसे कुटुम्ब, ग्राम, मण्डल, राज्य, राष्ट्र एवं विश्वमें विकसित करता है। इसीलिये साधारण प्राणी अपने ही दुःखमें दुखी और सुखमें सुखी होते हैं। पर उच्च भावनावाले लोग कुटुम्ब, ग्रामके दुःख-सुखमें दुखी-सुखी होते हैं। और अधिक उच्च लोग सारी पृथ्वीको ही कुटुम्ब मानकर सारे विश्वको अपनी आत्मा मानकर संसारके ही सुख-दुःखमें सुखी-दुखी होते हैं। इसीलिये अधिकांश अपने दुःख-सुखमें रोते-हँसते हैं, पर दूसरोंके दुःखमें रोनेवाले और दूसरोंके सुखमें हँसनेवाले महापुरुष होते हैं। इसका निष्कर्ष यह निकलता है कि जैसे सामान्य प्राणी अपने सुख-प्राप्ति दुःख-निवृत्तिमें निरन्तर प्रयत्नशील होता है, वैसे ही महापुरुष समष्टि जगत्की दुःख-निवृत्ति और सुख-साधनमें लगे रहते हैं। इस दृष्टिसे राजा-प्रजा सभी समष्टि हित-साधनमें संलग्न रहकर एक इस प्रकारका जीवन निर्धारित करते और कम-से-कम उस स्थितिमें राष्ट्रके प्रत्येक नागरिकको पहुँचानेका प्रयत्न करते हैं। विविध प्रकारकी सहायता तथा बिना खुद-श्रृणादिद्वारा रोजी-रोजगार देकर मजदूरी या नौकरी देकर सभीके लिये उचित रोटी, कपड़ा, औषध, शिक्षा, निवासकी व्यवस्था की जाती है। उसी दृष्टिसे धेतनका भी निर्धारण होता है। योग्यता एवं परिस्थिति के अनुसार किसीको नौकरी, किसीको कोई व्यापार, किसीको कोई उद्योग, किसीको खेती करने आदिकी व्यवस्था करके सबकी ही रोजीकी व्यवस्था की जाती है। इतनेपर भी हानिका डर एवं लाभका प्रलोभन हुए बिना आलस्य-प्रमादका त्यागकर उत्साहके साथ तत्परतापूर्वक परिश्रममें जबतक प्रवृत्ति न होगी, तबतक सकलता सम्भव नहीं।

संघटनकी कुंजी

यह तो हुई विघटनकी बात। अब जहाँ 'संघे शक्तिः कलौ युगे' की बात आजकल बहुत होती है, वहाँ भी संघटनकी योजनाएँ कैसे सकल हों, इस विषयमें सभी परेशान हैं। वास्तवमें जो संघटनपर रातो-दिन व्यापारन दे और लेख लिख रहे हैं, जो स्वयं प्रान्त, समाज, राष्ट्रके संघटनपर जमीन-आसमानके कुलावे एक किया करते हैं, उनके स्वाभाविक स्वार्थसे सम्बन्ध रखनेवाले सभी काम प्रायः विघटनके मूलक होते हैं। सौहार्द, सामञ्जस्य, सौमनस्य, मनुष्यत्वकी बातें वहींतक होती हैं, जहाँतक उनके निजी स्वार्थमें बाधा नहीं आती। फिर बाहरकी तो बात ही दूसरी है, पहले उनके घरोंमें ही कितना संघटन है! कुटुम्बियों, बन्धु-वर्गों, स्त्री, पुत्र, माता-पितामें क्या सौहार्द है? यदि नहीं तो बाहर कैसे होगा? वस्तुतः यह धारणा भ्रान्तिपूर्ण है कि व्यक्तियोंके सुधार बिना सामूहिक सुधार हो जायगा। यह सच है कि राष्ट्र, प्रान्त, समाजके वातावरणका प्रभाव व्यक्तियोंपर पड़ता है, पर व्यक्तियोंके ही समूहको तो समाज, राष्ट्र आदि कहा जाता है। यदि सभी व्यक्ति आत्मसुधारकी ओर ध्यान न देकर,

केवल समूह-सुधारके लिये प्रयत्नशील होंगे तो क्या स्वप्नमें भी वैयक्तिक या सामूहिक सुधार हो सकता है ? कुछ व्यक्तियोंके समूहको कुटुम्ब, कुछ कुटुम्बके समूहको ग्राम या नगर कहा जाता है और उनके समूहको ही प्रान्त एवं राष्ट्र कहा जाता है । अतः ज्यत्तक वैयक्तिक, सामूहिक दोनों ही सुधारकी ओर ध्यान न दिया जाय, तबतक सफलताका स्वप्न देखना बेकार है । हमीलिये भगवान् मनु इस राष्ट्रिय, सामाजिक व्यवस्थाको ही लक्ष्यमें रखकर कौटुम्बिक, सामाजिक व्यवस्थापर जोर देते हैं और कुटुम्बरतिको वैयक्तिक नियन्त्रणके लिये यह बतलाते हैं कि धर्मशुद्धिसे ऐसा नियन्त्रण करे कि जिससे कुटुम्ब और समाजके विघटनका मूल विवाद ही न उठने पाये ।

असहिष्णुता, अधर्मता, स्वार्थपरायणता आदि दोष ही विवाद और कटुता पैदाकर विघटन करते हैं। मनुका कहना है कि प्रति व्यक्तिको चाहिये कि वह ऋन्विक्, पुरोहित, आचार्य, भानुज, अतिथि, आश्रित, बालक, बूढ़े, रोगी, वैद्य, जनिबाल्ये, सम्बन्धी, गान्धर्व, माता, पिता, बहन, भाई, पुत्र, स्त्री, बेटी तथा नौकर-चाकरोंके साथ विवाद न करे—

अथिदकपुरोहिताचार्यमाण्डुल्यतिथिमांशिनैः ।

बालपुद्गामुर्वै पौर्णमासीमन्थान्धवैः ॥

मातापितृभ्यां जार्मीभिर्भावा पुत्रेण भार्यया ।

दुहित्रा दासवर्गेण विवाहं न समाचरेत् ॥

(81 209-00)

अगर उपर्युक्त ध्यातियोंमें एक ध्यातिके चलते विवाद और विपटन न हुआ तो बौद्ध कह सकता है कि 'उसीके दृष्टान्तमें दूसरे भी ऐसा कर एक महामंडलका सूक्ष्मांत न करेंगे ! पर मनुष्यमें स्वच्छन्द होना स्वाभाविक है । एग, दोष, ईर्ष्या, मद, मोह आदि बड़े-बड़े दोषोंके मनमें भी विचार, अरण्य वेदा कर देने हैं । संरमि बनना तो बड़ा कठिन है, स्वायत्तिक मध्यममें विद्या-पुत्रादिमें भी विवाद स्वभावी होता है, फिर दूसरोंमें तो बहना ही क्या ! अतएव मनु इन्से धर्म बनाना हर इसके पात्रमें परलोक निर्दिष्ट बनाने हैं । धार्मिक पुरुष कठिनमें-कठिन बच गहर भी धर्मको बचते हैं । धर्म-बुद्धिमें एक सच्चा भी अपने मुखका सेवक बनता है । उनके क्रिये हुए अस्मानोंको भक्षाने मदन करना है और उसके मनमें विचारका लेश भी नदी आता । इन्हींसे मनुका कहना है कि इनके साथ समझा बनाकर दृष्ट्य मय पारोमें सूट जाता है—

एनैविश दान् संस्थाय नवसरीः प्रमुषने ।

एभिर्निर्देश जयति सर्वज्ञोऽविमान् गृहीतः (मनु० ४।१८१)

कुटुम्बमें विपटन, गैमनपणमें नैतिक, गामात्रिक, धार्मिक, आत्यन्त्रिक मन्त्र प्रकाश पवन और वायु हो सकता है। पर उन्मुक्त लोगोंने समझा उन्होंने ये विषय उपमित ही नहीं होने। अतः गमात्रके संघटन, धारणयोगमें कोई बाधा नहीं पड़ती। धर्मके ही सम्बन्धमें वायु, मृदे, दुर्बल, गैमियोंके आदेश-बाणों और निरुनिदानको गढ़ना पड़ता है, जो भौतिक और स्वार्थ-दृष्टिके संघटन में अगम्य है। अनेक छात्रोंको गिनाई गमान और भाषा तथा पुत्रको अन्न शरीर गमहाकर उनमें विवाद बनाना चाहिये। दागर्मको अपनी छात्र और कन्याको परम दयाका पात्र जानकर उन गरम सहन करना चाहिये।

छात्रा अवेष्टः ममः विद्या भाषा पुत्रः स्वका तनुः ॥

छात्रा म्यो दामवर्गश्च दुहिता कृष्णं परम् ।

तन्मादेतैरपिक्षितः महतामंगरः सदा ॥ (मनु ४ । ८५)

यात्रायमें इस तरह जो अपने मद्याभियोंद्वारा अपनी निन्दा सह लेगा, वही व्यास संघटनका अधिकारी होगा। किसी भी समाज या राष्ट्रको यशमें लानेके लिये वही सदिष्णुता तथा स्वार्थ-त्यागकी अपेक्षा है। अपने कुटुम्बको कुटुम्ब बनानेके बाद ही प्राणी वसुधाको कुटुम्ब बना सकता है। जिसका अपने कुटुम्बमें ही सहयोग नहीं, जो अपने कुटुम्बके ही अभिषेकोंको नहीं सह सकता, वह दूसरोंके अभिषेकोंको कैसे सहेंगा और कैसे उनके लिये स्वार्थ त्याग करेगा ?

अधिक क्या ? दैहिक संघटन भी कम चमत्कारपूर्ण नहीं है। हस्त, पाद, मुख, नेत्रादि एक दूसरेकी विपत्तियोंमें कैसे भाग लेते हैं ? पलकें, हाथ आदि नेत्रकी छर्ल विपत्तिको स्वयं लेना चाहती हैं। पैरमें कौटा लगनेपर नेत्र देखनेको उठावले हो उठते हैं। हाथ निराल्नेको और मुँह फूँकनेको प्रस्तुत हो उठता है। देहीकी तो बात ही निराली है। यदि यहाँ अपने दाँतोंसे जीभ कट जाय तो क्या दाँत पत्थरसे तोड़ डाले जायँ ? एक अङ्गसे दूसरे अङ्गपर आपात हो तो क्या देही उसे काट दे ? ॥ तो यही समझता है कि सब मेरे ही हैं। इस दृष्टिसे सर्वत्र व्यापक अनन्त एव आत्माको देखनेवाला पुरुष तो सब देहोंको अपना ही अङ्ग समझता है, फिर अपने देहपर प्रहार करनेवालेको क्या करे, क्योंकि वह भी तो अपना ही है—

जिह्वां वचिर्च संदत्तति स्वद्विजसद्रेदनायां कतमाय कुप्येत ।

(श्रीमद्भा० ११ । २३ । ५१)

‘सब अपना ही कुटुम्ब है या अपना ही अङ्ग या स्वरूप है’, इस दृष्टिसे समाज और राष्ट्र एवं विश्वका हित चाहना बड़ी ऊँची बात है। बिना ऐसे भावोंके क्या संघटन सम्भव है ?

राष्ट्रका वशीकरण

मद्यपि समाजका आधार व्यक्ति है, तथापि बिना संघटनके समाज नहीं बनता।

मंगटित व्यक्तियोंका प्रथम समाज कुटुम्ब ही है। उसके संचालनमें जिन गुणोंकी आवश्यकता होती है, वास्तवमें राष्ट्रके संचालनमें भी उन्हीं गुणोंकी आवश्यकता है। कुटुम्बमें भी भिन्न स्वार्योंका संघर्ष है। किसी न किसी तरह उसमें सामंजस्य स्थापित करना, छोटे, बड़े, बूढ़े, स्त्री, पुत्र, कलत्र, सबको संतुष्ट रखना, नीतिद्वारा काम निकालना, किसीके साथ अन्याय न होने देना, अनुशासन और स्वतन्त्रताका उचित अनुपातमें मेल मिलाये रखना, सबको स्नेहके सूत्रमें बाँध रखना और घरके भीतर-बाहर शान्ति बनाये रखना, जटिल समस्या है। राष्ट्रके संचालनमें भी ऐसी ही समस्याओंका पग-पगपर सामना करना पड़ता है। अतः जिनमें कुटुम्ब-संचालनमें सफलता पा ली, वही राष्ट्र-संघटनमें भी सफल हो सकता है। इसलिये शास्त्रोंमें कुटुम्बकी रक्षापर बड़ा जोर दिया गया है और सहिष्णुता, उदारता, क्षमता, आशागलन, सौहार्द, सौमनस्य आदि गुणोंकी बड़ी आवश्यकता बतलायी गयी है। कुटुम्बमें जो वास्तवमें एक छोटा-मोटा राष्ट्र ही है, जबतक समान-मन, समान-उद्देश्य नहीं बनता एवं जबतक स्नेहसूत्रमें सब बँध नहीं जाते तब किसी प्रकारका अभ्युदय असंभव है। इन सबको संपादन करनेके लिये अथर्ववेदके सामनस्य सूत्रमें (३।६।३०) एक अनुष्ठान बतलाया गया है। उसके मन्त्रोंका विधिबत् जन, हवन, अभिषेकद्वारा इस लक्ष्यकी निधि होती है।

इन मन्त्रोंके कुछ अंश एवं आशय इस प्रकार हैं—‘महर्षयः सामनस्यमविद्वेषं वृणोमि वः॥ (३।६।३०।१) अर्थात्—दे विवाद करनेवाले मनुष्यो! मैं तुमलोगोंका वैमनस्य मिटाकर सौमनस्य करता हूँ। (यह उक्ति जायक, होता या अभिषेक करनेवालेकी है।) मैं तुम्हें समान हृदय, समान चित्तवृत्ति एवं सम्यक् प्रीतिसे मध्य भावने युक्त बनाना चाहता हूँ। जैसे गौ अपने बल्लको चाहती है, वैसे तुमलोग भी एक दूसरेसे प्रेम करो—‘अनुव्रतः पितुः पुत्रो माया मवनु संमनाः। जाया पत्ये मधुमतीं वाचं वदतु क्षांतियाम् ।’ (२) पुत्र पिताका अनुगामी हो, माया पुत्रादिकोंके समान मनवाली और मायां पतिसे मुक्तपुक्त मधुर वचन बोलनेवाली हो—‘मा भ्राता भ्रातरं द्विषन् मा स्वभारमुत् स्वमा। सम्यग्रः समता भ्रात्रा वाचं वदतु भ्रात्रया ।’ (३) एक भाई दूसरेसे द्वेष न करे, एक बहन दूसरेसे द्वेष न करे। सब लोग समान रहन-सहन, स्नान, कर्षणमय होकर कल्याणमयी वाणी बोलें—‘येन देवा न विद्यन्ति नो च विद्विषन्ते मिथः। तन्मृष्यो ब्रह्म वो गृहे। संशतं पुरवेभ्यः’ (४) जिन मन्त्रके प्रभावसे इन्द्रादि देवताओंका परस्पर रिश्ता निरद्वेष नहीं होता, उन्हीं एक मन्त्रादिक सामनस्य मन्त्रको तुम्हारे रहने प्रयुक्त करना है—‘ज्यापम्वस्तश्चित्तो मा विदीष्ट संराधयन्तः सधृताग्रान्तः। अन्यो अन्यस्मै वस्तु वदन्त एव सार्धोचीकन्त्रः संमनमवहृणोमि ।’ (५) तुमलोग वदेश, कनिष्ठमात्रसे परस्पर अनुरक्त हो। समान चित्त होकर समान कार्यके निधे समान प्रयत्नशील हो। परस्पर मित्र न हो; एक दूसरेसे द्विषावृत्ति बोधो हुए परस्पर मिलो। मैं तुमलोगोंको समान करने समान मन होकर रहूँ

करता हूँ—‘समानी प्रपासह वोऽन्नभागः समाने योक्त्रे सह वो युनजि ।’ (६) तुमलोगोंकी एक पानीयशाला हो, साथ ही अन्न भाग हो, (एक जगह ही बैठकर अन्नपानादिका भोगकरो,) मैं तुमलोगोंको एक स्नेहपाशमें बाँधता हूँ । जैसे चारों ओरसे घेरकर अरा नामी (चक्र) का आश्रयण करते हैं, वैसे ही समान फलकी आकांक्षासे तुम एक ही अग्निदेवकी उपासना करो—‘सग्नीचीनान् वः संमनसस्कृणोम्येकदनुधीन्संवनेन सर्वान् । देवा इवामृतं रक्षमाणाः सायंप्रातः सौमनसो वोऽस्तु ।’ (३ । ६ । ३० । ७) मैं तुम्हें एक कार्यके लिये एक विचित्रे सहोद्युक्त बनाता हूँ और एक प्रकार ही तुम्हारी व्याप्ति या मुक्ति हो । इस संमनस्य वशीकरणसे मैं तुम सबको वश करता हूँ । जैसे देवता एक मत होकर अजरामरत्व-प्रापक अमृतकी रक्षा करते हुए शोभनमनस्क होते हैं, वैसे ही आपलोग भी सदा शोभनमनस्क हों ।’

कितनी उच्च और उदार कामनाएँ हैं । जो लोग अथर्ववेदको जादूगरी, टोनाटामरका पिटारा समझते हैं, उनका ध्यान क्या कभी इस ओर भी जाता है । कुटुम्बियों एवं कुटुम्बोंके सौमनस्य, सांमनस्यमें सारा राष्ट्र ही नहीं—सारा विश्व स्नेहपाशमें बाँधकर एकमत होकर अपने अभीष्टको प्राप्त कर सकता है । समा-सोसाइटियोंमें केवल प्रस्ताव पास करनेकी वीरता दिखलानेसे कुछ नहीं होता । मनुष्य कितनी ही दृष्टादृष्ट शक्तियोंसे घिरा रहता है, सब बातें उसके वशकी नहीं । इसीलिये लौकिक प्रयत्नोंके साथ पारलौकिक प्रयत्नोंकी भी आवश्यकता रहती है । संकल्पकी शक्ति बड़ी प्रबल होती है । उनका प्रभाव लौकिक स्थितियोंपर भी पड़ता है । आज कुटुम्ब, राष्ट्र तथा विश्वमें विषटन-ही-विषटन है । अपनी अपनी हफली, अपना-अपना राग, सर्वत्र आज यही दिखलायी दे रहा है । जहाँ देखो, यहाँ ईर्ष्या, द्वेष, स्वार्थ, कलह, संघर्षका साम्राज्य है । इनके प्रघामनके आधुनिक सभी उपाय विफल हो रहे हैं । आज वैज्ञानिक अनुसंधानोंके पीछे लाखों रुपये उड़ते हैं । असफलता होनेपर भी कुछ नवीन बातोंके अनुभव होनेका संतोष कर लिया जाता है । फिर क्यों न कभी कुछ दैवी प्रयत्न करके भी देख लिया जाय । यदि हमसे कठिन अनुष्ठान नहीं होते तो क्या इतना भी नहीं धन पड़ता कि प्रतिदिन अपनी श्रदानुसार कुछ जप, मजन, प्रार्थना विश्वकल्याणार्थ करके देख लें कि उसका फल क्या होता है ?

समाजवादमें लोकतन्त्र

‘सोवियट कम्युनिज्म’ (रूसी साम्यवाद) नामक पुस्तकमें केथियन वेब दम्पतिने लिखा है कि ‘जहाँ अमेरिका, ब्रिटेनमें ६० प्रतिशत जनता चुनावमें भाग लेती है, वहाँ सोवियट रूसमें ८० प्रतिशत जनता भाग लेती है । इस आधार-पर मार्क्सवादी सर्वद्वाराका अधिनायकत्व ही वास्तविक जनतन्त्र है । ब्रिटेन, अमेरिकाका जनतन्त्र तो दोगमात्र है ।’ परंतु दूसरी पार्टीको प्रेस, पत्र, प्रचार

आदिका जहाँ अवकाश ही न हो, दूसरे दलको स्वतन्त्ररूपसे निर्वाचनमें भाग लेनेका अधिकार ही न हो, जहाँ अधिनायकके आदेशानुसार जनताको वोट देना ही पड़े, वहाँ अस्सी प्रतिशत ही क्या शत-प्रतिशत घोट पड़ें तो भी क्या आश्चर्य है ? परंतु क्या इसे स्वतन्त्र जनमत कहा जा सकता है ? यह तो केवल दूसरेकी आँखोंमें धूल झाँकनेके लिये शुद्ध नाटकमात्र है ।

कहा जाता है कि 'रूममें मजदूर-वर्गको छोड़कर दूसरा कोई वर्ग ही नहीं, अतः दूसरी पार्टीकी यहाँ आवश्यकता नहीं । पूँजीवादी राष्ट्रोंमें विभिन्न वर्ग हैं, अतः उन वर्गोंका प्रतिनिधित्व करनेवाली पार्टियाँ वहाँ आवश्यक होती हैं । हमलिये रूममें दूसरी पार्टियोंका न होना गुण ही है, दोष नहीं ।' परंतु दूसरा वर्ग है या नहीं, इसका पता तो तब चले, जब कि दूसरोंको मुँह खोलने दिया जाय । दूसरे लोगोंको लेखन, भाषण एवं प्रेम-पत्रकी, सम्पत्ति रखनेकी, निर्वाचन लड़नेकी स्वाधीनता मिल जाय—तभी मान्य हो सकता है कि लोग क्या चाहते हैं ? यों तो रूसी पत्रोंद्वारा सरकार की जनताका मत बतलाया जाता है । सरकारी मतके विरहीत मनको राष्ट्रविरोधी, जनविरोधी, मानवताविरोधी और न जाने क्या-क्या कहा जाता है । जहाँ कुछ अंशोंमें भी विचार-स्वातन्त्र्य है, वहाँ तो समाजवादी-विचारधारावालोंमें भी पार्टीभेद होता है । जैसे भारतमें ही कम्युनिष्ट पार्टी, मोशलिस्ट पार्टी, क्रान्तिकारी कम्युनिष्ट पार्टी आदिका भेद है । फिर यदि रूममें मतभेद नहीं है, वर्गभेद नहीं है, तो प्रबल पुलिस एवं प्रबलतम गुप्तचर विभाग किमलिये है ?

श्रमिकोंका एकाधिपत्य

मार्क्सका कहना है कि 'श्रमजीवियोंके एकाधिकारके सिद्धान्तका जन्म-दाता यह न्वयं ही है । उसने १८५२ में अपने एक अमेरिकन मित्रको पत्रमें लिखा था कि वर्ग-कलहका सिद्धान्त यद्यपि पहलेसे ही हुआ था तथापि वर्गोंके अस्तित्वका समग्र भौतिक उत्पत्तिकी किसी विशेष अवस्थासे होता है और वर्ग-कलहका अन्तिम परिणाम श्रमजीवियोंका एकाधित्व स्थापित होना है । यह श्रमजीवियोंका एकाधित्व समस्त वर्गोंके लोप होने और एक स्वाधीनतामूलक समानाधिकारसम्पन्न समाजकी स्थापनाके लिये बीचकी सीढ़ी है । इन बातोंका आविष्कार मैं ही हूँ ।' उसने यह भी कहा है कि 'आरम्भमें नये कानूनोंद्वारा जायदादके अधिकार और पूँजीवादियोंके उत्पादनपर जरूरतस्वी आक्रमण करना पड़ेगा । तत्पश्चात् सभी प्राचीन प्रणालियोंपर भी आक्रमण करना पड़ेगा ।' पूर्वोक्त मुक्तियोंके सिद्ध है कि कम्युनिष्ट आन्दोलन शुद्ध द्वेष एवं ईर्ष्यापर ही अवलम्बित है । उसमें मान्यविज्ञताका लेना भी नहीं है । इनके मतानुसार समष्टि लोकतन्त्र या लोककी इच्छाका भी कुछ मूल्य नहीं है । पूँजीगततन्त्रके विरहीत

मजदूरतन्त्रकी स्थापना ही इन्हें मान्य है। महिष्णुता, उदारता, अवंकीर्णता, गमष्टिलोककल्याणकी कल्याणका भी इस यादमें कोई स्थान नहीं है।

किंतु सभी आकाङ्क्षाएँ आदरणीय नहीं होतीं, वैध आकाङ्क्षाओंका ही समाजमें आदर होता है। किंगीके भी मुन्दर भवन, कलत्र, मोटर आदिकी दधियानेकी आकाङ्क्षा शास्त्रीय, धार्मिक, आध्यात्मिक-संस्कारशून्य लोगोंकी होती ही है। वैधमार्गसे कोई कोटिपति, अर्जुदपति, सर्वभूमिपति बननेकी आकाङ्क्षा और तदनुकूल प्रयत्न करने तथा सफलता पाने आदिमें किसीको कोई आपत्ति नहीं। पर अवैधमार्गसे वैसा प्रयत्न या आकाङ्क्षा सर्वथा अशुभ है। अवैधमार्गसे कोई व्यक्ति या समूह साम्यवादी सरकारकी सम्पत्तिपर अधिकार करना चाहे तो क्या साम्यवादी सरकार ही उसे गद्दन करेगी! वस्तुतस्तु कम्युनिष्टोंकी कोई भी योजना या सिद्धान्त ऐसा नहीं है, जिसका औचित्य सर्वसम्मत युक्तिसे सिद्ध किया जा सके। अविप्रतिपन्न युक्तियोंसे विप्रतिपन्न वस्तुओंकी सिद्धि की जा सकती है; परंतु कम्युनिष्ट जब किसी भी पुराने सिद्धान्त, पुराने न्याय, पुराने सत्य या पुराने नियमको स्थिर नहीं मानते, तब वे किस सर्वसम्मत आधारपर अपनी बातोंको सिद्ध करेंगे!

अद्वैतवादी वेदान्ती यद्यपि ब्रह्मातिरिक्त सभी वस्तुओंका पारमार्थिक नाश करते हैं, तथापि स्वपक्ष-साधन, परपक्ष-नाशनाश व्यावहारिक प्रमाण-प्रवेशदि सभी व्यवस्था मानते हैं। परंतु जो कम्युनिष्ट सत्य एवं न्यायको एकरस माननेकी तैयार नहीं हैं, उनके औचित्यानौचित्य निर्णयका आधार ही क्या हो सकता है! यह कहा ही जा चुका है कि प्रत्यक्षानुमानागमादि प्रमाणोंके बिना किसी पदार्थकी सिद्धि नहीं हो सकती। इतिहास भी यदि किसी शिष्ट एवं सत्यवादी आतदाय लिखित होगा, तब तो यह आगमप्रमाण ही ठहरेगा, तद्भिन्न होनेसे सर्वथा प्रलय ही होगा। इतिहासलेखकोंकी भी शिष्टता, सत्यवादिताका निर्णय किसी प्रमाणसे ही करना होगा। इसके अतिरिक्त अर्वाचीन, प्राचीन सत्यमें भी यदि भेद हो गया है तब प्राचीन सत्यवादियोंका आधुनिक सत्यके साथ सम्बन्ध भी क्या होगा!

सिद्धान्तरूपसे यह भी कहा जा चुका है कि सत्त्वगुण एवं धर्मके संस्कार दृढ़ होनेसे ही समन्वय एवं सामंजस्यकी भावना सफल होती है। रजोगुण, तमोगुण बढ़नेसे अधर्म, असहिष्णुता आदिकी वृद्धि होती है। वर्गभेद, वर्गकलह ही क्यों, एक वर्गके भीतर भी वर्गभेद उत्पन्न हो जाता है और अन्तमें तो व्यक्ति-व्यक्तिमें भेद, संघर्ष एवं कलहका विकराल रूप प्रकट हो जाता है और फिर उनमें जो प्रचल होता है, उसका आधिपत्य होता है, जो हारता है, वह मरता है। अनेक बार साधनसम्पन्न साधनविहीनोंपर नियन्त्रण करते हैं तो कई बार साधनविहीन साधनसम्पन्नोंको नष्ट करनेका प्रयत्न करते हैं। कभी-कभी सफल भी हो जाते

हैं, अतः भ्रैणी, चेतना तथा मजदूरोंका एकाधिपत्य आदि सिद्धान्त कोई महत्व नहीं रखते ।

वर्गभेद, वर्गक्रलह आदि सब प्रचारमूलक ही हैं । चार-पाँच धूर्तोंने एक तार एक ब्राह्मणने, जो बकरा लिये जा रहा था, ले लेनेका निश्चय किया । फिर क्या था, एकने कहा—‘पण्डितजी ! आप इस श्वानको कहाँ लिये जा रहे हैं ?’ ब्राह्मणने कहा, ‘यह तो बकरा है ।’ धूर्तने कहा—‘आपने कोई नशा खा लिया है क्या ? महाराज यह तो कुत्ता है ।’ ब्राह्मण कई प्रकारकी बातें सोचता चला जा रहा था, तबतक दूसरा धूर्त मिला । वह बोला, ‘अरे महाराज ! कहाँ तो आप कुत्ता छूते भी न थे, आज न जाने क्यों, उसे कन्धोंपर ही चढ़ा लिया ।’ ब्राह्मण बोला, ‘अरे भाई ! यह कुत्ता नहीं बकरा है ।’ धूर्त बोला—‘अरे ! आज आपके दिमागमें यह क्या हो गया है, जो कुत्तेको बकरा कह रहे हैं ?’ क्रमशः तीसरे और चौथे धूर्तोंने भी इसी प्रकारकी बातें कहीं और ब्राह्मण सशंक होकर कुत्तेके भ्रममें बकरेको छोड़कर चलता बना । इसी प्रकार वर्गवादियोंके मिथ्या प्रचारसे वर्गभेद, वर्गक्रलहका सिद्धान्त भी फैलता जा रहा है । असलमें तो यह न कोई सिद्धान्त है और न इसका कोई आधार ही है ।

माघ ही समस्त वर्गोंका लोप करके मजदूरोंका एकाधिपत्य स्थापित करने तथा समानाधिकारसम्पन्न समाज स्थापित करनेकी जो बात करते हैं, उन्हें इस बातपर भी विचार करना चाहिये कि भले ही प्रचारकी महिमासे किसी धर्मके प्रति विद्वेष उत्पन्न करके, किसी समूहको उत्तेजित करके एक वर्गका विध्वन होना सम्भव हो सकता है, पर विरोधीवर्ग समाप्त होते ही विजयीवर्गमें ही वर्गभेद उत्पन्न होते हैं । उदाहरणार्थ भारतीय कांग्रेसका अंग्रेजोंके साथ संघर्ष हुआ । संघर्ष समाप्त होनेपर स्वयं कांग्रेसमें ही पूट पड़ गयी । चलतः समाजवादी, प्रजासमाजवादी, नवीन समाजवादी, कम्युनिष्टादी आदि अनेकों पार्टियों बन गयीं । रुठने भी जारताही समाप्त होते-न-होते कितनी ही पार्टियोंका जन्म हो गया । द्राष्टस्वी-जैसे लोगोंकी हत्या साधारण बात बन गयी । अधिकारामुद्द हलद्वारा अनेक बार ‘सपाया’ किये जानेपर भी वहाँ तद्भिन्न वर्गका अमान नहीं है, फिर केवल सामूहिक मर्दण, हड़ताल, जुद्ध आदि मार-काटके बलसे बहुत बड़े किमान आदि भ्रैणीवर्गको समाप्त करना भी यदि उचित हो सकता है, तब तो शस्त्रबल, धनशक्त या छलछद्मके बलसे मजदूर-विघ्न वर्गको पर-दलित बनाने रखनेको भी उचित कहनेका कोई साहस कर ही सकता है । अन्यायको रोकना उचित ही है, बर चाहे गरीबोंका हो या अमीरोंका—अन्याय तो अन्याय ही रहता । गरीबोंका अन्याय भी न्याय है तथा अमीरोंका न्याय भी अन्याय है, यह बात सभ्य समाजमें नहीं चल सकती । गरीबोंपर होने

वाले अन्यायोंको रोकना परम धर्म है तो किसान आदि श्रेणीके लोग अब सर्वाधिक दयनीय हैं। पूँजीपति पूँजीमें काम चला लेता है, मजदूर आन्दोलनोंसे वेतन बढ़ाकर काम चला लेता है, परंतु किसान आदि साधारण श्रेणीका व्यक्ति दोनोंके बीचमें पड़ा हुआ पिसता है। देशमें गरीब, किसानों तथा नमक, तेल, कपड़ा, दाल, चावल आदिकी दुकानोंके द्वारा काम चलानेवाले व्यापारियोंकी संख्या बहुत बड़ी है। गरीबी भी उनकी भीषण है। अपनी उसी गरीबीमें उन्हें दान-पुण्य, आदि-तर्पण, शादी-व्याह भी करना पड़ता है। फिर तो उस वर्गकी सहायता करना आवश्यक है। फिर ऐसे वर्गको मित्र देना कहाँतक उचित है? यों तो डाकू भी लूट-खसोटकर दूसरोंको मित्राकर अपने गिरोहमें स्वार्थीनतामूलक समानाधिकारसम्पन्न समूह बनाते ही हैं, परंतु क्या यह कभी उचित कहा जा सकता है? या उनकी समानता भी अन्ततक चलती है? धर्म-नियन्त्रित शासनतन्त्रमें सत्य या न्यायके आधारपर सबका ही हित करना अभीष्ट है। प्रत्येक व्यक्ति, प्रत्येक वर्गकी विकासकी सुविधा होती है। समष्टिके अविरोधन, वैध मार्गसे विकसित होनेवाली सभीकी अधिकार रहता है।

विकासके मार्गमें होनेवाली असुविधा दूरकर विकासकी विविध सुविधाओंका उपस्थापन करना राज्यका कर्तव्य है। छीना-झपटी, लूट-खसोटद्वारा समानताकी स्थापना व्यर्थ है। आलस्य, प्रमाद त्याग कर स्वयं पुरुषार्थ न कर, केवल छीना-झपटीद्वारा स्थापित समानता टिकाऊ नहीं हो सकती। विशेषतः गतिशील लोगोंका गन्तव्य स्थानपर पहुँचकर सम्पादित समानता ही वास्तविक समानता है। मार्गमें किसी जगह अग्रगामी, पृष्ठगामी लोगोंको रोककर स्थापित समानता निरर्थक होती है। इससे तो उल्टे राष्ट्रकी प्रगति ही रुक जाती है। निर्बल, निर्बुद्धि, निर्धनको बुद्धिमान्, बलवान्, धनवान् बनाकर ही समानताकी स्थापना की जा सकती है। बलवानों, धनवानों, बुद्धिमानोंको निर्धन, निर्बल एवं निर्बुद्धि बनाकर समानताकी स्थापना वैसी ही है, जैसा कि आँखवालोंकी एक या दोनों आँखोंको फोड़कर एकाक्षी या अन्धोंके बराबर बनाकर समानताकी स्थापना करना। जैसे किसीकी आँख फोड़ना सरल है, पर अंधेको नेत्रवान् बनाना कठिन है, वैसे ही किसी धनीके धनको छीनकर निर्धन बनाना, बलवान्को फाका कराकर निर्बल बनाना, किसी बुद्धिमान्को मूर्खताकी इलाज खिद्यकर या क्लोरोफार्म आदि सुँधाकर निर्बुद्धि बनाना सरल है, पर आलस्य-प्रमाद त्याग कर स्वतः प्रयत्नशील हुए बिना, बलवान्, बुद्धिमान्, धनवान् बना सकता या बने रहना सम्भव नहीं है। प्रमाद या आलस्यसे कोई समुन्नत नहीं होता। दूसरे लोगोंकी भी उसी स्थितिमें बनाये रखनेके लिये प्रयत्नकी अपेक्षा यह कहीं श्रेष्ठ है कि प्रमाद

आलस्य छुड़ाकर अनुन्नत लोगोंको उन्नत बनानेका प्रयत्न किया जाय । अतः वर्ग लोचन करके ममानता-स्थानाकी बात व्यर्थ है । कम्युनिष्टोंमें किसीकी जायदादपर बलात् आक्रमण तथा प्राचीन प्रणालियोंपर आक्रमण मित्र करता है कि लोचमिद न्याय एवं सत्यके आधारपर वे अभीष्ट सिद्धि नहीं कर सकते ।

कम्युनिष्टोंकी कूटनीति

‘कम्युनिष्टोंके हाथ शासनयूध न जाकर प्रजातन्त्रवादियोंके हाथमें आने-पर’ मार्क्सकी रायमें ‘कम्युनिष्टोंको उससे अलग ही रहकर उनके कामोंमें अड़गा डालते रहना चाहिये । उनके सामने ऐसी शक्तें पेश करनी चाहिये जिनका मानना असम्भव हो । क्रान्तिके अवसरपर श्रमजीवियोंको चाहिये कि मध्यम श्रेणीवालोंके साथ किसी प्रकारके समझौतेका विरोध करें । प्रजातन्त्रवादियोंको अत्याचार करनेके लिये बाध्य कर दें । उनके अत्याचारोंका उदाहरण देकर लोगोंमें जोश बढ़ाना चाहिये । क्रान्तिके आरम्भ और मध्यमें प्रजातन्त्रवादियोंके साथ अपनी माँग भी पेश करते रहना चाहिये । यदि प्रजातन्त्रवादियोंको सफलता मिली तो श्रमजीवियोंकी सुरक्षाकी गारण्टी माँगनी चाहिये । अधिकाधिक सुधारों और अधिकारोंकी माँग करनी चाहिये । सरकारपर खुले आम अविश्वास प्रकट करना चाहिये, जिससे उनका विजयका गर्व ठंडा हो जाय । शासनके मुद्दाविले अपने मजदूर-पञ्चायतोंकी स्थापना करनी चाहिये । शासनके सामने कई अड़चनें खड़ी होंगी और सम्पूर्ण मजदूर-शक्तिके साथ सरकारको लोहा लेना पड़ेगा । क्रान्तिके अनन्तर श्रमजीवियोंको पराजित शत्रुकी निन्दा न करके पुराने साथी, प्रजातन्त्रवादियोंके प्रति अविश्वास प्रकट करें । श्रमजीवियोंकी सशस्त्र और सघटित रहना चाहिये । इससे मजदूरोंका विश्वास जागरूक होता है । बन सके तो सरकारी सेना संघटनमें बाधा डाली जाय । यदि यह न हो सके तो अपनी सेना बनानी चाहिये । सेनापति, अफसर आदि ऐसे ही लोग हों जो मजदूर-कमेटीकी आज्ञा पालन कर सकें । सरकारी सेनाके भी सशस्त्र श्रमजीवियोंको अपने पक्षमें कर लेना चाहिये । मध्यम श्रेणीके प्रजातन्त्रवादियोंके प्रभावसे श्रमजीवियोंको मुक्त करना और उनका स्वतन्त्र सशस्त्र संघटन करना परमावश्यक होता है । तरह-तरहके अड़ंगे डालकर शासन चलाना असम्भव करना श्रमजीवियोंका प्रोग्राम होना चाहिये ।’

उपर्युक्त कम्युनिष्ट-नीतिसे उनकी ईमानदारी एवं सद्भावनाका भंडा-पोड़ा होता है । इससे स्पष्ट है कि कम्युनिष्ट अपने न्यायपूर्ण तर्क, युक्ति एवं सिद्धान्तोंके द्वारा लोक-को प्रभावित कर बहुमत प्राप्त करनेकी आशा नहीं रखते । साथ ही जल परंख बिना किये अपने पुराने साथियों तथा उपकारियोंको दिना

धोला दिये, उनको बिना समाप्त किये भी सकलताकी आशा नहीं रखते। यह सामान्य न्याय है कि अत्याचार करनेवाला उतना अपराधी नहीं माना जाता, जितना कि अत्याचार करनेके लिये किसीको बाध्य करनेवाला। किसी मुशासनमें अड़ंगा डालना या उसके सामने ऐसी शक्ति उपस्थित करना जिनका मानना असम्भव हो, स्पष्ट ही बेईमानी है। यहाँ लोकहितकी तो बोर भावना ही नहीं है। केवल जिस किसी तरह शासनसत्ता हथियानेके लिये ही सब प्रकारका अत्याचार करना, बेईमानी अपनाना, उन्हें मंजूर है। इसी तरह उत्तेजना पैदाकर उत्तेजित करके युद्ध कराना, अलग बात है और उत्तेजित करके न्यायको अन्याय एवं उचितको अनुचित समझनेके लिये बाध्य करना अलग बात है। यह सर्वसम्मत है कि वस्तुस्थिति समझनेमें किसी प्रकारकी भावुकता या उत्तेजना बाधक होती है। इसी तरह मध्यम भेगीके लोगोंसे किसी प्रकारके समझौतेका विरोध करना भी विचित्र बात है। यदि उचित आधारपर समझौता सम्भव हो और समझौता लोक-कल्याणकारी हो, तो भी उसका विरोध क्यों करना? क्या अपना उसलू सीधा करनेके लिये? यदि ऐसा ही तो फिर कम्युनिष्ट दूसरोंकी ऐसी भावनाओंका किस मुँहसे विरोध कर सकता है? इसी तरह पुराने निन्दनीय साधियोंकी निन्दा न कर प्रशंसा करना वर्तमान योग्य एवं उचित शासनके प्रति अविश्वास प्रकट करना भी सद्भावनाका सूचक नहीं।

कम्युनिष्टोंके प्रोग्रामोंको समझकर यदि शासनारूढ़ प्रजातन्त्रवादी भी उनके अनुसार ही सत्य, न्यायकी चिन्ता न कर बदला चुकानेपर उतर भायें तो फिर कम्युनिष्ट तथा उनके छिट-फुट सैनिक संपटनको अन्त करनेमें कितना विलम्ब होगा! बल्कि लोक-हितकर तथा शास्त्रसम्मत तो यही है—

यस्मिन् यथा वर्तते यो मनुष्यस्तस्मिन् तथा वर्तितव्यं स धर्मः।

मायाचारो मायया वाधितव्यः साध्याचारः साधुना प्रयुषेयः॥

(महा० शा० प० १०९।१०)

मायावीके साथ मायासे तथा साधुके साथ साधुतासे व्यवहार करना उचित ही है।

मार्क्स आगे कहता है—प्रजातन्त्रवादियोंको प्राचीन सामाजिक प्रणालीर जितना हो आक्रमण करनेके लिये लाचार किया जाय, निश्चित कार्यक्रममें धा डाली जाय तथा पैदावार और माल देनेके साधनोंको राज्यके अधिकारमें आग्रह किया जाय। निजी जायदादपर आक्रमण करनेवाले प्रस्तावोंको लाना चाहिये। यदि सरकार रेलों, कारखानोंको खरीदनेका प्रस्ताव । हरजाना, बिना मुआवजा दिये ही उसे राज्यकी संपत्ति बना लेनेका होना चाहिये। संपत्ति-वृद्धिपर इतना बड़ा टैक्स लगानेका प्रस्ताव देना चाहिये जिससे थोड़ा जायदादवालोंका दियाला ही निकल जाय। प्रकटम्ब

चाहियें द्वारा लाये गये राज्यके कर्ज चुकाने आदि प्रस्ताव आनेपर राज्यके दियालिया होनेका प्रस्ताव लाना चाहिये। प्रजातन्त्रवादी स्थानीय, स्वाधीनता, स्वभान्य निर्णय आदिके नामपर देशको अनेक भागोमें बाँटनेका प्रयत्न कर सकते हैं। भ्रमजोषियोंको इन सब बातोंका विरोध कर संयुक्त शासनपर ही जोर देना चाहिये।

उपर्युक्त मारमार्ग कार्यक्रमोंके अनुसार ही कम्युनिष्टोंकी अहंगवाजी चलती रहती है। उन्हें केवल विरोधके लिये विरोध करना है, अन्य किसी मार्ग-जनित हितकी दृष्टिसे नहीं। अनैतिकता तथा उच्छृङ्खलताका स्वयं विस्तार करना अथवा सरकारको पैसा करनेके लिये वाध्य करना घोर अराजकता एवं उद्दण्डताका विस्तार करना है। व्यक्तिगत छोटे बड़े किसी भी व्यापार या उद्योग-धन्धों, पैदावार या माल डोनेवाले साधनोंका अरहरण नौर्य ही हो सकता है। कभी चोर भले बिना दण्ड पाये ही छूट जायें; परंतु ऐसे लोगोंको तो चोरमें भी उग्र दण्ड मिलना ही चाहिये।

उत्पादन और समाज

कम्युनिष्टोंकी प्रगान्तीक अनुसार साधनोंपर समाजका अधिकार होनेसे सहयोगपूर्ण पैदावार तथा व्यावहारिक शिक्षाका विस्तार होगा। सभी हर व्यक्तिमें उसकी शक्तिके अनुसार काम देने तथा उसकी आवश्यकताके अनुसार पस्तु देनेका शिक्षात्मक चक्र लगेगा। प्रत्येक आर्थिक, सामाजिक, शिक्षा-सम्बन्धी प्राचीन प्रगान्ती कायम रहनी, नवतक ऐसी व्यवस्था नहीं हो सकती। तबतक जो जितना काम करेगा, उतना ही उसे पत्त दिया जायगा। केवल शासनका बारबार चक्राने एष शिक्षा तथा अन्य कार्योंके लिये कुछ अथ काट दिया जायगा। काम करनेके घंटे नियत होंगे। जो जितनी देर काम करेगा, उतनी ही एक प्रमाणपत्र दिया जायगा, जिसे दिवाकर वह उतना कामान ले सकेगा। वह जितना भ्रम करेगा, उतना ही वह दूसरे रूपमें पा जायगा। धनिकोंमें समानरूपमें योग्यता और शक्ति नहीं होती; इसलिए सम्पुर्णका बँटवारा असमान रूपमें होगा। जो सर्वोद्धारपूर्ण कम्युनिष्ट समाजमें दार्शनिक एवं वैज्ञानिकता अंगार मिट जायगा, जो उत्पादन विज्ञा ही जीवनका सर्वप्रधान आधारभूतता हो जायगी, जो व्यक्तिगत एवं उत्पादक-व्यक्तिगत पूर्णरूपमें दिव्यता हो जायगा—समाजके सभी सदस्योंके पूर्ण सर्वदोषमें खोजी ही पैदावार मूल रूप जायगी, तभी पूर्णतरी समाजका स्व-सम्बन्धी विचार त्याग जा सकता है और उसके स्थानपर समानरूपका निदानत तथा जा सकता है। यदि समाजकी अन्तर्गतता अन्तर्गत होना आवश्यक है, तबभी दार्शनिक, राजनैतिक, ऐतिहासिक महत्वको भी ध्यान देना

जा सकता है। मार्क्सोंपर समाजका अधिकार होनेसे मध्योगपूर्वक पैदावर तथा व्यावहारिक शिक्षाका विस्तार होगा। तब हर व्यक्तिमें अपनी शक्तिसे अनुचित काम लेने और उसकी आवश्यकतानुसार वस्तु देनेका विद्वान्त चल सकेगा। पर यह केवल व्यामोहक वाग्जाल है। व्यक्तिगत सम्पत्तियों तथा मार्क्सोंपर कुछ मुद्दीभर लोगोंका अधिकार-सम्पादनके लिये ही समाजका नाम लिख जाता है। वस्तुतः व्यक्तियोंके समुदायका ही नाम तो समाज है। यदि व्यक्ति निर्धन, निःसत्त्व, निःसाधन हो जाते हैं तो समाज भी सुतरां निःसत्त्व, निःसाधन हो जाता है। हाँ, समाजके नामपर मुद्दीभर लोगोंको यह अवसर अवश्य मिल जाता है कि वे समाजको धोखा दे सकें। जो लोग सिवा मजदूरोंके बहुसंख्यक मध्यश्रेणी तथा गरीब किसानोंको भी मित्रा देना आवश्यक समझते हैं, वे भी समानताकी बात करें तो 'किमाश्चर्यमतः परम्।' कौन नहीं जानता कि मिलमालिकों, पूँजीशक्तियों एवं मजदूरों सबको भी भोजन-प्राप्ति किसानके श्रमका ही फल है। किसानके नष्ट हो जानेपर सभी भूखों मर जायेंगे। दन्त्रीकरण या राष्ट्रियकरणके नामपर सबकी समानताकी बात उपहासास्पद है। जैसे रोगियों को मारकर राष्ट्रको नीरोग करनेका परमूला मूर्खतापूर्ण है, वैसे ही मजदूरोंके भिन्न लोगोंको समाप्त कर समानताकी स्थापना भी मूर्खतापूर्ण मक्कारी है।

अन्तमें मालिक बन जानेपर मजदूर भी मजदूर न रह जायेंगे। उनमें भी वही विषमता परिलक्षित होने लगेगी। कौन कह सकता है कि रूसी प्रधान मन्त्री, गृहमन्त्री या पार्टीके संचालक मजदूर होते हैं और उनका जीवनस्तर पदप्राप्तिके बाद मजदूरोंके तुल्य ही होता है? व्यक्तिको हानि-लाभका डर न होनेसे पैदावार एवं शिक्षामें उन्नति होना असम्भव है। प्रायः इसके उदाहरणके रूपमें रूसका नाम लिया जाता है। परन्तु वहाँकी वस्तुस्थिति कुछ और है, अतिरिक्त वर्णन कुछ और ही। वहाँ भी व्यक्तिगत रूपोंका कारखाना, सूद लेना गैरकानूनी नहीं है। प्रतियोगिताएँ भी चलती हैं। शक्ति एवं योग्यता रहते हुए भी ईमानदारी न होनेसे उनका उचित प्रयोग नहीं किया जाता, अतः शक्तिचौर्य भी चलता है। चेतन मनुष्य, जड़यन्त्रोंके तुल्य सर्वथा परेच्छया काम नहीं कर सकता। उसकी अपनी इच्छा, अपनी रुचि, अपना उत्साह जबतक न होगा, तबतक मुचाकरने कार्य चलना सम्भव नहीं होता। मुद्दीभर जानाशाहोंद्वारा संचालित शासन-यन्त्रके नगण्य कल-पुर्जे बनकर व्यक्तियोंमें इच्छा, रुचि, उत्साह आदिका सर्वथा अन्त हो जाता है।

धर्म-नियन्त्रित शासन-तन्त्र रामराज्यमें, प्रत्येक व्यक्तिको अपनी शक्ति एवं योग्यताका विशिष्ट फल मिलता है। इसीलिये वह शक्ति एवं योग्यता

विशेषता लानेका यत्न भी करता है। वह अपनी कमाई अपनी पत्नी एवं पुत्र-पौत्रोंको छोड़ जाता है या अपने बूढ़े माँ-बापकी सेवामें लगा सकता है। अपना और अपने पूर्वजोंके नाम अमर करनेके लिये अनेक प्रकारका सामाजिक उपकारका काम करता है। यथा, तर, दानके द्वारा अपना लोक परलोक बनानेके लिये अपनी कमाईका उपयोग कर सकता है। इस दृष्टिमें उन्मादका और ही रूप रहता है। जो बुद्ध, जहन्नादी, धार्मिक, आध्यात्मिक संस्कारोंमें शून्य होते हैं, वे ही चण्डाल, मादकपदार्थोंकी योजनाओंमें मग्न रह सकते हैं। वे ही कह सकते हैं—

पाषाणं सुगं जीवेण कृत्वा धृतं विवेत् ।

अस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ॥ (सर्वदर्शनसमूह १)

अर्थात् जवतक जीवन रहे सुखपूर्वक रहे, किसीको मार, धमका, कानून बनाकर उसका वित्त, कलत्र, गृहभूमि छीनकर सुरापान करना चाहिये। शरीर मरकर भस्म हो जायगा। लोक-परलोक—कुछ भी सत्य नहीं, फिर धर्मार्थमके चक्करमें क्यों पड़ा जाय ? कुरान, पुराण, वेद, बाइबिल, गिर्जा, गुहद्वारा, मन्दिर, मस्जिद, राम, रहीम, गौड़, आदुर, माग्दा, दोजल, बहिस्त, स्वर्ग, नरक कुछ भी नहीं। फिर किसी भी नियन्त्रण, सदाचार, दान, पुण्यकी क्या आवश्यकता रह जाती है ? धंटेकी आवाजकर सामाजिक या सामूहिक कल-कारखानों या सरकारी जेबोंमें काम करना, भोजनागृहोंमें भोजन कर लेना, सरकारी औरतोंसे सरकारी बच्चे पैदा करना, सरकारी शिशु-पोषणालयोंमें उन्हें भेज देना, सरकारी अस्पतालोंमें बीमार होकर मर जाना, ऐसे यांत्रिक जीवनमें न तो कोई उत्साह है, न उत्साह। न तो इसमें लौकिक ही सुख है, न परलोककी ही आशा। ऐसा नीरस, निरुत्साह जीवन उन्हें कथमपि पसंद न होगा, जो कुछ भी दीन या ईमान मानते हैं, जिन्हें कुरान-पुराणादि उपर्युक्त वस्तुओंपर तनिक भी विश्वास है, ऐसा निराशापूर्ण जीवन वे कथमपि नहीं पसंद कर सकते। ऐसे दीनदार, ईमानदार लोगोंके लिये धर्मसंरक्ष, पक्षपातहीन राज्य, रामराज्य ही भेष्ट है, जहाँ लोक परलोक सभी आशापूर्ण एवं उत्साहप्रद होते हैं।

इसी प्रकार आवश्यकताका भी निर्णय मोक्ष ही करे या सरकार ? यह स्पष्ट है कि सरकारद्वारा भोक्ताके आन्तरिक आवश्यकताका ध्यान रखे बिना किया हुआ निर्णय संतोषकारक नहीं होगा। भोक्ताओंकी दृष्टिमें ही यदि आवश्यकताका निर्णय होगा, तो यह नहीं कहा जा सकता कि उसकी शक्ति और आवश्यकताका अनुत्पन्न रहेगा। शक्ति एवं योग्यता कम होनेपर भी, काम न करनेपर भी आवश्यकता अधिक हो सकती है। फिर राज्य उसकी पूर्ति कैसे कर सकेगा ? 'काम करनेमें आलसी भोजनको होशियार।' 'अलसाः स्वादु-

कामाश्च ।' आलसी किंतु अच्छे भोजन-वस्त्र, वाहन, मकानकी कामनावाले लोगोंकी कमी किसी देशमें नहीं है । पर यह सम्भव नहीं । अतः—

कर्म प्रधान सिद्ध करि राख्य । जो जन्म करे सो तम फल चाख्य ॥

यह भारतीय मिद्धान्त ही श्रेष्ठ है । जो जैसा करता है, वैसा ही फल पाता है । विश्वस्यष्टा परमेश्वर एवं विश्वहितैषी निष्काम महर्षियों या उनके भी सम्मान्य भगदि अपौरुषेय शान्नोंद्वारा ही कर्मफलका माध्य साधनभाव जानना ठीक है । पारलौकिक कर्मों एवं फलोंका माध्य-साधनभाव जिस प्रकार शान्नों एवं शिष्टोंद्वारा जाना जाता है, वैसे ही शान्नों एवं शिष्टोंके आधारपर ही लौकिक कर्मों एवं उनके फलोंका भी माध्य-साधनभाव निर्णयित होना श्रेष्ठ है । कर्म-से-कर्म निर्धारित, संतुलित जीवनस्तर एवं तदनुसार ही काम-दामके अतिरिक्त कर्मोंको विशेषताके अनुसार ही फलोंमें विशेषताकी बात उपयुक्त होती है । इस पक्षमें आवश्यकताके अनुसार फलाकाङ्क्षा होगी । फलाकाङ्क्षाके अनुसार कर्ममें प्रवृत्ति होगी । परंतु शक्ति एवं योग्यता वहाँ नियामिका होगी । अतः शक्ति एवं योग्यतानुसार ही प्राणी कर्म कर सकेगा । तदनुसार ही फल पा सकेगा । अतः तदनुसार ही आवश्यकता भी बनानेका प्रयत्न करेगा । आवश्यकताका घटाना-बढ़ाना जितना सम्भव हा मकता है, शक्तिका घटाना-बढ़ाना उतना आसान नहीं है ।

फिर प्रतिदिन मजदूरी करना, सर्टिफिकेट दिखाकर भोजन लेना, यह कोई सम्मानकी बात नहीं । जब पैटवारेमे असमानता स्वीकार है, तो फिर समानताकी बात केवल प्रलोभन नहीं तो और क्या है ? फिर वहाँ भी ईमानदारीका प्रश्न खड़ा हो सकता है । अगर व्यवस्थापक ईमानदार हो तब तो ईमानदारीसे कर्मानुसार वितरण कर सकेगा । यह भी तभी सम्भव है जब कि व्यक्तिके ईमानदारीपर विश्वास भी हो । पर यदि ऐसा विश्वास सम्भव ही है तब तो व्यक्तिगत काम लेनेवाला भी ईमानदारीसे फल वितरण कर सकता है । यदि व्यक्तियोंकी ईमानदारीका विश्वास नहीं हो सकता तो व्यवस्थापकोंकी ईमानदारीपर भी कैसे विश्वास होगा ? जो कहते हैं कि 'वेईमान व्यवस्थापक हटा दिया जायगा' वह भी ठीक नहीं; क्योंकि सभी शक्तियोंके केन्द्रीकरण हो जानेसे, व्यक्तियोंके पास व्यवस्थापकोंको हटानेकी कोई शक्ति नहीं रहती ।

सभी कम्युनिष्ट कभी समानरूपसे बौद्धिक, शारीरिक क्षमतायुक्त हो सकें तो उनका अन्तर मिट सकेगा । सभी समानरूपसे ईमानदार हो जायें, शक्तिमर काम करें और अनिवार्य आवश्यकतासे कोई अधिक दाम या सामान न ले, यह

सुख-स्वप्न जडवादियोंकी अपेक्षा अध्यात्मवादियोंके यहाँ कहीं अधिक संगत होता है। रामराज्यमें तो इस तरहके स्वप्न साकार भी हो चुके हैं—

नहिं द्रष्टि कोउ दुखी न दीना । नहिं कोउ अवुष न गन्दन हीना ॥

नाधिष्याधिजराग्लानिदुःखशोकभयह्रमाः ।

मृत्युष्वानिच्छतां चासीद् रामे राजन्यधोक्षजे ॥ (श्रीमद्भा० १.१०.१५४)

न मे स्तेनो जनपदे न कद्रवो न मघवाः ।

मानाहिताग्निर्न यज्या न स्वैरी स्वैरिणी कुतः ॥ (छान्दोग्योप० ५.११.५)

कूहिं करहिं सदा तनू कानन । चरहिं एक मँग मज पंचानन ॥

मव नर करहिं परस्पर प्रेमी । चरहिं स्वधर्म निरत शुनि मीनी ॥

जहाँ कोई किसीका शोषक न हो, दूसरेके पोषक तथा हितैषी ही हो, सभी सुखी, सम्पन्न, स्वधर्मनिष्ठ, ईश्वरपरायण, शिक्षित उदार हों, जहाँ कोई चोर, मुगरी, वायर, स्वैरी, स्वैरिणी न हो, सभी आहिताग्नि, यज्या, स्वधर्मनिष्ठ हों, ऐसा शासनतन्त्र तो अध्यात्मवादमें ही सम्भव होता है। जडवादमें तो इस मुलके पूरा होनेका स्वप्न दुराशामात्र ही है।

शासनके बारबारको चलानेके लिये तथा शिक्षा एवं अन्य कार्योंके लिये कोई भी सम्य शासन कुछ अछ ही कटुता है। अंग्रेज भारतपर शासन करते थे, वे भी आमदनी तथा खर्चका लेखा-जोखा बराबर दिखाते रहते थे। पर आजकल शासन, राष्ट्ररक्षणके नामपर, कितने गुप्तचर, पुलिस, पलटन एवं शास्त्रास्त्र अपेक्षित होते हैं, यह विरामे निराहित नहीं है। प्राचीन भारतीय ढंगके धर्मनियन्त्रित शासनोंमें तो नियम यह था कि जैसे मृत्यु निम्नरश्मियोंमें पृथ्वीका जल खींचते हैं और समग्र आत ही उसे बरसाकर विश्व-कल्याण एवं रक्षण करते हैं, वैसे ही शासक भी प्रजाका कर उनके कुमममें वितरण कर देता था, उसे अपने उरभोगमें बह नहीं लाता था। कितने मुसलमान बादशाह भी अपना निर्वाह, टोरी लीज, बुरान लिखकर, किताबें लिखकर, उन्हें बेचकर कर लेते थे। ऐसे ही दूसरे राजा भी अपनी जीवन यन्त्रा चलाने रहे हैं।

यदि लालीका सायाग बेन पानेवां भी शोभित है और उनका राज्य भी बरतानकारी राज्य है, तो फिर जमींदारोंका ही राज्य क्या सुग है ! ध्यावहारिक अनुभव तो यह है कि मृत्यु भी उनका ताक नहीं होना जितना तनमृष्ट बाहुका निर (बग) ताक होना है।

बरा जाता है मजदूरोंको भूरे मरते हुए लाचारीने अन्य मूल्यमें बहुत काम करना पड़ता है, परंतु उनी तरह किसी अवसरपर मजदूर भी अवसरका अनुचित रूप उठाते ही है। रिक्ते, लोते तथा नाकवाते कभी-कभी चर अपनेके बदले

आठ रुपये ले लेते हैं। किसी गरीबका लड़का बीमार है, अस्पताल जाना है, यदि मौके-बेमौके अन्य रिक्शे आदि तैयार नहीं तो वह बिना रहम किये गरीबसे मनमाना पैसा लेता है। लाचार होकर गरीबको देना ही पड़ता है। ऐसे अवसरों पर डॉक्टर, इन्जीनियर—सभी नाजायज फायदा उठाते हैं। इसी तरह दूटते हुए बॉम्बे वर्षाके समय गिरते हुए मकान, अचानक बिगड़े हुए कारखानोंको सुधारनेके लिये भ्रमजीवी मनमानी दाम लेते हैं। मार्गमें बिगड़ी हुई मोटरको सुधारनेमें अति शीघ्र सुधारनेकी आवश्यकता जानकर भ्रमजीवी मनमानी दाम लेता है। कुम्भादिके अवसरपर महत्ता दो पैसेके बदले गरीबों, धर्म-भीषणोंसे बीठ-बीठ ले लेते हैं। फिर कम्युनिष्ट इनको शोषित ही कहेंगे और उनके इन कार्योंको उचित ही। इतना ही क्यों? वे चोरी और हत्या-जैसी चीजको भी उनही गरीबी और लाचारीकी दुहाई देकर उचित कहनेका प्रयत्न करते हैं, फिर तो किसीके बलात्कार व्यवहारका भी यह कहकर समर्थन किया जा सकता है कि उनके पान ली नहीं थी, कामातुर होकर उसने लाचारीमें बलात्कार किया है। वस्तुतः सर्वमान्य परम्परा-सिद्ध किसी भी शास्त्रीय नियमको मानकर कम्युनिष्ट अपने किसी भी सिद्धान्तको सिद्ध नहीं कर सकता। इसीलिये वह प्राचीन नियमोंका समूल परिवर्तन चाहता है। पुराने सत्य, न्याय, सिद्धान्त, नियम—सबका ही परिवर्तन चाहता है। यद्यपि यह स्वाभाविक बात है कि जिस चीजकी बहुलता हो और माँग कम हो वह सस्ती हो जाती है, जिसकी माँग बहुत और मात्रा कम हो वह महँगी हो जाती है, यही स्थिति भ्रम एवं मजदूरीके सम्बन्धमें भी लागू होती है, तथापि राज्यके द्वारा समय-समयपर जैसे योग्यता, आवश्यकता एवं उत्पादनके अनुसार काम, दाम, आरामका एक स्तर निर्धारण करना आवश्यक होता है, वैसे ही मजदूरीका भी एक स्तर निर्धारण करना पड़ता है। सस्ती, मन्दीके भावोंपर भी नियन्त्रण करना पड़ता है। अन्यथा आन्दोलनोंमें मजदूर वेतन बढ़ायेगा, पूँजीवि दाम बढ़ायेगा। फिर किसानको कपड़े आदिके लिये ज्यादा पैसा चाहिये। अतः बागेहूँ, चावल आदिका भी दाम बढ़ायेगा। तब मजदूरका वह बढ़ा हुआ वेतन इसी आँटा, दाल, चावल, कपड़ा खरीदनेमें खर्च हो जायगा और फिर वेतन बढ़ानेका आन्दोलन करेगा। फिर महँगी बढ़ेगी।

वितरण

अनिरिक्त आयका पञ्चधा विभाजन करके भारतीय शास्त्रोंमें वर्णित गृहहितार्थ उसका विनियोग बतलाया है, फिर भी अनिरिक्त आयको और वितरित नहीं कहा जा सकता। कोई भी उद्योग यदि लागत मूल्य, मजदूरी, टेक्समभरके लिये ही आमदनी पैदा करता है तो उसमें उद्योगशक्तोंका हित भी चलाया कठिन होगा और बड़ी-बड़ी मशीनोंके खरीदने आदिका काम भी न

12 महेगा। इस तरह यदि उद्योग गति अभिरिक्त अथवा मानी होत है, तभी उम्पर मशीनोंको खरीदने, अन्तरकोंको मरामा देने आदिका उन्तराधिकार होता है। यदि लाभके बढ़ने नुस्मान भी दुआ हो उम्का भी मात्र उन्तर होत है। मजदूर न नुस्मानका ही जिम्मेदार होता है और मशीन खरीदने आदिका ही। शौकिक, पारलौकिक सभी कर्म अनिरिक्त लाभके लिये ही होते हैं। गेहूँ, दूध, आम आदिके एक-एक शोजन लोगों गेहूँ, दूध, आम आदि मित्रते हैं, सभी प्राणी खेती-पारीमें प्रवृत्त होत है। धार्मिक यज्ञ, दान आदिमें ही लागत खर्चमें लोगों गुना अधिक फल पाना सम्भव है। जैसे माधारण मजदूर अपने भ्रमका माधारण मजदूरी पाता है; पर बुद्धिजीवी, इन्जीनियर आदि भ्रमों विरोधताके कारण उनमें लोगों गुना ज्यादा मजदूरी पाने हैं, उसी तरह भूमि, सम्पत्तिगले अरुनी भूमि-सम्पत्तिका फल सबकी अपेक्षा ज्यादा पाने हैं। सबमें सब विरोधता नहीं रहती। हममें भी भ्रान्तन सुकृत, दुष्कृत आदि हेतु हैं। जोड़ा, गदहा, ऊँट आदिसे काम निरा जाता है, पर उत्पन्न माकमें उन्हें हिस्सा नहीं दिया जाता। केवल भोजनका प्रयत्न किया जाता है। कम्युनिष्ट सरकारें भी ऐसा ही करती हैं। फिर तो सबसे अधिक दोषित ये ही हुई। यदि मनुष्यकी विरोधताके कारण उगे मालिक बनना उचित है तो भी यह सोचना चाहिये कि यह विरोधता सहेतुक है या निहेतुक। निहेतुक कार्यका होना सम्भव नहीं। अतः सहेतुक ही कहना पड़ेगा। इस जन्मके कोई हेतु विरोध उपलब्ध नहीं होते, अतः जन्मान्तरीय सुकृत-दुष्कृतके कारण ही मनुष्य और गर्दभमें भेद होता है।

लाभ और धर्मिक

मानवके पहले रिकार्डों आदिने भी इसी दृष्टिकोण कुछ विरोध प्रकट किया था। उसके अनुसार 'वस्तुके मूल्यमें दो भाग होते हैं—एक मजदूरी वृद्धि नफा। दोनों परस्पर विरुद्ध हैं। मजदूरी बढ़ती है तो नफा घटता है, नफा बढ़ता है तो मजदूरी घटती है। जीवन निर्वाहार्थ जिससे निश्चित परिमाणमें सामग्री मिले वही मजदूरी है। जब जीवन निर्वाहकी सामग्रीका दाम बढ़ जाता है तो मजदूरी भी बढ़ जाती है। पूँजीके द्वारा सम्पत्ताकी वृद्धि हो रही है। उसने कारबार और जन-मंथनकी वृद्धि होती है। हमने जीवन-निर्वाहकी सामग्रीकी माँग बढ़ती है। इसके लिये खेतीको आवश्यकता बढ़ जाती है। खेतीकी जमीन नहीं-तुली है। सब जमीनमें एक-ही पैदावार भी नहीं होती। घटिया जमीनमें धर्म बहुत अपेक्षित है, उत्पत्ति बहुत कम होती है। लगान भी बढ़ जाता है, मजदूरी भी बढ़ जाती है। फलतः व्यापारियोंका

नफा घट जाता है। लेतीसे उत्पन्न चीजोंका दाम बढ़ता है। तब कार्टेनले पैदा होनेवाली चीजोंका दाम घटता रहता है; क्योंकि नयी मशीनोंके अधिक तथा मजदूरोंके उत्तम प्रबन्धसे चीजोंके बननेमें लागत कम बैठती है। इस निमित्त फल यह होता है कि पूँजीपर नफा घटता है, पूँजी कम होती जाती है, मजदूर बढ़ती जाती है। पर मजदूरोंको उससे कोई लाभ नहीं; क्योंकि भोजन मानसिक मूल्य बढ़ता जाता है। उस समय नफा जमींदारों, जमीन तथा मकानमालिकोंके हिस्सेमें ही जाता है, जो कि समाजकी उन्नतिके लिये कुछ भी नहीं करते।

माँग और पूर्तिका नैसर्गिक नियम जिस प्रकार व्यक्तिवादी अर्थशास्त्रियोंके उपस्थित किया है, वह सामान्य स्थितिमें उपयुक्त होते हुए भी जब शोषणका व्यवस्था बनने लगे तो उसपर राज्यका नियन्त्रण अनिवार्य है। प्रजासत्ताकी ईमानदार शासनका यही क्लाम है कि यह उत्पन्न विरोधको दूरकर समन्वय एवं सामञ्जस्य स्थापित करे। दण्डको दण्ड दे, अनुशासन अनुग्रह कर, मालिकाना मिठाये; यही राज्यका लक्ष्य होना चाहिये। विरोध बढ़ाना, उत्तेजना पैदा करना, विनाशके दृश्यकी उत्सुकतासे प्रतीक्षा करना, किसी सरकार या दलके लिये दोषों की बात नहीं है। विरोध या संघर्ष कोई सिद्धान्त नहीं है। काम, क्रोध, लोभ, परकाट, छीना-छपटी सामाजिकताया ही अधिक होते हैं। निग्रहानुमतिद्वारा मजदूर न्याय दूर करना एक बात है और सत्तका स्वामी स्वयं बन जाना दूसरी बात। फल-कारणानोंद्वारा उत्पादन बढ़नेसे जो दोष बढ़ते हैं, वे केवल मालिक बदल करके ही दूर न जायेंगे और न गुण ही हो जायेंगे। दूसरा मालिक जिस प्रकार उन दोषोंको दूर कर सकता है, उसी प्रकार पहला मालिक भी। केवल अपेक्षित है—ईमानदारीमें शास्त्रियों की भावना। इसके बिना मजदूर सरकार भी कभी दोष नहीं मिटा सकती। उसके महारे कोई भी सरकार इन दोषोंको मिटा सकती है। वास्तव में मजदूरों की सुधीमर लोगोंकी ही है। मिल्-मालिक, पूँजीमालिकोंकी संख्या कम है। मजदूरों की संख्या भी सीमित ही है। भारतमें देशमें मिल् मालिक मजदूरोंके आठ गुने हैं, मजदूरों की संख्या उन लोगोंकी है, जो न मजदूर हैं, न पूँजीपति और न मिल् मालिकोंके प्रयत्न ही है। वे लेती करनेवाले, मजदूरोंमें उत्तम प्रकार के पद्धति, शक्ति या अन्य दृष्टिकोणों हैं। उन मजदूरोंकी तथा मजदूरोंकी कार्यप्रणाली मजदूरोंके शासन स्थापित करनेका प्रयत्न मजदूरोंके अपने-आपके लिये करते हैं कि कई उपयोगप्रधान देशोंमें ५० प्रतिशतमें भी अधिक मजदूरोंकी संख्या है, वे मजदूरोंके शासन मजदूरोंकी सरकार स्थापित करी नहीं करके।

वर्ग-संघर्ष, वर्गविद्रोह, वर्ग-विध्वंसने मार्ग अपनानेकी क्या आवश्यकता ! किंचित् इस प्रकार कहा जाता है कि पूँजीवादी प्रणालीमें ही पूँजीवादके विनाशका बीज उत्पन्न होता है, क्या यही बात मजदूरोंके सम्बन्धमें नहीं कही जा सकती ? जैसे पूँजीपतियोंने अपने ही प्रयत्नमें अपनेको सकटमें डाल लिया, उत्पादन बढ़ाकर मजदूरोंको एक स्थानमें एकत्र होनेका अवसर उपस्थित कर अपना मार्ग अचूक कर लिया, ठीक वैसी ही बात मजदूरोंके लिये भी है। अमलमें मार्गके मतानुसार वैज्ञानिक आविष्कारक भी बुद्धिजीवी अधिक ही हैं। उन्होंने लोगोंने नये-नये यन्त्र, कारखानोंका आविष्कार किया है। उन्हीं लोगोंने उत्पादन बढ़ाया। उत्पादन बढ़ाने ही सौदेमें मंदी आती। मंदी आनेसे बेतनोमें कमी हुई। उत्तरोत्तर अच्छी मशीनोंकी पैदाइशसे मजदूरोंकी आवश्यकता घटी, जिससे मजदूरोंकी बेकारी बढ़ी। पन्तःसकाल मजदूरोंकी बेकारीमें थमजीवि वैज्ञानिक ही कारण हुए। इस तरह भलाईके साथसाथ सर्वत्र बुराई भी लगी रहती है। बिजलीसे प्रकाशादि भी होता है, मृत्यु भी हो सकती है। इसलिये उपाय-अपाय दोनोंपर ध्यान रखना बुद्धिमानी है। हर जगह बेकार लोग असंतुष्ट होकर संपत्तिन हो वर्ग-संघर्ष, वर्ग विध्वंसद्वारा राज्यकी स्थापना नहीं कर पाते।

हर स्थानमें यह वर्ग-संघर्ष भी नहीं होता। मार्क्सकी भविष्य-वाणीके अनुसार औद्योगी-देश ब्रिटेनमें क्रान्ति होनी चाहिये थी; किंतु कृषि-अमीन रूस तथा चीनमें क्रान्ति हुई वह भी किसानोंके द्वारा। इंग्लैंड, फ्रांस, अमेरिका आदिमें बल-कारणाने कम नहीं हैं। फिर भी वहाँ वर्ग-संघर्ष नहीं हुआ। विरोध तथा भंडारिकामें मजदूरोंकी मज्जा अधिक है और वहाँ मजदूरोंके आन्दोलन कारगर भी बनती हैं। कम्युनिस्ट कहते हैं कि प्रत्येक देशमें ९५ प्रतिशत मजदूर हैं। फिर भी वहाँ मजदूरोंकी सरकार न बन पायी। इसमें स्पष्ट है कि वहाँ मजदूरोंके वर्ग विध्वंसदिमें कोई रुचि नहीं है। बेकारोंको अपने जीवन बचानेकी चिन्ता रहती है। राज्य स्थापनाके लिये उनमें प्रेरणा उत्पन्न होना स्पष्ट नहीं है।

प्राचीन नगर-राज्यमें समृद्ध पारंगतारी पहुँची हुई थी। फिर भी उस समयों वर्ग-संघर्षका कोई इन्तिहाज नहीं मिलता। अतः पूँजीवादी शोरक होते हैं, पहले सर्वस्वका अन्वेषण करनेसे होते हैं, एक दिन उनका भी सर्वस्व सराके लिये जिन जगह है आदि गर अतिरिक्त बचाना है। यह कह चुके हैं कि फलस्वी सम्पत्ति, इति दूसरोंके मजदूरोंके काममें आगे है तथा मजदूरोंकी सम्पत्ति, शक्ति विश्वके

दितामं ही होती है। मिथि, दिगीर, रत्निदेव आदि इसके जगत्त उदाहरण हैं। न गण पूँजीपति दुर्गमका ही गर्भमं हरन करने हैं, न गण पूँजीपतिद्वारा नरके लिये गर्भमं ही अगहन होना है। अनेक स्थानोंमें दुष्प्रचारकोंके दुष्प्रचार होने हैं और यहाँमें मात्र स्वात्म गर्भमं गौराकर भागना पड़ना है, त्रेण जन्मो आदि देशोंमें हुआ।

उत्पन्न, वर्गनगो भी हगीनिष्कर्षर पट्टचना पड़ना है कि स्पष्ट-मनसिके मानवस्य साम्राज्यनगो ही काम चंभा। पहले स्पष्ट आये हैं कि मजदूर वेतन, वोनन, मत्त बढ़ानेका आन्दोलन करके मजदूर भी हो जायें, तो भी पूँजीपति उसके बरने गौदेवर दाम बढ़ायेगा। फिर उसे खरीदनेके लिये किसानको अधिक बरनेकी जरूरत होगी। तदर्थ यह भी गेहूँ-आटाका दाम बढ़ायेगा। मजदूर भी बढ़ाये हुए मजदूरी महँगे गेहूँ, आटा, करदे खरीदनेमें खर्च कर देगा। अतः उत्पादन साधनों, उत्पादकों एव उत्पन्न होनेवाली सामग्रियोंको ध्यानमें रखते हुए ही उपयोगी नियम आवश्यक हैं। उनके बिना मजदूर राज्यके धूमंतरसे भी समस्या का हल होना अवगम्य है।

यस्तुतः सभी विचारक इस बातको मान गये हैं कि मार्क्सवादमें बुद्धिजीवियों का महत्व नहीं-जैसा ही है। सन् १९३६ के पूर्वतक साम्यवादी रुखमें उन्हें मत देनेका भी अधिकार नहीं था। अन्येपर, आयिष्कारक, वैज्ञानिकोंका वर्तमान विकासमें महत्वपूर्ण स्थान है। इसी तरह लाखों मजदूरोंसे काम लेनेवाले प्रबन्धकों का भी (जिनके बिना लाखों मजदूर अकिंचितकर हो जायें) महत्वपूर्ण स्थान है। इसी तरह दूटे-फूटे, रही दीन, लोहा आदि संगृहीत करके उनका सदुपयोग करके उनका करोड़ोंकी आमदनी कर लेनेवाले विशेषज्ञोंका भी स्थान बहुत महत्वपूर्ण है। इन सबोंको मजदूरोंके तुल्य शोषित भी नहीं कहा जा सकता और न पूँजीपतियोंके तुल्य शोषक ही कहा जा सकता है। इसी तरह किसानों एवं साधारण कामचलाऊ व्यापारियोंको उसके समाजवादी शोषित मजदूरकोटिमें गिनने लगे हैं। पहले किसान आदिकोंका मजदूरश्रेणीमें बिल्कुल स्थान न था। बल्कि प्राकृतिक साधनोंसे उपार्जित करके जीविका चलानेवालोंको शोषककोटिमें ही गिना जाता रहा है। उनकी संख्याकी बृहत्ताका ध्यान न देकर बड़े धमण्डके साथ लेनिने मजदूरोंकी तानाशाहीकी घोषणा की थी।

सन् १९१७ की किसान-मजदूर-क्रान्तिके बाद रूसी-क्रान्तिके नेता लेनिने (जो कि मार्क्सवादका सबसे बड़ा शाता समझा जाता था) मजदूरोंकी तानाशाहीका

समर्पन किया था। उस समयके स्थिति म्पात्रादी शासनकी अनिमित्तपूर्वक तानाशाहीका नाम दिया गया था। इस सम्बन्धमें यद्यपि कई आधुनिक म्पात्र वादी स्वीकृति करते हुए कहते हैं कि 'पाँद स्वयं मिहना करनेवाले मजदूरोंका शासन करेगा तो मिहना करनेवालोंका शोका हो ही नहीं सकता। जो लोग पैसा नहीं करते, उनका शोका किया है क्या जा सकता है। हाँ, मजदूर-शासनमें कुछ लोगोंका दमन हो सकता है, उन्हें नागरिक अधिकारोंसे वञ्चित किया जा सकता है।' पर ये लोग कौन हैं, इनकी संख्या कितनी है, इनका भी दमन क्यों होगा?

मजदूर राज्यमें प्रत्येक व्यक्ति मजदूर भी होगा और शासक भी। जब पूँजीवादी देशोंमें भी उनकी संख्या ९२% प्रतिशत या ९९% है। फिर मजदूर-राज्यमें तो उनकी संख्या शत-प्रतिशत होगी। काम न करनेवालोंकी संख्या हजारोंमें एक होगी। ऐसे लोग यदि समाजकी रायमें स्वीकृत शासनको उल्टा कर स्वार्थानुकूल शासन करना चाहें तो ऐसा करनेकी उन्हें स्वतन्त्रता देना प्रजातन्त्रके कहाँ तक अनुकूल होगा? हाँ, मजदूर-शासनमें यदि कुछ व्यक्ति ऐसे हैं, जो सम्पूर्ण जनताके लक्षार्थ समाजकी स्वरम्भामें परिवर्तन लाना चाहते हैं तो एक मजदूर होनेके नाते अपने विचार प्रकट करनेकी उन्हें अपनी ही स्वतन्त्रता है जितनी किसी दूसरे मजदूरको; क्योंकि मजदूरतन्त्रमें नागरिकोंके साधन और अधिकार समान होते हैं।

उपर्युक्त कथन सर्वथा सत्यका अपलापमात्र है। क्या किसानोंकी भूमि-सम्पत्ति गरीब व्यापारियोंके व्यापार-साधनोंको छीन लेना शोका नहीं है? भारतके काश्त-कार शास भी अपनी वास्तविकी बचानेका आन्दोलन कर रहे हैं। यद्यपि भू-स्वामी सत्ता, वास्तविक-सत्ता बन रहे हैं। वे भूमि एवं सम्पत्तिके अपहरणको घृणा-पी दृष्टिसे देखते हैं और समष्टि या समाजके नामपर मुड़ीभर तानाशाहोंके हाथमें अपनी भूमि-सम्पत्ति देकर, शासनगन्धका नगण्य कल-पुष्प नहीं बनना चाहते। वस्तुतः मजदूरोंपर भी बलात्कारसे जड़वादी तानाशाही शासन लादा ही जाता है। प्रायः गरीब मजदूर ईश्वरवादी धार्मिक होते हैं। भारतके शत प्रतिशत मजदूर आस्तिक और धार्मिक हैं। वे रामायण, भागवत, गीताका सम्मान करते हैं, सत्यनारायणवादी कथा सुनते, कीर्तन करते हैं केवल बोनम, वेतन, भत्ताका प्रलोभन देकर कम्युनिष्ट उन्हें अपने आन्दोलनोंमें शामिल करते हैं। यदि वे समझ जायें कि कम्युनिष्ट ईश्वर, धर्म एवं शास्त्र नहीं मानते तो वे भूलकर भी उनके ठोंड़े न जायें। हाँ, उनकी अत्यन्त मोहमें कोई ईश्वरवादी-दल सहायक हो तो वे सोलह अपने उमीका माथ देंगे। हाँ, मजदूर भी स्वतन्त्रता चाहता है।

दान-पुण्य करना चाहता है। अपनी सम्पत्ति अपने बेटे-पोतोंके लिये छोड़ना चाहता है। यदि वह जान ले कि कम्युनिष्ट-राज्यमें बाप-दादेकी कमाई बेटे-पोतोंकी बपौती मिलकियत नहीं ममझी जाती तो वह कभी भी कम्युनिष्टोंमें शामिल न होगा। यदि वह जान ले कि काम न करनेवाले वृद्ध माता, पिताको एवं वृद्ध होनेपर उसे भी कम्युनिष्ट-राज्यमें कोई स्थान नहीं है, तो अवश्य ही उसे घबड़ाइट होगी। इसके अतिरिक्त यह भी हम कह आये हैं कि यदि पूँजीवादी शासनमें ११३ मजदूर हैं, तो वहाँ मजदूर सरकार क्यों नहीं बन जाती? क्योंकि वहाँ तो मतगणना के आधारपर सरकारें बनती हैं। अतः मजदूरोंकी उक्त संख्या मिथ्या एवं भ्रामक है। इसी तरह यह भी झूठ है कि किसी भी भ्रम करनेवाले मजदूरको अपने विचार व्यक्त करनेकी स्वतन्त्रता है। जहाँ कोई स्वतन्त्र प्रेस या पत्र नहीं हो सकता, नागरिक स्वतन्त्रतापूर्वक किसी दूसरे देशके विचार नहीं पढ़ सकते, रेडियो सुन नहीं सकते, अपने देशमें भी स्वतन्त्रतासे अपने मतका प्रचार नहीं कर सकते, वहाँ भी प्रजातन्त्र एवं प्रजाहितकी बात करना सर्वथा उपहासास्पद है।

वस्तुतः जो सम्पूर्ण जड़-प्रपञ्चकी निरीश्वर मानते हैं, कोई शाश्वत नियम नहीं मानते, व्यक्तिगत शासन नहीं मानते, उन्हें कोई शासन बनानेका अधिकार भी कैसे है? व्यक्तिका समुदाय ही समष्टि है। व्यक्तिमें जो गुण नहीं, वह समष्टिमें भी न आयेगा। लाल सूतोंसे ही लाल कपड़ा बनता है। सफेद सूतोंमें लालिमा नहीं है। अतः उनसे लाल कपड़ा नहीं बन सकता। यदि व्यक्ति शासन अमान्य है तो समष्टि के नामपर भी शासन नहीं बन सकता, फिर तो अराजकताका ही समर्थन श्रेष्ठ है। कोई भी व्यक्ति किसी दूसरेका शासन क्यों मानेगा? जो कोई सत्य, नियम वा सिद्धान्त नहीं मानता, वह किस आधारपर नये सिद्धान्तोंकी स्थापना कर सकेगा? गत दिनों (१९५४में) किसी ब्रिटिश मन्त्रीने विचार-स्वातन्त्र्यके साम्यधर्म दृष्टि लेख 'प्रवृद्धा' (रूसी-पत्र) में भेजा था। जिसमें उन्होंने अखबारों, रेडियो तथा साम्यवादी विचारोंके विरुद्ध रूसी प्रतिबन्धकी चर्चा करते हुए नम्राने विचार-स्वातन्त्र्यका अभाव बतलानेका प्रयत्न किया था। 'प्रवृद्धा'ने उसी भङ्गमें उसका उत्तर भी छापा था। उत्तरका मार यही था कि राष्ट्रियता-विरोधी भावोंमें न पनपने देना भूषण है, दूषण नहीं। पर क्या कोई पूछ सकता है कि राष्ट्रिय विचार क्या सामनान्द दलका विचार है? वस्तुतः यदि स्वतन्त्रताके माप विधारी गणना हो, तभी राष्ट्रिय विचारका पता लग सकता है।

पष्ठ परिच्छेद

माकसीय अर्थ-व्यवस्था

मूल्यका आधार

कहा जाता है: 'पूँजीवादी समाजके जीवन और गतिका आधार होता है स्वरीदना, वेचना तथा वस्तुओं एवं श्रमका विनिमय ही परस्पर सम्बन्धका सार है।' मार्क्सके मतानुसार 'पूँजीवादके अन्तर्गत जो माल तैयार होकर बाजारमें जाता है उनके दो तरहके मूल्य होते हैं—एक उपयोग-मूल्यन्धी, दूसरा विनिमय-सम्बन्धी। पहलेका अभिप्राय उस वस्तुके गुणमें है, जिससे खरीदनेवालेकी शारीरिक या मानसिक आवश्यकताकी पूर्ति होती है। जिसका उपयोग-मूल्य नहीं होता; उसका विनिमय या विक्रय नहीं होता। उपयोग-मूल्यकी दृष्टिमें प्रत्येक वस्तु दूसरीसे भिन्न होना चाहिये। कोई आदमी एक भन गेहूँका परिवर्तन उसी दगके गेहूँसे नहीं करता; हा, उसका परिवर्तन २० गज कपड़ेसे कर सकता है। अब यह प्रश्न होता है कि एक वस्तुका विनिमय दूसरी वस्तुमें कैसे और किस नियममें हो? इसी नियम या कायदेका नाम विनिमय मूल्य है। इसका आधार श्रमके उस परिमाण और कठोरतापर निर्भर होता है, जो किसी वस्तुके बनाने या पैदा करनेमें आवश्यक होता है। बाजारमें श्रमके समान परिमाणका परस्पर बदला किया जाता है। श्रमका परिमाण हम दृष्टि। नहा नासा जाता कि अमुक धर्मात्मा को एक वस्तु बनानेमें कितनी रर लगनी है। किन्तु समाजमें आमतौरसे प्रचलित प्रणालीमें जितना समय लगता है उसी हिसाबमें श्रमका परिमाण नाया जाता है। जैसे हाथसे बरदा बुननेवाले कुल्हेको २० गजके धान बनानेमें २० घंटे काम करना पड़ता है, जो कि आधुनिक मशीनोंद्वारा ५ घंटे या उससे भी कम समयमें बनाया जा सकता है। पर हाथसे बरदा बुननेवालेको—बौगुना-बौगुना मूल्य नहीं दिया जा सकता। अतः मार्क्सके मतानुसार वस्तुके विनिमय मूल्यका आधार वह परिमाण है, जो उस वस्तुके तैयार करनेमें लगता है। परन्तु श्रमका वह परिमाण मरदा एकसा नहीं रहता। नये अस्त्र-कार्यों में नए तैयार करनेके दगमें उन्नति और श्रमक्षेत्रोंकी तरादनाइयें आदि कारखानोंमें किसी वस्तुके बनानेके दिने आवश्यक श्रमका परिमाण घट सकता है। उस अवस्थामें यदि दूसरी वस्तु (जैसे उसकी वस्तुको मँग जिन्हा अर्द्ध) उसीको तैयार करनेमें लगे विनिमय मूल्य भी कम हो जाता है। अतः श्रम ही विनिमय मूल्यका आधार है। विनिमय मूल्यका

ही किसी समाज या देशकी सम्पत्तिका निर्णय किया जा सकता है। वस्तुओंके तैयार करनेमें जितना श्रम अपेक्षित होता है, अगर वे उमंगे कममें तैयार होने लगें, तो किसी देशकी सम्पत्ति आकारमें भले ही बड़ी हो, पर मूल्यकी दृष्टिसे नगण्य हो सकती है। उद्योग-धंधोंकी दृष्टिसे जो देश जितना अधिक अग्रसर होता है, उसकी सम्रताका दर्जा जितना ऊँचा होता है, उतनी उसकी सम्पत्ति भी अधिक होती है। सम्पत्तिकी उत्पत्तिपर श्रम भी कम खर्च होता है। वर्तमान व्यवहारिक राजनीतिमें यह अधिक मजदूरी और कम घंटेके कामके रूपमें दृष्टिगोचर होती है। विनिमय मूल्यका आधार उपयोग-मूल्य ही होता है। यदि कोई चीज इतनी अधिक बन जाय, जिसकी लोगोंको आवश्यकता न हो, तो शेष वस्तु कुछ भी मूल्य नहीं रह जाता, भले ही उसके तैयार करनेमें श्रम किया गया है। इसलिये विनिमय मूल्य या समाजद्वारा किये गये श्रमका पूरा फल तभी प्राप्त हो सकता है, जब कि वस्तुओंकी पैदावार और उनकी माँगमें समानता बनी रहे। इसके लिये संघटन और समाजके मार्गदर्शनकी आवश्यकता होती है।'

कहा जाता है, 'प्राचीन अर्थशास्त्रोंके मतानुसार पूँजीपति जो कि उत्पादक नियन्त्रण करता है, अपनी पूँजीद्वारा मजदूरोंको आँजार और कच्चा माल पहुँचाता है। वह तैयार मालको बिकचाता है, माल तैयार होनेके क्रमको जारी रखता है, अतः वही मूल्यका उत्पादक माना जाता है। वह श्रमजीवियोंको उत्पादिका भी एक स्तर गिना जाता है। पर मार्क्सके मतानुसार श्रमजीवी ही जो कच्चे मालसे वस्तुएँ तैयार करते तथा कच्चा माल उत्पन्न करके वस्तु-निर्माणके स्थानतक पहुँचाते हैं, मूल्यके एकमात्र उत्पादक हैं।'

वस्तुतः यह कोई अनहोनी बात नहीं है। व्यवहारमें सुगमता लानेके लिये मुद्रा या रुपयोंका प्रचलन ठीक ही है। मनमर रोहूँका दाम दो बकरी या एक जोड़े जूतेका दाम एक मेज है, इस व्यवहारमें झंझट अधिक है। व्यवहारमें सुविधाके लिये रुपयाके द्वारा पदार्थोंके दाम आँके जाते हैं। कोई सौदा देकर रुपया ले लेनेपर इस बातका संतोष रखता है कि आवश्यक होनेमें उस रुपयेमें कोई भी चीज खरीदी जा सकती है। पदार्थोंके संग्रह करने या ले जाने, ले आनेमें अनेक कठिनाइयाँ होती हैं। रुपयोंसे ऐसी कठिनाइयाँ दूर होती हैं। रहा यह कि पूँजीपतिको उसके द्वारा मुनाफ़ा खींचने या जमा करनेका अवसर मिलता है। पर सदुपयोग-दुरुपयोग प्रत्येक वस्तुका किया जा सकता है। मशीन चलानेवाली प्रकाश फैलानेवाली बिजलीसे प्राणी आत्महत्या भी कर सकता है। हरदोसे व्यवहारमें हर प्रकारकी सुविधा ही होती है। उधार या कर्ज़के रूपमें लेना-देना, उगाहना

आदि रुपयेके व्यवहारमें सुगमता होती है । किमीको रुपयेसे ल्याम होता है, एतावता वह बुरा नहीं कहा जा सकता ।

प्रत्येक विक्रयके काममें आनेवाली वस्तुओंके दामका आकार भी केवल भ्रम नहीं है, किंतु उपयोगिता एवं माँग दामका आधार है । और उनका भी परम आधार है उपकार-उपकारभाव । विज्ञानवादियोंके अनुसार अध्यात्मवादी नया आविष्कार नहीं मानने; किंतु वेदादिशास्त्रोंद्वारा निहित वर्णाश्रमानुगारी श्रौतस्नात-धर्मोंद्वारा देवार्चन करना और उनके द्वारा प्रदत्त वृष्टि अन्न, प्रजा आदिरूपमें फल प्राप्त करना—यह सब भी विनिमय ही है । परम दार्शनिक भगवान् श्रीकृष्णने कहा है कि—तुम यत्ने देवताओंका भर्चनकर सबर्द्धन करो । देवता भी विविध फल प्रदानकर तुम्हारा सबर्द्धन करेंगे । इस तरह परस्पर एक दूसरेका पोषण करते हुए आप सब परम भेयके भागी होंगे ।

देवान् भावयतानेन ते देवा भावयन्तु वः ।
परस्परं भावयन्तः श्रेयः परमवाप्स्यथ ॥

(गीता ३ । ११)

निःसीम, शान, शक्ति-सम्पन्न ईश्वर ही है । जीवकी क्रिया, शक्ति, शान सब सीमित होता है । यह, तप, दान आदि बौद्धिक, शारीरिक भ्रमद्वारा जीव ईश्वरसे बहुमूल्य सम्पत्ति प्राप्त करता है । कोई भी प्राणी ल्यामके ही उद्देश्यमें कर्म करता है । यह व्यापक सिद्धान्त है कि मन्दमति प्राणी भी बिना किसी प्रयोजनके किसी कार्यमें प्रवृत्त नहीं होता—'प्रयोजनमनुद्दिश्य न मन्शोऽपि प्रवर्तते ।' लेती करनेवाला किसान रोस जोतता है । अपना और अपने घरवालोंका पेट काटकर मनों गेहूँ, धान खेतमें डालता है, इसी आशासे कि उसे एक-एक गेहूँके बदले हजार-हजार गेहूँ मिलेगा । लौकिक परस्पर व्यवहारमें भी परस्पर सहयोग अपेक्षित होता है । सभी सब काम करनेकी क्षमता नहीं रखते । जैसे सबको सब बातोंका शान नहीं होता, वैसे सबमें सब कार्य करनेकी क्षमता भी नहीं होती । अतएव सभी लोग अपने जन्मानुकूल स्वभावानुसार शिक्षित होकर यथायोग्य शानकर्ममें संलग्न होते हैं । किसीने शानप्रधान, किसीने वलप्रधान, किसीने धनप्रधान, किसीने सेवाप्रधान कर्म अपनाया । यही वर्णाश्रम-धर्मकी यात आ जाती है । विविध पशु, पक्षी, वृक्षोंके जन्मजात गुणकर्म वैचित्र्य होते हैं । इसी प्रकार जन्मजात गुणकर्म वैचित्र्य वर्णोंमें भी अङ्गीकृत होते हैं ।

अस्तु ! परस्परके लौकिक व्यवहारोंमें भी सहस्य किसान ब्राह्मण (पुरोहित) शासक, कर्मचारी (नौकर) तथा नाई, धोबी आदिको उनके भ्रमके साथ अन्न ही देता था । परस्पर सम्मानना, सहयोग एवं समझौता करके सब काम चलाते थे । भ्रमोंमें भी तारतम्य रहता था । शारीरिक भ्रमकी अपेक्षा

गेठी या नीलकी पनीरा जो महंग है, वह हरीका नहीं। जो वस्तु जिनके बाह्य या आन्तरिक आवश्यकताओं-इच्छाओंकी पूर्ण होती है, उसके प्रति ही उसकी वीर्य होती है। कभी कभी एक गिलास पानी या एक टुकड़ा गेठी भी नैकट होकर दगकर टहरती है। गोमयानी तुलसीदासजी कहते हैं—'मरि सगं उलसी, मरि सगं नही हंड'। सारे संसारकी सम्पत्ति एक इश्वरके बराबर नहीं होती। यदि कोई गुणी करोड़ों हीरा लेकर भी मरगकायमें इश्वर लौटा दे, तो वह मोक्ष महंगा नहीं समझा जाता।

वस्तुतः म सर्व भ्रमको ही आमदनी या मूल्यका आधार मानकर, प्राकृतिक वस्तु या कच्चे मालके उत्पादनका महत्त्व घटाकर मजदूर-रागरका औचित्य सिद्ध करना चाहता है; परन्तु उक्त कथनानुसार यही कहा जा सकता है कि मूल्यमें भ्रम भी कारण है। जैसे भ्रम बिना कभी मशीन एवं कच्चे माल तथा भूमि-माल आदि अन्य प्राकृतिक साधन मुँदे पड़े रहते हैं, वैसे ही भ्रम भी उपयुक्त साधनों बिना निरर्थक ही रह जाता है। काम देनेवाला न हो तो कामका कुछ भी फल नहीं होता। काम देनेवाला तथा दाम देनेवाला न मिलनेसे ही बेकारीका प्रभ उठता है। यह ऊपर कहा ही जा चुका है कि अनेकों ऐसी वस्तुएँ हैं, जिनके उत्पादनमें भ्रम कुछ नहीं हुआ और उनका उपयोग मूल्य एवं विनिमय मूल्य दोनों ही होता है। कोई भी कार्य लाभके लिये ही किया जाता है; सभी अति समान वस्तुका विनिमय नहीं होता। अर्थात् एक मन गेहूँका उसी दगके एक मन गेहूँके साथ विनिमय नहीं किया जाता। यातायातके द्वारा देशान्तर, कालान्तरके सम्बन्धसे क्रय विक्रय या विनिमय लाभके लिये ही होते हैं। जैसे भारतका जूट विदेशोंमें विशेष मूल्य देता है; मार्गशीर्षका चावल भावणमें अधिक मूल्यवान् हो जाता है। अपनी आवश्यकतासे अधिक उत्पादन होने एवं अन्य वस्तुओंकी अपेक्षा होनेसे ही विनिमय या क्रय-विक्रयकी बात चरती है। अतएव खेती, मजदूरी और नौकरीके धंधेके समान ही क्रय-विक्रयका एक धरा है। यदि उससे लाभकी सम्भावना न हो तो कोई प्रवृत्त ही क्यों हो?

मूल्य और भ्रम

कहा जाता है, 'मशीनोंके नये आविष्कारों एवं उत्पादनके कामोंमें दक्षता आनेसे कम भ्रममें वस्तु उत्पन्न होने लगती है। इसीलिये वस्तुका दाम कम हो जाता है। अतः सिद्ध है कि भ्रम ही विनिमय-मूल्यका आधार है।' पर यह बात ठीक नहीं जँचती। कारण, दूसरा पक्ष यह कह सकता है कि मालकी अधिकताके कारण ही मँग घटी और मँग घटनेसे विनिमय-मूल्य घटा। माल बढ़ानेके कारण मशीनें भी हैं ही। आवश्यकतासे अधिक सौदा तैयार हो जानेपर मासर्ववादी भ्रमको

निरर्थक मानते हैं। वस्तुतः उपयोग-मूल्य और विनिमय-मूल्य, यह विभाजन ही व्यर्थ है। उद्देश्यभेदसे वस्तुभेद नहीं होता। अग्नि अपने लिये जलाई जाती है, वह दूसरोंके काममें भी आती है। अग्निहोत्रके उद्देश्यसे अग्नि-मन्थन करके अग्नि प्रसर की जाती है, फिर वही भोजन बनानेके काममें आती है। कभी उसीसे यज्ञशाला भी जल जाती है। पर इतनेसे ही अग्नि दो नहीं हो जाती। भारतीय दृष्टिसे तो कोई वस्तु केवल अपने लिये पैदा हो नहीं की जाती। यज्ञ, दान, देवता, गिरीत तथा पड़ोसीका हित भी उद्देश्य रहता है। फिर जब अन्य वस्तुएँ तथा रुपये भी अपने काममें आते हैं, तब बेचनेके लिये तैयार किया हुआ माल भी तो प्रकारानुसार आत्मार्थ ही हुआ। यदि वस्त्रादि पदार्थ या रुपयादि अपेक्षित न हो तो क्यों अपने वस्तु-निर्माण करें और निर्मित वस्तुको दूसरोंको क्यों दें? अतः निष्पक्षरूपसे सर्व हितकारी रामराज्य है।

यह ठीक है कि भ्रम बिना कच्चा माल तथा मशीनें व्यर्थ हैं, पर भ्रम भी प्राकृतिक साधनों (कच्चे माल) के अभावमें निरर्थक ही है। अतएव भ्रमको केवल सहकारी कारण माना जा सकता है। जैसे घटका कारण मृत्तिका है, पर जब सहकारी कारण है; क्योंकि जलके बिना घटका निर्माण नहीं हो सकता। तो भी घटके कारणोंमें मृत्तिकाकी प्रधानताका खण्डन नहीं हो सकता। पर सहकारी कारण होनेसे जलकी तरह भ्रम भी अवश्य महत्वपूर्ण है। साथ ही प्राकृतिक साधन तो भ्रमानपेक्ष भी कुछ मुख्य रखते हैं, पर अन्य साधनोंके अभावमें भ्रमको कोई कीमत नहीं।

मजदूरी

कहा जाता है, 'यद्यपि मालूम पड़ता है, मजदूरको उसके भ्रमके बदले पूर्ण मजदूरी मिल रही है, परन्तु उसको घोड़ाको दाना देनेके तुल्य केवल उतनी ही मजदूरी दी जाती है, जितनेमें वह जीवन-निर्वाह कर सके और उसमें काम करनेकी शक्ति बनी रहे। जब कभी वस्तुओंकी दर घट जाती है, तो मजदूरीका परिमाण ज्यों-का-त्यों बना रहनेपर भी मजदूर जीवन-निर्वाहकी अधिक सामग्री पा सकते हैं। वस्तुओंके दर बढ़नेपर कम सामग्री मिलने लगती है। इस दृष्टिसे मजदूरों के वेतनके रूपोंकी संख्या ज्यों-की-त्यों बनी रहनेपर भी वास्तवमें उनही मजदूरों घटती-बढ़ती रहती है। पूँजीवादी अर्थशास्त्रकार इस नियमको स्पष्ट और न्यायपूर्ण मानते हैं। पर मार्क्स इससे संतुष्ट नहीं। उसका कहना है कि कोई पूँजीपति उसी नौकरको रखता है, जो उसे दी जानेवाली मजदूरीसे अधिक माल तैयार करता है। यदि अपने जीवन-निर्वाहके लायक सामग्री पानेके लिये मजदूरको प्रतिदिन ५ घंटा काम करना पड़ता हो, तो उसे ५ घंटे पूँजीपतिके लिये भी काम करना आवश्यक होता है। अतः मार्क्सके मतानुसार मजदूरके अपने लिये किये गये श्रम

आवश्यक भ्रम और पूँजीपतिके लिये किये गये भ्रमको अतिरिक्त भ्रम कहा जाता है। मार्क्स अतिरिक्त भ्रमको बिना मूल्यका भ्रम कहता है। इस तरह बदलेमें बिना कुछ दिये ही पूँजीरति मजदूरकी कमाई हजम करता रहता है।

मजदूरोंको उनके कामके अनुसार मजदूरी मिलनी परमावश्यक है। निष्पक्ष सरकार, जनता अथवा उभयपक्षीय विशेषज्ञ विद्वान् उचित मजदूरीकी दर निर्धारित कर सकते हैं। समष्टि-हितकी दृष्टिमें सरकारको उस निश्चयकी मान्यता देनी चाहिये। उचित भोजन-वस्त्र, औषध, आवास-स्थान एवं शिक्षाकी व्यवस्था सबके लिये होनी परमावश्यक है। उसके ऊपर भी योग्यता एवं कामके अनुसार मजदूरको अधिकाधिक विक्रमित मुक्त तथा साधनमग्न होने, अपने भ्रम न करने लायक माना जाता तथा घातक एवं अपनी अगली पीढ़ीके लिये घन-संग्रह करनेका अधिकार होना चाहिये। यह सामान्य बात है कि दूरीकी वस्तु छीनना किसीको दुःख नहीं लगता; परन्तु जब अपनी वस्तु छिनने लगती है, तब अवश्य पीड़ा प्रतीत होती है। मजदूरोंके भी कुटुम्ब होते हैं। वे भी अपने कुटुम्बके मविध्यकी दृष्टिमें अनेक वस्तुओंका संग्रह करते हैं। जब उनका संग्रह छिनने लगता है, तब उन्हें भी यह नहीं अच्छा। कोई भी व्यापार, पचा, उद्योग अपने फायदेके लिये ही किया जाता है। मजदूर भी फायदेके लिये नौकरी करता है। कोई आदमी अपनी खेती करके भी जीवन चला सकता है। फिर भी वह नौकरी करनेके लिये शहरोंमें जाता है, यहाँ रैहानोंकी अपेक्षा कम परिश्रममें ही अधिक लाभ दिखायी देता है। तब फिर वह स्वाभाविक है कि पूँजीरति भी मजदूरी देकर मजदूरोंमें लाभ उठावे। शास्त्रोंके अनुसार भी श्रुत्यिक् आदिकों जितनी दक्षिणा देकर यह किया जाता है, उसमें लाखों गुणा अधिक फल यजमानको मिलता है। इसी तरह मजदूरोंको उचित वेतन दे देनेपर उसके द्वारा मालिकको अधिक लाभ होता है तो उसमें मजदूरका कुछ भी नुकसान नहीं होता। यदि उत्पादनमें भ्रम ही सब कुछ होता, प्राकृतिक साधनों, मशीनोंका महत्व न होता, मजदूर मजदूरी न लेता; तब अवरुध ही सब कुछ मजदूरका ही होना चाहिये था। परन्तु जब अन्य साधन भी प्रयोजन करनेमें अवैधान्त होते हैं, मजदूर मजदूरी लेता है, तो उत्पादनमें पूँजीरतिका लाभ अनुचित नहीं कहा जा सकता। अपने निर्वाहलाभक ही काम करना हर उचित होता, जब दूसरेमें कोई प्रयोजन नहीं होता। अर्थात् जब दर अपनी पूँजीमें कच्चा माल लेकर उसे स्वयं पका बनाकर बाजारमें ले जाता है और पूँजीमें अधिक नुस्खे प्राप्त करता है, तब यह अधिक मूल्यको भ्रम फल मानता है। लेकिन जब कोई दूसरा पूँजी देता है तब उस लाभमें पूँजीवाला भी भागीदार बनेगा। इस अवस्थामें भ्रममें ही लाभ हुआ, यह नहीं कहा जा सकता। बिना लाभमें भ्रम होने पूँजीवाला पूँजी देना स्वीकार भी न करेगा। दूसरा जब लाभ देकर काम लेता है तो वह

अवश्य चाहेगा कि इस कमाईमें मजदूरकी मजदूरी निकल आये और हमें भी कुछ मिल जाय। मजदूर सरकारको भी सरकारी काम चलानेके लिये लाभ चाहिये। यदि मजदूर अपने ही निर्वाह या लाभके लिये काम करे, संचालक सरकारके लिये कुछ न करे तो सरकारी खर्च कैसे चलेगा? गुमचर, पुलिस, पलटन, दफ्तर तथा वैशानिकों, अन्वेषकों और विभिन्न आविष्कारोंके लिये अरबोंका लाभ आवश्यक है। लाभ बिना पूँजीपति दिवालिया हो जायगा। अकाल, दुष्काल, अति वृष्टि, अनावृष्टि, महामारी, शलभ, मूषक, भूकम्प तथा अन्य उत्पातोंके कारण नुकसान या घाटा होनेपर पूँजीपतिकी कारखानों, मजदूरों एवं अपना भी काम चलाना ही पड़ेगा। यदि लाभ न हो तो यह सब काम कैसे चलेगा? पूँजी या लाभ बिना किसी भी राष्ट्र या सरकारका काम ही नहीं चल सकता। यह बात भूलत है कि पूँजी एवं लाभ व्यक्तिके पास न जाकर मजदूर-सरकारके पास जाय। जो पूँजी एवं लाभ एक जगह दोग था, वही दूसरी जगह जाकर गुण हो जाय, यह भी कम्युनिस्टोंकी विचित्र बात है। अतएव मालिक सीधे-सीधे घंटों और मशीनोंके हिसाबसे श्रमको खरीदते हैं। कभी-कभी उससे लाभ न होनेपर भी उन्हें दाम देना पड़ता है। कभी कुछ लाभ मिलता है, कभी ज्यादा लाभ भी मिलता है। कोई सौदा भी खरीदनेमें यही बात होती है। कभी घाटा, कभी लाभ प्राप्त होता है। इसमें बिना कुछ दिये हजम कर जानेका प्रश्न ही नहीं उठता। अतः अतिरिक्त श्रम और अतिरिक्त मूल्यकी कल्पना इस दृष्टिसे सर्वथा व्यर्थ हो जाती है।

अतिरिक्त लाभ

मशीनोंके आविष्कार होनेपर मशीनोंद्वारा लाखों मजदूरोंका काम हो जाता है। फिर तो मशीनकी कमाईका फल मशीन-मालिकको मिलना ठीक ही है। कहा जाता है कि 'जमीन खोदनेवाले मजदूरको एक घंटेके परिश्रमका फल उतना नहीं मिलता, जितना कि एक इंजीनियरके परिश्रमका होता है।' इसका कारण मार्क्सवादियोंकी दृष्टिसे यह है कि 'जमीन खोदनेका काम मनुष्य एक या दो दिनमें सीख सकता है, परंतु इंजीनियरका काम सीखनेके लिये १० वर्षोंका परिश्रम अपेक्षित होता है। १० वर्षकी मेहनतका दाम इंजीनियर अपने मेहनतके प्रत्येक घंटे और दिनमें वसूल करता है। इसीलिये उसके परिश्रमके एक घंटेका दाम मामूली मजदूरके एक घंटेके परिश्रमके दामसे दसगुना अधिक होता है।'।

उपर्युक्त तर्क अविचारितरमणीय है। वस्तुतः यहाँ श्रमवैचित्र्यमें ही उसके मूल्यका वैचित्र्य मानना उचित है। किम दंगके परिश्रमका फल कितना और कैसा होता है, इसी आधारपर उसका दाम आँका जाना ठीक है। अन्यथा जबसे ही इंजीनियर काम सीखना आरम्भ करता है तबसे ही गरीब किसान जनै

मोदने, हल खेने, घोड़ा टोने का काम करता रहता है। इस तरह हर दृष्टि में इंजीनियर के परिश्रम में मजदूरों का परिश्रम अधिक ही होता है। अध्यात्मवादी भी दृष्टि में इसी तरह कालान्तर एवं जन्मान्तर के कर्मों एवं उनके विनिश्चयों ही पन्नों में भेद होता है। समाष्टि जगत् के परमहित की दृष्टि में विचारपूर्ण सूक्ष्म कर्मों के फलस्वरूप ही उद्योगों के ज्ञान विज्ञानमग्न जन्म होते हैं। जन्मान्तरीय सुकृत-दुष्कृत कर्मों के अनुसार ही प्राणियों को विविध प्रकार के वैध भूमिधन आदि दाय, ऋण, दान, पुरस्कार आदि रूप में प्राप्त होते हैं। जन्मान्तरीय सुकृत-दुष्कृत वैचित्र्य बिना मनुष्य-यन्त्र आदिके जन्म-वैचित्र्य का हेतु जड़वादी कुछ भी नहीं कह सकते। हेतु विचित्रता बिना कार्य में विचित्रता असम्भव ही होती है। अतः धर्माधर्म वैचित्र्य में ही फल वैचित्र्य मानना पड़ेगा।

वस्तुतः मार्कस आदि भौतिकवादी विश्व को निरीश्वर ही मानते हैं। उनकी दृष्टि में न ईश्वर है, न जड़-देहादि सघात में भिन्न आत्मा और न जन्मान्तर। अतएव जन्मान्तरीय कर्मों तथा जन्मान्तरीय कर्मरुल भोग भी उन्हें मान्य नहीं है। जैसा कि हम पहले लिख चुके हैं, उनके सभी विचार विकासवाद की दृष्टि से चलते हैं। इनके मतानुसार पक्षी, पशु, बानर, वनमानुष आदि क्रमसे मनुष्य का विकास हुआ है। संसार अल्पशक्ति में बहुशक्तिमत्ता की ओर, अश्रुता से विज्ञता की ओर, असम्यक्ता से सम्यक्ता की ओर तथा जगलौकिक से नागरिकता की ओर जा रहा है। फलतः सभी के पूर्वज पिता पितामहादि अपने पुत्र, पौत्र, प्रपौत्र आदिकी अपेक्षा अल्पशक्त, अल्पशक्ति, असम्यक् तथा जंगली थे। इस दृष्टि से ऋषि, महर्षि अश्विनी एव जंगली ही थे। अतएव व्यास, वसिष्ठ, अत्रि, बृहस्पति, शंकर आदि ऋषि-महर्षियों की शास्त्रीय व्यवस्थाओं की भी ये लोग अवैज्ञानिक, असंगत, संकीर्ण एवं शौरगमूलक मानते हैं। बृहस्पति आदि ऋषियों ने व्यापार को मालिक एवं मजदूर की सम्मति में निश्चित लाभ के लिये ही बताया है। वेतन मजदूरी आदिको परिमित ही माना है। लाभार्थ पूँजीपतिका ही माना है। भूमिका लगान भी इन ऋषियों ने मान रखा है, परंतु मार्कसवादी इसे स्वीकार नहीं करते। वे आर्य इतिहास को प्रमाण नहीं मानते—भले ही आधुनिक मिथ्या मनगढ़ंत इतिहासों को ही सत्य मान लें।

उनके अनुसार पहले सब मनुष्य जंगली थे, असम्यक् थे, परिवार आदि नहीं बघाते थे। हजारों वर्ष बाद परिवार की प्रथा चली; फिर खेती करना सीखा। अनेक वस्तुओं का बनाना और उनका उपयोग करना सीखा। आवश्यकता से अधिक अन्न तथा अन्य वस्तुएँ पैदा होने लगीं। तब दूसरे पक्षियों में विनिमय की बात भी सीखी। भूमि पहले किसीकी नहीं थी, खेती करने में लाभ होते देखकर प्रचल लोभ ने दुर्बलों में भूमि छीनी। दुर्बलों में धन भी छीन लिया तथा

उनमें जरूरतें की काम लेकर उनही कमाईको दृढ़ कर राजा, जमींदार, धनवान्, या पूँजीपति बन गये। दुर्बलोंको साधनहीन बनाकर युगसे उनका शोषण चल रहा है। उन्हींके परिश्रम एवं कमाईका सब वैभव है, जिसमें पूँजीपति और जमींदार, मामूली लोग मौज ले रहे हैं। इसीलिये आजके यान्त्रिक महान् औद्योगिक विकास युगका जो कुछ भी भूमि, पूँजी या मुनाफा है, सब मजदूरोंका ही है, सब उन्हींकी कमाई है। लागत स्वयंसे अधिक जो भी दाम सौदा बेचनेसे मिलता है, सब मजदूरोंकी मेहनतका ही फल है। वह सब मजदूरोंको न मिलकर उन्हा स्वयंसे मिलता है, यह अन्याय है। अतः अब सब भूमि, पूँजी, कल-कारखाने, मशीन, पूँजीपतियोंके हाथसे छीनकर सम्पूर्ण राष्ट्रोंका मालिक मजदूरोंका ही बनाना चाहिये। मजदूरोंका अधिनायकत्व स्थापित कर पूँजीपति सेठ आदिकोंको इतना कुचल देना चाहिये, जिसमें कमी भी सिर उठाने लायक न रह जाय। इसके लिये न्याय-अन्याय, हिंसा-अहिंसा, अपहरण आदि जो भी करना पड़े वही बर्न है, वही न्याय है, वही शास्त्र है। किसी भी पुराने न्याय, धर्म, सत्य, अहिंसा, या शास्त्र और तदनुकूल नियम व्यवस्थाओंको एकदम नष्ट कर देना चाहिये।

इस तरह अध्यात्मवादी धर्मनियन्त्रित शासन रामराज्य धर्मवादी पक्षपातहीन राज्यका भौतिकवादी समाजवाद, साम्यवादके साथ किसी तरह भी कोई समन्वय हो सकना असम्भव है। पूर्व-पश्चिम या अन्धकार-प्रकाशके समान इनका परस्पर आधारमें, साधनमें, साध्यमें, व्यवहारमें महान् मतविरोध है। अध्यात्मवादीके मतानुसार जगत्प्रपञ्च चेतन सर्वेश्वर ईश्वरका कार्य है। देहभित्त अनादि, अनन्त जीवोंके शुभाशुभ जन्मान्तरीय कर्मोंकी विचित्रतामें ही जगत्की विचित्रता होती है। जड़वादी कहते हैं कि ईश्वर नहीं है; परन्तु ईश्वरका अभाव भी उन्होंने कैसे जाना? यदि कहें कि उपलब्ध नहीं होता—इसलिये ईश्वर नहीं है, तो यह असंगत है। क्योंकि कितनी वस्तुएँ विद्यमान रहनेपर भी हम रहनेमें उपलब्ध नहीं होतों। अति दूर होनेपर पर्वत आदि तथा आकाशमें उड़ते हुए पक्षी नहीं देखते। अति सामीप्यके कारण नेत्रस्य अज्ञान भी जाने ही नेत्रोंसे नहीं दीखता। इन्द्रियघात अन्वत्त्व, बहिरत्त्वमें भी रूप-शब्द आदि नहीं दृश्य होते। मनकी अनवस्थितिसे, कामादिसे उपहतमनस्क स्त्रीतालोद्भवपत्नी घटको भी नहीं देख सकता। अति सूक्ष्म होनेसे समाहितमनस्क प्राणी भी परमाणु आदिको नहीं देख सकता। व्यवधानसे वस्तु अन्तर तिरोहित वस्तुका दर्शन नहीं होता, जैसे कुड्यादि-व्यवहित वस्तुका अदर्शन। तारों आदिका अस्तित्व अभिभवके कारण ही नहीं होना, जैसे सूर्यकी प्रभासे अभिभूत होनेके कारण दिनमें रहते हुए भी तारागण नहीं दीखते। समानाभिहारसे भी वस्तुका उद्गम नहीं होता, जैसे जलशयमें निगतिन तोय बिन्दुका भेद अनुभूत नहीं होता। और

आदि अवस्थामें दधि, घृत आदि अनुद्धत होनेमें भी अनुलब्ध होते हैं, वेमें ही परमाणु, प्रकृति, परमेश्वरकी भी अनुलब्धि होती है। अभावके कारण अनुपलब्धि नहीं कही जा सकती। अनिरूप्यामीत्यादिन्द्रियपातात्मनोऽनवस्थानात्। मौड्गल्याद् व्यवधानादभिभवान् समानाभिहाराच्च ॥ मौड्गल्योऽनुपलब्धिः' (सांख्यकारि० ७, मां० ६० १। १०८, महाभाष्य ४। १। ३, चरकसूत्र० १०। ८) कहा जा सकता है कि 'किर तो उलब्ध न होनेपर भी जैसे ईश्वर, आत्मा आदिकी सत्ता मान लेते हैं, उसी तरह अनुपलब्ध होनेपर भी तत्त्व रस एवं त्वपुष्पादि भी मान लेना पड़ेगा।' परंतु इसका उत्तर यह है कि प्रकृति, आत्मा, परमात्मा आदि प्रमाणनिष्ठ हैं, तत्त्व रस त्वपुष्पादि प्रमाणनिष्ठ नहीं हैं।

प्रमाणमें ही प्रमेयकी सिद्धि होती है। जैसे स्फोरलब्धि रूप क्रियाके द्वारा नेत्ररूप मूल इन्द्रियकी सत्तामें होती है, वृक्षके द्वारा बीजका अनुमान होता है, वेमें ही प्रत्यक्षरूपी कार्यके द्वारा उसका उपादान कारण एवं कर्त्तारूपी निमित्त कारणका अनुमान होता है। यही उपादान एवं निमित्त कारण प्रकृतिविशिष्ट ईश्वर है। शय्या, प्रासाद आदि स्थान-विश्रान्न चैनन देवदत्त आदिके ज्ञिये होते हैं। इसी तरह देहेन्द्रियादि मयान भी स्वयिच्छा किसी अनहत चेतनके लिये अवश्य होंगे चाहिये। इन मुक्तियोंमें, तर्क अनुमानोंमें चेतनामा तथा परमेश्वरकी सिद्धि होती है। यदि प्रत्यक्षद्वारा अनुपलब्ध होनेमें ही वस्तुका अभाव निर्णय किया जाय, तब तो यहमें निर्निर्गन जनोंकी न देखकर उनका भी अभाव समझ लिया जायगा। अतः प्रत्यक्ष योग्यी प्रत्यक्षानुपलब्धिमें ही अभावका निर्णय किया जा सकता है। प्राणातिरिक्त भोगादि अन्य इन्द्रियोंमें अभाव होनेपर भी केवल प्राणद्वारा उपलब्ध होनेमें सत्यकी सत्ता मान्य है। अतः गुरुका अभाव नहीं कहा जा सकता। चित्तकी एकाग्रतावरी योगमें उद्धृत मामस्वपुच्छ श्रुतमया प्रशङ्का तथा अशरीरमेव भागमद्वारा आत्मा, परमात्माका हट निर्णय होता है। विरिक्त रिगन द्वारा सर्वभामक अग्रण्ट बोध, अग्रण्ट सत्ताका, जो कि अभी परिच्छिन्न बोधों एवं सत्ताओंका उद्गमस्थान है, स्वप्रकाशरूपमें स्पष्ट साक्षात्कार होता है।

चक्षुर्वादि स्थूल शरीर माधन एवं बाँध, दन्त्र या दन्तिष्ठ विन्देयोंमें पैगानिषीको उपलब्ध न होनेमात्रमें प्रकृति, परमेश्वरकीका अभाव नहीं कहा जा सकता। अनेक चीजोंकी देशान्तर परते नहीं आनेसे, अब आने लगे हैं। प्रथम जिन परमाणु हाइड्रोजन इति योंका रूप उन्हें नहीं था, उनकी आकृति प्रत्यक्ष हो रहा है। एतावता वे दन्तिष्ठों परते नहीं थे—यह कैसे कहा जा सकता है? वायुपनका अब आदिभक्त नहीं हुआ था, तब वह भी अजन्मव जैसी चीज थी; परंतु अब जन्मव हो गयी। पहले मृदंगमात्रमें मृदंगमात्रकी प्रकृति स्पष्ट

ही विकासवादी मंनुष्ट हो गये थे, परन्तु फिर बादमें पृथ्वी आदि भूत-चतुष्टयों
सूर्यका भी कारण समझा। फिर कई लोगोंने आकाशकों भी स्वीकार कर लिया।
अब बहुतोंको प्रकृतिमें भी विद्वान् होने लगा है। सम्भव है आगे चलकर
आत्मा, परमात्मा आदिका भी कुछ आभास उपलब्ध हो। जो विज्ञान संप्रदाय
अभी अनेकों प्रकृतिके अनन्त मण्डारमेंसे अतिशुद्ध कणके भी सम्पूर्णतया
जानकार होनेका दावा नहीं करता, उस विज्ञान एवं वैज्ञानिक यन्त्र-बलपर ईश्वर
धर्मशास्त्र तथा सर्वज्ञकल्प श्रुतियों, महर्षियों तथा योग्य सामर्थ्यका खण्डन करना
एक दूरग्राह्यपूर्ण मूर्खता है।

अव्यात्मवादी प्रत्यक्ष, अनुमान तथा आरं एवं अपौरुषेय आगमोंके
आधारपर परमेश्वरसे सृष्टि मानते हैं; शुभाशुभ कर्मोंके अनुसार जगत्की
विचित्रता मानते हैं। जैसे शास्त्रानुसार ही निकृष्ट कर्मोंके फलस्वरूप स्वर्ग, दूर
गर्दभ आदि योनियोंमें जन्म होता है, उन्हें मनुष्योचित शप्या, प्रासाद, भोजन
आदि नहीं प्राप्त होता, वैसे ही पशु आदिकी अपेक्षा उत्कृष्ट; परन्तु निकृष्ट कर्मोंके
कारण ही कुछ ऐसे मनुष्योंका भी जन्म होता है, जिनके पास पर्याप्त भूमि, सम्पत्ति
आदि नहीं होती। इसी तरह कर्मोंके उत्कर्षापरकर्मोंके कारण ही भूमि, धन,
उच्च मस्तिष्क विद्यादिसम्पन्न मनुष्य तथा देवादि जन्म होते हैं। इस दृष्टिसे
कुछ लोग उत्पादन, साधन एवं भ्रम दोनोंहीसे सम्पन्न होते हैं। कुछ लोग
भ्रमसे ही जीविका उपार्जन करते हैं। उन्हींके सम्बन्धमें वेतन, मजदूरी आदि
विवेचन शास्त्रोंमें है। यद्यपि काम करनेवाले और काम करानेवालोंके ही आपसी
समझौतेसे मजदूरी या वेतन आदिका दर निश्चित होता है, तथापि राष्ट्रकी
आर्थिक स्थिति लाभ और कामकी स्थितिको देखकर समाज या सरकार भी
औचित्यके आधारपर मजदूरीका दर निर्णय कर सकते हैं। शास्त्रोंमें साझे
खेतीकी एवं साझे व्यापारोंकी भी पर्याप्त चर्चा है, परन्तु लाभमें साझेदारोंका
हिस्सा मान्य होता है, नौकरोंका नहीं। क्योंकि उन्हें नौकरी मिलती ही है।
मालिक इसी लाभके लिये रुपया, कच्चा माल, मशीन और बुद्धि-परिश्रमका
उपयोग करता है। कभी-कभी धाटा भी उठाता है, जिसमें साझेदार ही हिस्सेदार
होते हैं, मजदूर नहीं।

कहा जाता है कि 'पूँजी, मशीन आदि साधन भी मजदूरोंके ही भ्रमका
फल है; क्योंकि छोटे व्यापार एवं छोटी मात्रामें होनेवाली खेतीसे जो क्रमशः धन-
राशि संगृहीत हुई है, वह भी मजदूरों एवं मालिकों (हलवाहों) के अतिरिक्त
परिश्रमके फलस्वरूप अतिरिक्त आयका ही संग्रह है। परन्तु यह भी तो हो सकता
है कि कोई स्वयं खेती करनेवाला किसान अपने ही खेतमें अन्न या तेलहन आदि
उत्पन्न करता है और स्वयं ही कोल्हूमें तेल पेरता है। अन्य तेल बेचकर पूँजी इकट्ठा

करता है, या घटाएगी, डाक्टरीके पेशेमें जितने कि सैकड़ों, हजारों ही प्रतिदिन आमदनी होती है, या इंजीनियरीके पेशेमें पर्याप्त धन कमाता है। वह अपने ही परिश्रमसे कमाया हुआ धन है, उसकी पूँजीमें व्यापार करनेवालेके व्यापारमें या औद्योगिक कार्योंमें होनेवाला लाभ तो पूँजीपतिका मानना ही पड़ेगा।

कहा जाता है कि मशीनोंके अधिकाधिक विकासमें मशीनोंकी सहायतासे पैदावार बढ़ जाती है, परंतु मेहनतकी शक्ति घट जाती है, अर्थात् बहुत मजदूरोंकी जरूरत नहीं पड़नी; अतः उनका दाम भी कम पड़ता है। इसमें पूँजीपतिका लाभ ग़ुन पड़ जाता है। परंतु यह अनुचित भी तो नहीं है, जब वैज्ञानिकों और मशीनों-पर पर्याप्त पैसा लगाया गया है, तभी तो मशीनें बनी हैं। फिर उनका फायदा उठाना क्यों अनुचित है? जैसे मार्क्सवादी इंजीनियरके इंजीनियरी सीखनेके समयके भ्रमके दामरा भी कामके घंटोंके दाममें बगूल करना उचित मानते हैं, वैसे ही वैज्ञानिकोंके शिक्षाका खर्च, अन्येष्टका व्यय, मशीनका बनानेका व्यय, मशीन खरीदनेका खर्च आदिका भी तो दाम और उसका मुनाफा बगूल करना उचित है। पैसेका गुद रूसी मार्क्सवादी भी देते हैं; अतः पैसेका भी लाभ होना उचित है। जैसे कोई कच्चे मालसे पक्का माल पैदा करनेवाला उपयोगी मौदा बनाकर कच्चे मालके दाममें अधिक दाम बगूल करता है, वैसे ही पैसेके दाममें कहीं अधिक दाम पैसेको काममें लगाकर बगूल किया जाना उचित ही है।

मार्क्सके मतमें 'मशीनोंके द्वारा पैदावार बढ़ जानेसे एवं मजदूरोंकी कम अपेक्षासे मजदूरोंकी बेकारी बढ़ती है। मजदूरोंकी बेकारीसे पंचानवे प्रतिशत मजदूरवाले समाजमें क्रय (खरीदने) की शक्ति घट जाती है। इसलिये बाजारमें मालकी खपत कम होती है। तदर्थ माल कम पैदा करनेकी चेष्टामें और मजदूर कम करने पड़ते हैं। इसमें और बेकारी बढ़ती है। फलस्वरूप खपत और कम हो जाती है।' इस तरह पूँजीवादी प्रणालीमें उत्पन्न हुए गतिरोधको समाप्त करनेका माक्स्यार्थ उपाय यह है कि 'समाजकी आवश्यकताओंको पूर्ण करनेके लिये जितने आवश्यक सामाजिक भ्रमकी जरूरत हो, उसे सम्पूर्ण समाज सहयोगसे करे, कोई भी व्यक्ति बेकार न रहे। पैदावारके उत्पत्तिके साधनोंकी सहायतासे प्रत्येक व्यक्तिको कम परिश्रम करना पड़े और साथ ही पैदावारको भी बढ़ाया जाय। अपने परिश्रमके अनुसार सब फल पायें। इसमें प्रत्येक भ्रमिकको परिश्रम कम करना पड़ेगा, परंतु खरीदनेकी शक्ति सबके पास बनी रहेगी, अतः मालके खपतमें कमी न होगी।'

अध्यात्मवादी समसामयमें यद्यपि लाभका अधिकारी उद्योगपति ही है तथापि लाभका पञ्चवा विभाजन करके एक हिस्सा मालिकके काम आता है, अवशिष्ट धर्म, यश आदिके नामपर राष्ट्रके काममें खर्च कर दिया जाता है। लाभ एवं कामके अनुपात ही मजदूरोंकी मजदूरीका भी दर निश्चित किया जाता है।

कामके घंटोंमें कमी और मजदूरोंकी संख्यामें वृद्धिका नियम रहता है। जब जब घंटे एक हल चलानेके लिये आठ छष्टपुष्ट बैलोंका उपयोग किया जाता है, तो छि मनुष्योंके लिये भी कामके घंटोंकी कमी और मजदूरकी अधिक संख्याका नियम स्वाभाविक है। मजदूरोंका उन्नत जीवनस्तर एवं शिक्षा-स्वास्थ्य-समुन्नति का उत्तरदायित्व भी मालिकपर रहता है। फिर भी अवशिष्ट लोगोंके लिये दूसरी रोजी और कामकी व्यवस्था करनेकी जिम्मेदारी समाज एवं सरकारके ऊपर रहती है। यह विस्तारसे पीछे लिखा जा चुका है। इस दृष्टिसे बेकारीका निराकरण यन्त्रोंके नियन्त्रण, पूँजी और श्रमका गंतुल्य होनेसे विरोध उद्भासित ही नहीं होता।

उपयोगी वस्तु और सौदेकी वस्तु

कहा जाता है कि 'उपयोगी पदार्थोंकी पैदावार आवश्यकता पूर्ण करनेके लिये होती है। सौदेकी पैदावार विनिमयके लिये होती है, आवश्यकता पूर्ण करनेके लिये पैदावार करनेमें मुनाफा उद्देश्य नहीं रहता। विनिमयके लिये पैदा करनेके लिये पैदावारका उद्देश्य उपयोग नहीं, किंतु मुनाफा कमाना ही रहता है। पूँजीवादी समाज सब पैदावार विनिमयके लिये होता है। लेनिनने पूँजीवादकी यही परिभाषा की है कि 'समाजके सभी पदार्थोंको सौदेके रूपमें विनिमयके लिये उत्पन्न करना और परिष्करण की शक्तिको भी विनिमयकी वस्तुकी तरह खरीदकर व्यवहारमें लाना पूँजीवादकी अवस्था है।' मार्क्सने भी कहा है कि 'पूँजीवादी प्रणालीमें सभी पदार्थ विनिमयके लिये तैयार किये जाते हैं, परिश्रमकी शक्ति बाजारमें बेची जाती है और मेहनत करनेवालोंमें अनिश्चित श्रम या अनिश्चित मूल्यके रूपमें मुनाफा उठाकर पूँजीवादी पूँजी कमायी जाती है।'।

वस्तुतः पैदावारके ये दो भेद व्यर्थ हैं। अध्यात्मवादी अर्थ व्यवस्थाके प्राक् प्रत्येक कार्य इसी दृष्टिसे होते हैं कि समाजकी आवश्यकताकी पूर्ति भी हो और कार्यसंग्रह लोगोंकी जीविकाका भी प्रश्न हल हो जाय। जैसे ब्राह्मण मन्त्रिपरिषद् याजन, अग्न्याशन एवं प्रतिग्रह करता है। इससे समाजकी आवश्यकता भी पूर्ण हो सकती है और उसकी जीविकाका प्रश्न भी हल होता है। शक्ति की शान्त तथा गन्धर्वप्रभृति, मंत्राग्न्यदधता, मंत्राग्न्यदधता मन्त्रादन आदि कार्यसे समाजकी आवश्यकता भी पूरी होती है और उसकी जीविकाका भी प्रश्न हल होता है। इसी तरह वैश्यः स्तानाग्न्य कार्य है। उससे विभिन्न देशोंमें अनेकानेक पदार्थोंको पहुँचाने एवं आसन्न पदार्थ उत्पादनद्वारा समाजकी आवश्यकता पूर्ण होती है और उनकी जीविकाके लिये लाभ भी प्राप्त होता है। इसी प्रकार शूद्र विन्ध्य-मेघ आदिके कारिके द्वारा अपनी जीविका प्राप्त भी करते हैं, समाजकी आवश्यकता भी पूर्ण होती है। इसीमें मुन्त्र, पादु, उदर एवं पदका जैसे अनेक कार्योंके द्वारा समाजकी आवश्यकता

भी पूरी होती है और उनका काम भी चला है। उरर जिन प्रकार भोजन आदि संग्रह करता है और रस इत्यादि उत्पन्न कर शरीरके विभिन्न अंगोंको लाभ पहुँचाना है, वही मिति चाराही, उपयोगमिति बैदराही भी है। अतः समाजकी आवश्यकता पूर्ण हो, उपयोगमतिको ग्राह्य हो—इन दोनों ही उद्देश्योंसे उत्पादन होता है, और यही उचित है। अन्तर्गतियोंमें 'एकक्रिया द्व्यर्थकरी' का दृष्टान्त प्रसिद्ध है—

एनो मुनिः कुम्भकुशाग्रहम् आग्रस्य मूले मलिलं ददाति ।

आग्रस्य मिवनः पितरश्च नृणा एकक्रिया द्व्यर्थकरी प्रसिद्धा ॥

एकमुनि दायमं पड़ेका जड़ तथा कुम्भ के ऊपर आग्र मूलमें पितृतर्पण करता है, हमने आग्रस्य मिवन तथा पितृतर्पण दोनों ही कार्य सम्पन्न होना है। राजनीतिमें तो एक एक कार्यमें अनेकों प्रयोजन निद्व किये जाते हैं। रामचन्द्रने शोकाराधनके लिये भीतारो धनवाप्त किया। शोकाराधन भी हुआ, भीतारो धन आनेकी इच्छा पूर्ति द्वारा दोहद पूर्ति की। राम और सीता दोनोंका ही समय आध्यात्मिक तथोमय जीवन सम्पन्न हुआ। सीताके निकलक यशकी प्रख्याति एवं लवकुशकी आर्प-दंगम दिव्य शिक्षाकी व्यवस्था भी हो गयी। इसीलिये कहा जाता है—

नर्ति प्रीति परमार्थ स्वास्थ । को, न राम रस जान जगार्थ ॥

उपयोगी पदार्थोंको उत्पन्न कर सकनेकी शक्तिको ही मार्क्स परिश्रमकी शक्ति कहता है। उसका यह भी कहना है कि अपने परिश्रमका फल मुनाफा ही कहा जा सकता है। इस कर्मात्म पड़ी मात्रामें पूँजी जमा नहीं हो सकती। अतः बड़े परिमाणके मुनाफा कमानेके लिये दूसरोंके परिश्रमका भाग मुनाफेके रूपमें ले लिया जाता है। इसके लिये आवश्यक है कि दूसरी ऐसी श्रेणी हो, जिसके पास पैदावारके साधन न हों, क्योंकि जिसके पास पैदावारके साधन होंगे, वह कभी भी यह पण्ड न करेगा कि उसके परिश्रमका फल दूसरा ले ले। साधनहीन लोगोंद्वारा मशीनकी सहायतासे बहुत अधिक काम कराकर थोड़ी-सी मजदूरी उनको देकर उनके परिश्रमका फल वह स्वयं रख लेता है। इसका कारण यही है कि साधनहीन लोगोंके पास साधन नहीं है, है भी तो साधारण, जो बड़ी मशीनोंके सामने टिक नहीं सकती। इसीलिये साधनहीन या घटिया साधनवालोंकी शारीरिक शक्तिकी पैदावारका दाम बहुत कम रह जाता है।

लाभ या मुनाफा

कहा जाता है कि विक्रीके लिये माल या सौदा तैयार करनेवाला मनुष्य माल बनानेके लिये कुछ सामान खरीदता है। खरीदे हुए सामानको अपने मेहनतसे विक्रीयोग्य माल या सौदा तैयार करके उसे बाजारमें बेचनेमें जो दाम मिलता है, उसमेंसे खरीदे हुए सामानका दाम निकाट देनेपर बाकी बचा हुआ दाम लाभ

अनेक मजदूर जहाँ मिलकर काम करते हैं, वहाँ उनके कामके अनुसार वेतन मिलना चाहिये। कोई नौकर दो आदमीका काम करे तो उसे दुगना वेतन मिलना चाहिये। कोई यदि एक आदमीसे भी कम करे तो उसे कुछ कम वेतन भी मिलना चाहिये। यथा निश्चय अथवा मध्यस्थ द्वारा निर्णीत वेतन मिलना उचित है, सभीको समान नहीं—

यो यावत् कुरुते कर्म तावत्तस्य तु वेतनम् ।

उभयोरप्यसाध्यं चेत् साध्यं कुर्याद्यथाश्रुतम् ॥ (या० स्मृ० २।१९१)

गोपालन करनेवाले गोपालकी मजदूरीका रूप मनुने लिखा है कि उसे भोजन, धन नहीं पाता, ऐसा गोपाल यदि दस गौओंका पालन करता हो तो एक गायका दूध उसे मजदूरीके रूपमें मिलना चाहिये—

गोपः क्षौरभृतो यस्तु स दुष्टाद् दशतो वरम् ।

गोस्वाम्यनुमते मृत्युः सा स्यात् पालेऽभृते भृतिः ॥ (मनु० ८।१११)

राजकीय कर्मचारियोंके लिये दूसरे ढंगका भी वेतन है। दस ग्रामोंका शासन करनेवालेके लिये एक कुलका लाभ मिलना चाहिये। बीस गाँवोंका शासन करनेवालेको पाँच कुलका, शताधिकको एक ग्राम एवं सहस्राधिकको पुरखा लाभ मिलना चाहिये। ग्रामवासी जो अन्न, पान, ईंधन आदि राजाको देते हैं, वह उस कर्मचारीको मिलना चाहिये। यह सब अधिकार, शिक्षा, योग्यता आदि आधारपर समझना चाहिये—

दशी कुलं तु भुञ्जीत विंशी पञ्च कुलानि च ।

ग्रामं ग्रामशताधिकः सहस्राधिकपतिः पुरम् ॥ (मनु० ७।१११)

कौटिल्यने वेतन-निर्णयके प्रसंगमें सूत्र कातनेके लिये कहा है कि 'भूतनी चिक्कणता, स्थूलता, मध्यता आदि जानकर वेतन निर्धारण करे—

‘श्लक्ष्णस्थूलमध्यतां च सूत्रस्य विदित्वा वेतनं कल्पयेत् ।’

(कौटिलीय अर्थशास्त्र, २।२३।१)

अच्छा काम देखकर वेतनसे अतिरिक्त तेल, उपटन आदि देकर मजदूरोंको सम्मानित करे—‘सूत्रं प्रमाणं ज्ञात्वा तैलामनसोऽर्चनीयता अनुगृहीयात्’ (कौट० अर्थ० २।२३।५) काममें कमी हो, तो वेतनमें कमी होनी चाहिये—‘सूत्रद्वासे वेतनद्वासः’ (वही ७)। वेतनका समय बीत जानेपर मध्यम वेतन देना चाहिये—‘वेतनकालातिपाते मध्यमः’ (वही १९)।

तीसरे अधिकरणके १४ वें अध्यायमें कौटिल्यने मजदूरोंके सम्बन्धमें बहुत कुछ कहा है। उससे भी प्रायः मालिक एवं नौकरद्वारा वेतन और कामका परिमाण निश्चित होता है। इसीलिये कहा गया है कि मास्टरद्वारा निर्णीत करने अधिक करनेपर उत्तनी मिह्नत व्यर्थ ही समझनी चाहिये—‘मग्नापितादधिककृतिरतः प्रयासं मोघं कुर्यात्’ (३।१४।१३) इस प्रकरणमें याजुर्वेद तथा श्रुतिदेवों के वेतनपर भी विचार किया गया है।

अतिरिक्त श्रम और मुनाफा

मार्क्सवादियोंका कहना है कि भजदूरको मेहनतके फलका वह भाग, जिसका दाम भजदूरको नहीं मिला, मालिकका मुनाफा है। भजदूर जितने समयतक मेहनत कर परिश्रमकी शक्तिका दाम पैदा करता है, उससे जितना भी वह अधिक करेगा, वह सब मालिकका मुनाफा होगा। यदि वह पाँच घंटे काम करके अपने परिश्रमकी शक्तिका दाम पूरा कर लेता है तो दिनभरके मेहनतके शेष घंटे मालिकके मुनाफेमें जाते हैं, वही अतिरिक्त श्रम है। अपनी श्रम-शक्तिको कायम रखनेके लिये भजदूरको जितना श्रम करना जरूरी है, उससे जितना भी अधिक भजदूरको करना पड़ता है, वह आवश्यक या अतिरिक्त श्रम है। उसका दाम अतिरिक्त मूल्य है। यह अतिरिक्त श्रम एवं अतिरिक्त मूल्य ही मालिकका मुनाफा है।

मार्क्सके आर्थिक सिद्धान्तोंकी यही आधारशिला है। उसके मतानुसार इस अतिरिक्त श्रम एवं अतिरिक्त दामको पानेका आन्दोलन ही भजदूर आन्दोलन है। इसके फलस्वरूप समाधिवाद या समाजवाद स्थापित होगा। जिसमें प्रत्येक व्यक्ति शक्तिमत् परिश्रम करे और अपनी आवश्यकताके अनुसार पदार्थोंको प्राप्त करे। इसमें शोषणका अन्त होगा, किसीको अपनी दृष्टा-विकृत जीवन-निर्वाहके लिये विषय न होना पड़ेगा। किन्तु न उसके लिये नियन्त्रणकी जरूरत होगी, न शासन रहेगा और न सरकार रहेगी।

अतिरिक्त दामके सम्बन्धमें लेनिनका कहना है कि मींदेके विनिमयमें अतिरिक्त दाम (मुनाफा) प्राप्त नहीं हो सकता; क्योंकि उसे तो समान लागतके सौदोंको एक दूसरेसे बदला जाता है। मींदेका दाम न बढ़ने या घटनेमें भी अतिरिक्त दाम पैदा नहीं हो सकता। क्योंकि उसका तो इतना ही अर्थ होगा कि समाजके कुछ आदमियोंके हाथसे दाम निकलकर दूसरोंके हाथमें चला जायगा। समाजमें जो आज खरीदनेवाला है, वही कुछ बेचनेवाला और जो आज बेचनेवाला है, वही बल खरीदनेवाला बन जाता है। अतः अतिरिक्त दाम प्राप्त करनेके लिये पूँजीरतियों बाज़ारमें एक ऐसे मींदेकी खोज करनी पड़ती है, जिसे व्यवहारमें लाकर उसपर खर्च किये गये दामसे अधिक दाम प्राप्त किया जा सके। बाज़ारमें ऐसा सौदा मनुष्यकी श्रम-शक्ति ही है। मनुष्यकी श्रम शक्तिका उपयोग ही परिश्रम। परिश्रमका मूल्य ही दाम। पूँजीरतियों मनुष्यकी मेहनतकी शक्तिको बाज़ारदामपर खरीद लेता है। दूसरे तरफ मींदेकी तरह मनुष्यकी परिश्रम करनेकी शक्तिका दाम भी उसे पैदा करनेके लिये आवश्यक सामाजिक श्रमसे निर्धारित करना पड़ता है। मनुष्यकी मेहनत की शक्ति १०

घंटेके लिये पूँजीपति उसे कामपर लगा देता है। मजदूर पाँच घंटे काम करके ही उतने दामका सौदा पैदा कर देता है, जितना उसे दस घंटे काम करने बाद मिलता है। शेष पाँच घंटोंमें मजदूर अतिरिक्त दाम या सौदा देकर करता है, जो पूँजीपतिके जेबमें जाता है। मार्क्सके मतानुसार अतिरिक्त धन या अतिरिक्त दाम ले सकना ही शोषणकी शक्ति और अधिकार है। समाजमें जहाँ शोषण होगा, वही शक्ति एवं अधिकारके बलपर होगा। मनुष्यही अतिरिक्त अवस्थायें पैदावारके साधन बहुत कमजोर थे; अतः दिनभर कठिन परिश्रमके बाद निर्वाहके लायक पदार्थ प्राप्त होते थे। उस समय मनुष्यद्वारा मनुष्यके शोषणकी गुंजाइश न थी। ज्यों-ज्यों पैदावारके साधनोंमें उन्नति होने लगी, मनुष्य पैदावार आसानीसे करने लगा और जितना उसके निर्वाहके निमित्त आवश्यक था, उससे अधिक पैदा करने लगा; अर्थात् परिश्रमकी शक्तिको कायम रखनेके लिये जितना बिल्कुल ही जरूरी था, उससे अधिक पैदा करने लगा तो यह पैदावार जमा होने लगी। यही धन हो गया और यही पैदावारका सबसे बड़ा साधन है।

इस कथनसे स्पष्ट है कि 'पैदावारका सबसे बड़ा साधन धन' की उन्नति साधनके द्वारा व्यक्तिने स्वयं कमाया। ऐसा विकास होनेके बाद कुछ आर्थिक परिश्रमका अतिरिक्त भाग दूसरोंके पास जमा होने लगा। ये अधिक धन सम्पन्न और बलवान् श्रेणीके बन गये परंतु पूर्वोक्त मुक्तिसे तो निम्न हो गया कि वस्तुके मूल्यका आधार धन ही नहीं; कच्चा माल, मशीन आदि भी हैं और कच्चे मालके समान ही धन भी खरीदा जाता है। धनका मूल्य मूल्यपूर्विके आधारपर अथवा पंचायत या न्यायालयद्वारा नियंत्रित किया जाना उचित है, और ऐसा होता भी था। भारतीय धर्मशास्त्र, नीतिशास्त्र तथा आधुनिक भारतीय शासकोंके इतिहासमें भी यह सिद्ध है। ऐसी स्थितिमें धन ही धन, अतिरिक्त मूल्यका कोई अस्तित्व ही नहीं दर्शाता। अतएव शोषण की कक्षा भी अतिरिक्त है। हाँ, यह अवश्य है कि भारतीय इतिहासमें यदि ८ घंटे काम करनेके लिये ८ इष्ट-पुष्ट बेल आवश्यक होने हैं तो धन ही एक मजदूरमें बराबर दस घंटे काम लेना अनुचित है। साथ ही पूँजी और मुनारानी ध्यानमें रखते हुए मजदूरोंका वेतन कमसे कम रखने की अवश्य ही होना चाहिये, जिससे मजदूरोंको उचित शिक्षा एवं स्वास्थ्य उपलब्ध हो सके। अर्थात् भारतीय इतिहासमें यदि पण्डित मन्त्रियों ने धन, धर्म और कामके पंटोंका इतना ध्यान रखा जाता है, तो मनुष्यके शोषण की सर्वोच्च कोटि का प्राप्ति है, जिससे मनुष्यका जीवन रहने और मजदूर पंटोंकी कमी और परिश्रमकी अधिकताका खान होना मान्य है।

अतः कामके घंटे और मजदूरीको निम्न न्यायालयद्वारा तय होना उचित है। पैदावारके साधनोंकी उन्नति यदि दोष ही है, तो उसका होना उचित ही है। और जो पैदावारके साधनोंकी उन्नति कराता है, उसे उसका फल भी मिलना उचित ही है। फिर दूसरेकी उन्नतिसे दूसरेके पेटमें दर्द हो, इसे सिवा ईंध्यांके और दूसरा क्या कहा जा सकता है ?

कामके घंटोंमें कमी होनेसे अधिकअधिक लोगोंको काम मिलेगा, बेकारी घटेगी, हमसे जनतामें क्रय-शक्ति बनी रहेगी, मालकी खर्च घटेगी, जिससे उत्पादनमें बाधा न पड़ेगी। जिन वस्तुओंका उत्पादन उपभोक्ताओंकी आवश्यकतासे अधिक होने लगे, उनपर प्रतिबन्ध लगाकर अन्य उपयोगी वस्तुओंके उत्पादन एवं नदुपयोगी उत्पादन-साधनोंके निर्माणका प्रयत्न होना चाहिये। इससे सभीका हित है। अतः हमके अनुकूल सरकारी प्रोत्साहन, प्रेरणा तथा आवश्यक आदेश भी होना चाहिये। इस तरह बेकारी भी बहेगी, मालके खर्चमें भी बाधा नहीं पड़ेगी और उपभोक्ताओंको आवश्यक उपभोग-सामग्री भी मिल सकेगी। यान्त्रिक विज्ञानमें भी बाधा नहीं पड़ेगी और किसीकी व्यक्तिगत भूमि, संपत्ति भी नहीं छीननी पड़ेगी। हमके अतिरिक्त भी अधिक असंतुलन दूर करनेके लिये दान, यज्ञ, सहायता आदिका प्रयोग किया जा सकता है। स्वकर्तव्य-पालन-विमुर लोगोंकी सम्पत्तिका अपहरण करके भी बेरोजगारों, बेकारोंकी बेरोजगारी और बेकारी दूर करनेका प्रयत्न करना उचित है।

इसी तरह आजकल बकीलों, बैरिष्ठोंकी भी फीस, इंजीनियरोंके बड़े पैमानेके वेतन, डाक्टरोंकी लंबी फीस, विचारियोंकी पढाईपर लंबी फीस, हर व्यापार, हर धंधेपर बड़े हुए सरकारी टैक्स, मेलाके टैक्स, चुंगी-टैक्स, विक्रय-टैक्स आदि भी समाप्त होने चाहिये। इससे भी जनताकी गरीबी उत्तरोत्तर बढ़ती जाती है। मछानभाइंमें भी कमी होनी चाहिये। कई लोग ऐसे हैं, जिनके पास हजारों मकान तथा दुकानें हैं। वे ज्यादा भाड़ाके साथ-साथ एक लंबी रकम घूस या पगड़ीकी लेते हैं, जो खुले आम चोरी है। उसपर भी नियन्त्रण होना आवश्यक है। ऐसी अधिक आमदनीयोंपर सरकारी टैक्स आदि देनेके बाद अतिरिक्त आमदनीमें पाँच भाग करके क्रमेण धर्मार्थ, यशोऽर्थ, मूल संपत्तिकी रक्षार्थ एवं बृद्धार्थ, भोगार्थ तथा स्वजनार्थ उपयोग किये जानेसे आर्थिक असंतुलन मिटता है। आपुनिक लोग दूसरोंकी सहायताके नामपर दूसरोंकी यरीती मिलक्रियन छीन लेते हैं; परंतु यह सहायता नहीं है। एक अंगकी सहायताके लिये कमी-कमी दूसरे अंगके मांस एवं हड्डीकी भी सहायता ली जाती है; परंतु जिससे सहायता ली जाती है, उसे स्वस्थ बनानेका यत्न किया जाता है। किसी व्यक्तिसे खूनकी सहायता लेकर उसे दूध, घी मिलाकर स्वस्थ

बनानेका प्रयत्न किया जाता है। जिस गायसे दूध लिया जाता है, उसको एक लायक रखा जाता है कि वह कल भी सहायता देने योग्य रहे। यह नहीं कि एकदिन दूध लेकर उसे सदाके लिये मिटा दिया जाय। वस्तुस्थिति तो यह है कि अजुनि मार्क्सवादियोंने यह स्थिति उत्पन्न कर दी है कि छीनाझरटी करनेवाले लोहोंकी बहुतायत हो गयी है। वे कहते हैं कि लेंगे, मरकर लेंगे, मारकर लेंगे, जलुनमें जाकर, जहनुममें भेजकर लेंगे, छूटकर-मारकर हर तरहसे लेंगे, लेंगे; कि फलस्वरूप देनेवाले कहते हैं कि मर जायेंगे, मिट जायेंगे, परंतु नहीं देंगे, नहीं देंगे। ठीक इसके विपरीत रामराज्यकी स्थिति यह है कि देनेवाला हर तरहसे देनेकी चेष्टा करता है। शास्त्र कहते हैं कि अद्धासे, अश्रद्धासे, लज्जासे, भयसे हर तरहसे देना चाहिये। लेनेवालेको हर तरहसे बचना चाहिये। मुफ्तखोरीका माल हारम खोरीका माल है। उससे वशबुद्धि, समृद्धि तथा बरकत बढ़ जाती है। एक दृष्टिसे देनेवाला हर तरहसे देना चाहता है और लेनेवाला हर तरहसे बचना चाहता है। मार्क्सवादमें 'दो दो', 'नहीं नहीं' का उद्घोष होना है। रामराज्यमें 'लो लो', 'नहीं नहीं' का उद्घोष होता है। मार्क्सवादमें सब वस्तुएँ सरकारी हो जाती हैं, व्यक्तिकी कोई मिलकियत नहीं रहती है; किंतु रामराज्यमें व्यक्तिकी संपत्ति सुरक्षित रहती है, और उसपर उचित धर्मनिष्ठा रहता है। इन पक्षमें धन, धर्म या जान-मालकी रक्षा जो कि राज्य-स्थापनाका प्रमुख उद्देश्य है, सुरक्षित रहती है। मार्क्सको छोड़कर प्राच्य, प्रतीय सभी राजनीतिज्ञोंने धन एवं धनकी रक्षा या जान-मालकी रक्षा ही सभ्य व्यवस्थाका उद्देश्य माना है। इसीलिये व्यक्तियोंने अपने अधिकार शासनको सौंपा था, जिसके पूरा न होनेपर राज्य-सत्ताको उलट देना जनताका जन्मसिद्ध अधिकार माना जाता है। मार्क्सवादी व्यवस्थामें धर्म, धन एवं जान-मालका प्रत्यक्ष अपहरण होता है। वे संपत्ति, संपत्ति आदिका कुछ भी महत्त्व मार्क्सके मतमें नहीं है।

अतिरिक्त मूल्य और शोषण

कहा जाता है कि 'कला, कौशल, उद्योग, धंधोंके विज्ञानके पहने जा एक प्रथा थी, तब दासोंका भी शोषण अतिरिक्त श्रमके रूपमें होता था। दास एवं गुलामकी केवल अन्न और वस्त्र दिया जाता था। वह भी उतना ही जितना कि उसके शरीरके परिश्रम करनेकी शक्ति कायम रखनेके लिये पयांत था। दासद्वारा कगारे की परिश्रमके सम्पूर्ण फलको मालिक लोग भोगते थे। यही बात सामन्तदारी की जागीरदारीके जमानेमें थी। सामन्तों एवं जागीरदारोंकी प्रजा कतिन परिश्रमों को पैदावार आदि उपज भूमि या भूमिरी पैदावारसे सम्बन्ध रखनेवाले दूम्मे कामोंसे करती थी, उसमेंसे इन लोगोंके शरीरमें परिश्रम करने करनेके लिये अन्यन्त आवश्यक भागको छोड़कर शेष भाग दास, दा.

लगान या नजरानाके रूपमें मालिकके पास चला जाता था। परंतु उस समय शोषण होता था मालिकोंके उपयोग और उसमोके लिये। उस समय व्यवहारमें लाना ही धनका उपयोग होता था। इसलिये शोषण भी उतना ही होता था जितनेमें मालिकोंकी आवश्यकता पूरी हो जाती थी। मालिक भी शोषणद्वारा प्राप्त धनको अपने व्यवहारमें खर्च कर देते थे। जिनमें वह धन दूसरी श्रेणियोंके पास पहुँचकर फिर बाजारमें पहुँच जाता था और दूसरोंके उपयोगमें आता रहता था। परंतु पूँजीवादके युगमें धनको पूँजी बनाकर उसका उपयोग करनेके लिये नहीं, बल्कि अधिक धन पैदा करनेके लिये किया जाता है। उसके पैदावारके साधन बढ़ाये जाते हैं। पूँजीशक्तियोंके लिये मुनाफ़ेका क्षेत्र बढ़ाया जाता है। मुनाफ़ेका बहुत छोटा भाग पूँजीरानियोंके खर्चमें आता है। शेष पूँजी बनकर मुनाफ़ा कमानेके ही काममें आता है। जितना-जितना अधिक मुनाफ़ा होता है, उतना और अधिक मुनाफ़ा कमानेका यत्न किया जाता है। इस तरह पूँजीरानिके मुनाफ़ा कमानेमें तनुष्ट होनेकी कोई सीमा नहीं रहती।

वस्तुतः अन्न-अन्नोपाय तथा शेर-शेरी-भावने ही मेघ-मेघक-भावर है। मेघक, दाग आदि शब्द समझा समझा है। गलतमें ये भाव किमी-न किमी रूपमें सदा ही बने रहते हैं। मने ही कहा जाय कि आज राजा प्रजाका भाव मिट गया, आज प्रजा ही राजा है, सरकार या सरकारी आदमी मेघक है। फिर भी गिरा शब्दोंके व्यवहारके कोई भी अन्तर नहीं आया। आज केरा बोटा शब्दोंके समझक मने ही कुछ अर्थोंक जनताका सम्मान दिया जाय; परंतु व्यवहारतः जिन लोगोंके हाथमें शासनशुभ आता है, मने ही अन्न नाम के मेघक रहें; किन्तु ये सत्ताकारी राजका भी कान काटते हैं। वस्तुतः आज मेघकों (राजों) का ही राज है। मालिक कही जानेवाली जनता जो चाहती है, उनीही पूर्ण उभेडा की जाती है। आज भारतीय जनता मोक्षदा-बन्दी चाहती है, धर्मदत्ता, शासनदत्ताका दिग्गज बरती है; परंतु मेघक कहे जानेवाले सरकारी अधिकारी उसकी कुछ भी परवा नहीं करते। कहनेके लिये आज दाग या गुलामी प्रथा समाप्त हो गयी; परंतु राजा सम्प्रदाय के रूपमें ही शिरोरिक्तोंके साथ दाग एवं गुलामीमें भी अधिक दुःख व्यवहार किया जाता है। कहनेके लिये भारतमें देशी प्रथा समाप्त हो गयी; किन्तु वही भ्रष्टानके रूपमें जेठे प्रचलित है, जिनमें हत्या न होनेपर भी करना पड़ता है। बड़े-बड़े अन्नक, मिश्रित तथा उच्च भेजेके लोग हत्या न होनेपर भी सरकारी अन्नदुष्पर भ्रष्टानमें लगते हैं। इतना ही नहीं, बल्कि लोहटे लोहर ही राजदुष्पर की सत्ता पूरी की जाती है। राजदुष्परके बड़े-बड़े राजदुष्पर ही अपने अपने देशका, मतादुष्पर, मतादुष्परोंका दाग करनेके लिये अन्नक करते हैं। धर्मदत्त

और धनसंग्रह भी हो जाता है। कई स्थानोंमें मूर्खतापरा सरकारें गादी कमाईका लाखों रुपया खर्च करके भी कोई लाभ नहीं उठा। भावरा आदि बाँधोंके भ्रष्टाचारोंकी कहानियाँ अभी ताजी हो हैं। ऐसे उदाहरण कितने हैं।

जैसे कोई मतवादी या सरकारें धनसंग्रहका उद्देश्य बतलाता बताकर पूँजी एवं पैदावारके साधनोंके भेद सिद्ध करनेमें प्रयत्न करती हैं। तरह मुसोलिनी तथा हिटलर सम्पत्ति बढ़ानेके नामपर दूसरे राष्ट्रोंके सम्पत्ति उनपर अधिकार जमाना उचित समझते थे। ऐसे ही मार्क्सवादी देशों के साधन संग्रहके नामपर प्रजाकी वैवसम्यक्तियोंका भी अवरण करती हैं। इनाम तथा कृपया मिली, दायमें मिली बरीती सम्पत्तियोंको भी छीनते हैं। कई सदस्यहस्त अपनी सम्पूर्ण कमाईको धर्मार्थ, परोपकारार्थ देते हैं। रामराज्यकी दृष्टिसे कमाईका यही सदुपयोग है। सुखपूर्वक जीवन लिये, धन दान तथा परोपकारके लिये होता है। राल्फ विदा गिब्स धमण्ड एवं शक्ति परोत्पीड़नके लिये होती है—

विद्या विधादाय धर्म मद्वय शक्तिः परेषां परिपीडनाय।

खलस्य साधोर्धिपरोतमेतन् ज्ञानाय दानाय च समुदायः ॥ (११५)

ऐसी स्थितिमें रामराज्यके अनुसार वैध धनोत्पादन परोपकारार्थ, यथार्थ है, पश्चात् भोगार्थ। मुनाफा कमानेका भी उद्देश्य परोपकारार्थ ही है। अतः समाजवादी अर्थ व्यवस्था मित्र भावपूर्ण पाटके और कोई व्यवस्था नहीं है। इसके अनुसार जनता स्वतन्त्रता शक्तिहीन होकर मुझीभर तानाशाहोंकी गुलाम बन जाती है। स्वतन्त्रता उसे नहीं मिलती। बोलने, विचार व्यक्त करने, प्रानों बनाने, करनेके अधिकार भी जनतासे छिन जाते हैं। मनु, गुड, गुलाम, कौटल्य, मुकरात, अरस्तू, अक्रयानून सभी जनमानसों के उद्देश्य मानते हैं; किन्तु मार्क्सवादी व्यवस्थामें राज ही जनमानसों से बन जाता है। जनताकी स्वतन्त्रता सर्वथा नष्ट हो जाती है।

लेनिन एवं स्तालिन बड़े बड़े साथ कृत करने में सफल पार्टीका न होना दूषण नहीं भूषण है। जिन देशोंमें लेनिन ने उनमें विभिन्न वर्गोंकी प्रतिनिधित्व करनेवाली अनेक गणतन्त्र हो सकती हैं, किन्तु रुसमें तो वर्गभेद समाप्त हो चुके हैं। अन्य राजनीतिक पार्टिका न होना गुण ही है। पर उनका और कुछ नहीं था। वस्तुतः पुलिस-गण्टन तथा गुलाम-कर्म करु मतभेद रखनेवाले लोगोंकी जवानगदग बनकर उभरे हैं। यदि यहाँ विरोधी वर्गोंका अवशेष न होता, तो वे स्वतन्त्र

पक्षोंकी स्वतन्त्रतापर प्रवेशनर क्यों मना रचा जाता ? यदि रिगोरीरान नहीं थे तो स्वातंत्र्य किनसे था ? प्रेम्स, पक्षोंकी स्वतन्त्रता आज संसारके सभी देशोंमें मान्य है, पर स्वयं उसकी भी स्वतन्त्रता नहीं। वहाँ कोई व्यक्ति सरकारके विरुद्ध न भ्रष्टाचार दे सकता है, न तिर्य हो शिव मकना है और न कोई सरकारके विरुद्ध मोटिल पोस्टर निकाल सकता है। फिर स्वतन्त्र अणुवार निकायना-सरकारी पार्टीके विरुद्ध चुनाव आदि सद्गता तो दूरही बात है। नाटकके विषे मतगणनाके समय सरकारी प्रेम्समें कुछ स्वतन्त्र व्यक्ति खड़े हो जायें, यह अलग बात है। ऐसी स्थितिमें यह कहना कि 'अगम घणभेद समाप्त हो गया है और वहाँ दूगरी राजनीतिक पार्टीना न होना भूतन है', निरा दम्भके और क्या है ?

लेनिन तथा स्तालिनने सरकारकाटके नामपर रूसी समाजवादी शासनमें सरकारके डिक्टेटरशिपका जेवरदार समर्थन किया था। इन डिक्टेटरोंके भीरण डिक्टेटरशिपमें कटकगोधनके नाम एक एक विरोधीको चुनकर समाप्त कर दिया गया था। दादगरी, सुगानिन आदि हजारों कामरेड तथा उनके लाखों अनुयायियोंको मौतके पाट उगार दिया गया था। स्तालिनके विरोधियोंकी इन गताओंको मिथ्या प्रचार कहकर उन काले कारनामोंको उतारनेका प्रयत्न किया जाता था। परन्तु अब खुधेय तथा सुगानिन जो हजारों के एक अनुयायी थे, उनके भीरण डिक्टेटरशिपकी निन्दा कर रहे हैं। कहा जा रहा है कि १९३६ / १९३८ तक पाँच हजारसे अधिक उच्च मोरियत अधिकारियोंको नष्ट कर दिया गया था। स्तालिनके चित्रोंको हटाने और उनके प्रति अश्रद्धा-भक्ति मिटानेका यत्न कर रहे हैं। वस्तुतः यह तो मार्क्सवादी व्यवस्थाका ही दोष है। जहाँ ईश्वर और धर्मका सम्मान नहीं होगा; लोगोंको लिखने, बोलनेकी आजादी न होगी, तहाँ भीरण डिक्टेटरशिपका होना अनिवार्य है। स्वयं सुगानिन तथा खुधेय भी कटेटर ही हैं। बेरियाको गोली मारकर माइनकोवको पार्टी एवं शासनमिति के शान पदमें हटाकर मोलोतोवको दयाकर अपने अधिकारोंको हट रखना ही उनका लक्ष्य था। इसके लिये अभीभीरण उलटकर एवं हत्याओंकी आवश्यकता पड़ जाती है। जैसे स्तालिनने लेनिनके अनुयायियोंको नष्ट किया था; अब उसी प्रकार लिन्नेके साथियोंका सपाया करनेका प्रयत्न चल रहा है।

अधिकार-प्राप्तिके लिये चलनेवाले इन सफ़रोंका कभी भी अन्त नहीं होता। जर्मनीके हिटलरका नान्सीवाद, इटलीके मुसोलिनीका फासिस्टवाद, रूसी समाजवादियोंका डिक्टेटरवाद सब एक ही जैसा है। भारतमें भी समाजवादी की समाज-रचनाका प्रयत्न चल रहा है, जिसका अन्तिम रूप यही डिक्टेटरशिप होनेवाला है। व्यक्तियोंकी भूमि, सम्पत्ति, उद्योग छीनकर उन्हें भी शक्तिरहित बनानेका भीरण पट्यन्त्र चल रहा है। अध्यादेशी आर्दिनेम्बों-

गरीबनेके बाद और देनेनेके पन्ने बट बट जाती है अथवा अधिक उपयोगी पदार्थ पैदा करती है ।

सातवांमें बिजनेसकी हर वस्तुका दाम होता है और बट उग वस्तुकी नैसर्गिक गन्ती किये बाद परिश्रमके सम्मरमें निश्चित होता है । इसी आधारपर सातवमें बिजनेसकी मजदूरी या परिश्रमशक्तिका भी दाम निश्चित होता है । मजदूरको उग भ्रमशक्तिको प्राप्त करनेके लिये अन्न, वस्त्र, मीठा—गरीबना पदार्थ है, जिसके बिना परिश्रम संभव नहीं होता । यद्यपि मजदूर अपने जीवनके लिये अधिक भी खर्च कर सकता है, परन्तु उसे अधिक खर्च करनेको मिलता ही नहीं । मालिक लोग कम-से-कम दाममें उसे गरीबनेका प्रयत्न करते हैं । इस तरह मालिक लोग मजदूरको कम देकर उसमें ज्यादा-से-ज्यादा काम लेते हैं । मजदूरद्वारा खर्च किये गये मीठे और मजदूरद्वारा पैदा किये गये मीठेके दाममें जो अन्तर है, यही पूँजीशक्तिका मुनाफा बन जाता है ।

शक्ति एव उसके परिणाममें भेद है । मजदूरकी जीवनरक्षाके लिये कम-से-कम जरूरी मीठेका दाम ही परिश्रमशक्तिका दाम होता है । मालिक जितने दिनकर मजदूरकी परिश्रमशक्तिको अपने काममें लाना चाहता है, उतने दिन-तक जीवन रखनेके लिये मीठेका मुख्य देनेके लिये वह प्रिय है । यह कहीं एक कपाशेज, कहीं पाँच कपाशेज मजदूरी पाना है । वही परिश्रमशक्तिका मूल्य है । पेटनमें दिया हुआ धन ही दान गमना जाता है । दवाय या बलात्कारमें बाध्य होकर देनेपर भी यह अदत्त ही गमना जाता है । उग स्वाधालयद्वारा लौटाया जा सकता है—

भृतिस्तुष्ट्या पण्यमूलं स्त्रीशुक्लमुपकारिणम् ।

अदानुप्रदहसग्रीवा दत्तमष्टविधं स्मृतम् ॥

(पा० सू० २ । १७६ की बीर निनादय दीरामें उद्धृत बृहस्पतिरा बचन)

दत्तधन आठ प्रकारका होता है, भृति अर्थात् चेतनके रूपमें मिला हुआ, शुष्टिमें मिला हुआ, सीदेके दामरूपमें मिला हुआ, स्त्रीशुक्लरूपसे दिया हुआ, उपकारीको दिया हुआ, अदाने दिया हुआ, अनुप्रदसे दिया हुआ और प्रसन्नतासे दिया हुआ । इन्हें लौटाया नहीं जा सकता । कहीं कहीं सात प्रकारके दान अप्रत्यावर्तनीय कहे गये हैं और मोलह प्रकारके दान प्रत्यावर्तनीय—

दत्तं सप्तविधं प्रोक्तमदत्तं द्योदशममकम् ।

पण्यमूल्यं भृतिस्तुष्ट्या स्नेहाग्रस्थुःकप्रितम् ।

स्त्रीशुक्लानुप्रदार्थं च दत्तं दानविदो विदुः ॥

अदत्तं तु भयकोपशोकवेगहान्वितैः ।

तथोरकोचपरीहासव्यत्यासच्छलयोगतः ॥

बालमूढाभ्यतन्त्रार्तमत्तोन्मत्तापर्वजितम् ।

कर्ता समर्थं कर्मेति प्रतिलाभेच्छया च यत् ॥

अप्राप्ये पात्रमिन्धुके कार्ये चाधर्मसंहिते ।

यदत्तं स्वाद्विज्ञानाददत्तं तत् प्रकीर्तितम् ॥

(नारदस्मृति ४ । ११७ । १०)

खरीदी हुई वस्तुका दिया हुआ मूल्य दत्त है, अप्रत्यावर्तनीय है। काम करनेवाले नौकरको दिया हुआ वेतन, बंदी-मागधादिको प्रसन्नतासे दिया हुआ, पिता-पुत्रादिको स्नेहसे दिया हुआ तथा उपकार करनेवालेको जो प्रत्युपकार करने दिया जाता है, विवाहके लिये जो कन्यापक्षवालोंको दिया जाता है, जो किसी पर कृपा करके दिया जाता है—ये सभी दान दत्त ही हैं, लौटाये नहीं जा सकते। भयसे, क्रोधसे, शोकावेशसे तथा असाध्यरोगादिसे पीड़ित दशमै, परिहासवश, व्यत्यास (उल्टा-पल्टा) से, छलयोगसे, बाल (नाबालिग) सोलह वरसे कम उमरवालेद्वारा, मूढ़ (लोकव्यवहारानभिज्ञ), अस्वतन्त्र (पुत्र दासादि), आर्त (रोगाभिभूत), मत्त (मादक द्रव्यसे, मतवाला), उन्मत्त (वातिक, उन्माद ग्रस्त) द्वारा दिया हुआ, किसी कार्य करानेके प्रतिलाभकी इच्छासे, अभावको पात्र पतला देनेसे, अवेदविदको वेदविद कहनेसे, यज्ञके नामसे धन लेकर हुए आदिमें खर्च करनेवालेको जो दिया गया हो—ये सोलह प्रकारके दान दत्त ही अदत्त ही समझे जाने चाहिये। जो अदत्तको लेता है और जो अदेय वस्तुको देता है—ये दोनों ही दण्ड्य हैं।

भूमिपर भूमिपतिका अधिकार भी शास्त्रोंने माना है। किसीकी भूमिपर मकान बनाकर जो भाड़ा देकर रहता है, वह यदि यज्ञसे हटे तो अपना दूध, काउ, इष्टिका (ईंट) आदि ले जा सकता है। परंतु जो भाड़ा बिना दिये किसीकी भूमिमें घर बनाकर रहता है, वह हटनेके समय घास, लकड़ी या ईंटोंको नहीं ले जा सकता।

परभूमौ गृहं कृत्वा स्तोमं दत्त्वा यसेत्ततः।

स तद् गृहीत्वा निर्गच्छेत्तृणकाष्ठानि चेष्टकाम्॥

स्तोमाद् बिना यसित्वा तु परभूमाबनिश्चितः।

निर्गच्छेत्तृणकाष्ठादि न गृहीत्वात् कथंचन॥

(कारत्यायनसू० मारोद्गर)

माक्सके अनुसार परिश्रमका दाम मालिकका मुनाफा ही है। पूँजीनि इमारत बनाकर, मशीन लगाकर, कच्चा माल खरीद लेता है, फिर भी जरतक मजदूर की परिश्रमशक्ति उसमें नहीं लगती तबतक काम आरम्भ नहीं होता। अतः वह मजदूरके शरीरकी किरायेपर लेकर उसमें सौदा बनवाता है। यदि पाँच दिनाङ्क सौदा बनानेका काम हुआ और उतने समयमें इमारत और मशीनका डिग्रा, कच्चे मालका दाम तथा अन्य कामोंमें जो खर्च हुआ है, यह तीन हजार घंटे बराबर या। पूँजीगतिने बीस मजदूरोंकी प्रतिदिन दस घंटे कामार लगाय और सौदा तैयार होनेपर सौदेका दाम बाजारमें चार हजार घंटे परिश्रमके बराबर बराबर पड़ा, तो तीन हजार घंटेके परिश्रमका दाम पूँजीगतिने खर्च किया है। मकान, मशीन आदिके किराये आदिपर और एक हजार घंटेके परिश्रमके बचन होती है, यह बचन ही परिश्रमका दाम है। उसमेंसे मजदूरको एक हजार घंटे जीनेके शायक ही नौकरी देता है। यह एक हजार

घंटेतक परिश्रम करनेकी शक्तिका दाम होगा और उसे जो बाजारमें मिला वह एक हजार घंटे परिश्रमका दाम है ।

“यदि पूँजीपति मजदूरको पाँच दिनतक दम घंटे परिश्रम करनेकी शक्तिका दाम दारुं दिनके परिश्रमके बराबर देता है तो उसे प्रति मजदूर दारुं दिनका परिश्रम मुनाफेमें बच जाता है । उसका कुल मुनाफा चार दिनके परिश्रमका परिणाम हो जाता है । अर्थात् पूँजीपतिने अपने शीग मजदूरको उतना रुपया दिया जिनमें वे पाँच दिन जीवित रहें और मजदूरोंने मालिकको उतना रुपया दिया जितना कि शीघ्र आदमियोंको पाँच दिनकी मेहनतसे पैदा होता है ।

“जैसे घोड़ेके दिनभर परिश्रम करनेके योग्य बनाये रखनेके लिये घास-दाना-में जो खर्च होता है, वह उसकी परिश्रमशक्तिका दाम है । घोड़ेकी दिनभरके परिश्रमसे जो कमायी होती है, वह उसके परिश्रमका दाम होता है । दोनोंमें जो अन्तर है, वही मुनाफा है । परिश्रमशक्तिको बनाये रखनेमें जो खर्च होगा, वह परिश्रमके दामसे कहीं कम होता है । इसी तरह मजदूरकी परिश्रमशक्तिका पूरा दाम मिलनेपर भी परिश्रमके दामसे वह बहुत कम होता है । परंतु मजदूरोंकी संख्या बाजारमें अधिक होती है । आधा पेट खाकर परिश्रम-शक्तिका दाम भी उचित (मुनाफि) से कम लेकर मजदूरी करते हैं । मौदेकी पैदावारसे मजदूरको जितना ही कम मिलता है, उतना ही मालिकका मुनाफा बढ़ता है ।”

देशकालके भेदमें भावोंमें भेद हो जाता है । जिन देशमें जिस वस्तुकी अधिक आवश्यकता या माँग होती है, अन्यत्र कम दाममें खरीदी वस्तु वहाँ अधिक दाममें बिकती है । दिग्गया जा चुका है कि किसी देशकालमें पानी भी कीमती हो जाता है, इसीलिये कालान्तरमें खरीदी वस्तु कालान्तरमें और देशान्तरमें खरीदी वस्तु देशान्तरमें बेचनेकी लगभग ही लिये पड़ती चल्ती है । बुद्धिकी विशेषतासे भी लाभमें विरोधता होती है ।

कथा गरित्तागरकी कथा है कि एक व्यक्तिने एक मृतमृषिकाको, जो मामान्य दृष्टिसे धर्म ही नहीं जाती है, लेकर ध्याहार करनेका निश्चय किया । किंगीने एक आना पैसा देकर उसे अपनी बीमार बिल्लीके लिये राखी लिया । वह उसी पैसेसे भूना चना खरीदकर सीतल जल लेकर मार्गके किसी वृक्षकी टट्टी छायामें बैठ गया । लक्ष्मीका बोझ लेकर आते हुए भूये-प्यासे लक्ष्मिहारोंने वहाँ रुककर और चना खाकर जडगान किया तथा बदलेमें वे उसे थोड़ी थोड़ी लक्ष्मियाँ देते गये । उन लक्ष्मियोंके बेचनेसे उसे पाँच रुपये प्राप्त हो गये । उनमें उसने कुछ तो अपने भोजनमें व्यय किया और शेषका पुनः चना खरीद लिया । इसी प्रकार उनसे उसे पुनः लक्ष्मियाँ मिलीं और राने-राने वह मृतमृषिकान् हो गया । फिर जिवके पास पूँजी हो उससे तो वह बहुत कमा सकता है ।

जब कोई व्यापार न कर अपना धन बैंकमें जमा करता है तो वहाँ भी गूदके रूपमें कुछ-न-कुछ आमदनी होती है। फिर श्रमपूर्वक व्यापार तो कुछ अधिक लाभके लिये किया ही जाता है। देश विशेष तथा काल विशेषोंमें माँग बढ़ जानेसे दाम बढ़ जाता है। इसमें श्रमका गतिवेश नहीं होता। पूर्वोक्त कथामें मृतमृषिकाके व्यापारमें श्रमकी कोई बात नहीं आयी, पर अक्सर विशेष पर ऐसी वस्तुओंका भी दाम मिल जाता है। इसी तरह खेतीसे तथा अन्य उपयोगी वस्तुओंको बनाकर बेचनेमें भी लाभ होता है। यहाँ सौदेका दाम कम देने अथवा उचितसे ज्यादा दाममें बेचनेका कोई प्रश्न ही नहीं उठता। क्योंकि देश तथा कालकी महिमासे दाममें चढ़ाव-उतार होता ही रहता है।

इसी तरह 'प्रत्येक वस्तुका दाम वस्तुकी तैयारीमें खर्च किये गये परिश्रमके समयसे निश्चित होता है', यह कथन भी असंगत है। क्योंकि आम्नादि फलोंका दाम उनकी मधुरता, दृढता आदि गुणोंपर तथा दुर्लभता, सुलभता आदि एवं माँगके आधारपर ही निश्चित होता है। परिश्रम समान होनेपर भी पटिया आमोंका उतना दाम नहीं होता। अतः उपकारकता तथा दुर्लभताके तारतम्यका शान ही वस्तुके मूल्यमें कारण होता है। हीरा-जैश्री वस्तुमें भी उपकारक दुर्लभत्वका ज्ञान न होनेसे अल्पमूल्यता या हेयताका व्यवहार हो सकता है। बकरी एवं गर्दभ, उष्ट्रके पालनमें श्रम एक-सा होनेपर भी वस्तुओंकी विशेषतासे ही दाममें विशेषता कहनी पड़ती है। इसी तरह परिश्रमके समयके आधारपर भी दामका निर्णय असंगत है। एक मजदूर अधिक समयतक कठोर-से-कठोर काम करता है, तब भी उसे थोड़ा ही पैसा मिलता है। परन्तु एक इंजीनियर, डाक्टर, वकील मिनटोंमें हजारों रुपया प्राप्त कर लेता है। अतः यहाँ भी परिश्रमकी विशेषता तथा दुर्लभताके आधारपर ही दाममें विशेषता मान्य होनी चाहिये।

वस्तुतः सकल कर्म ही श्रम है। देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धि, अहंकारकी हलचल ही कर्म है। तथा च फलोत्पादनानुकूल उपयोगी हलचल ही श्रम है। यह स्वयं ही अनेक प्रकारकी होती है, एक रूप नहीं है। एक विशिष्ट वकीलकी चाणीकी हलचल बहुत लाभदायक होती है, अतः उसका दाम बहुत ज्यादा होता है। एक साधारण वकील या वक्ताकी चाणीसे उतना लाभ नहीं होता, अतः उसका साधारण ही दाम मिलता है। इसी तरह इंजीनियर, डाक्टर आदिके सम्बन्धमें भी कहा जा सकता है। विशिष्ट बुद्धि, विशिष्टचाणी, विशिष्ट हस्तपादादि क्रियाओंसे होनेवाले फलोंके आधारपर उनके दामोंमें भी कमी-बेशी होती रहती है। दुर्लभता एवं माँगकी विशेषता ही सर्वत्र दामका कारण हुआ करती है। जैसे विशिष्टबुद्धियुक्त शारीरिक हलचल अधिक लाभदायक होती है उसी तरह

मशीन, कच्चा माल तथा विशिष्टबुद्धियुक्त शारीरिक इष्टवृत्त (श्रम) और लाभ-दायक होती है । जिसके पास उपर्युक्त साधनोंमें जितनी कमी है उतना ही उसे कम लाभ होता है । जैसे इस जन्म या जन्मान्तरके शुभकर्मसे जिसके पास उत्तम बुद्धि एवं कायिक, वाचिक उत्तम कर्म होते हैं, उसको केवल कायिक कर्मवालोंकी अपेक्षा अधिक फल मिलता है । इस तरह इस जन्म या जन्मान्तरके शुभकर्मसे भूमि, मशीन, कच्चा माल आदि जिसके पास है, उसे और भी बड़ा फल प्राप्त होता है । किसीके पास बुद्धि नहीं है, केवल स्थूल श्रम है उसे थोड़ा ही फल मिलता है । किमी वकील, डाक्टर, इंजीनियर आदिमें बाह्य श्रम अत्यल्प है, केवल बुद्धिके ही बलसे उन्हें पर्याप्त धन मिलता है । किमीके पास मशीन, भूमि आदि बाह्य साधनोंकी प्रधानता है, ये उनके सहारे साधारण बुद्धि, वाणी एवं शरीरके कर्मसे ही बड़ा फल पा लेते हैं । इसमें भी अवसरका महत्त्व होता है । किमी अवसर-पर कोई वाणी, कोई श्रम, कोई क्रिया लाभदायक होती है । किसी अवसर-पर वही हानिकारक भी हो जाती है । शास्त्रीय कर्मोंमें भी अवसर तथा जानकारी-का विशेष महत्त्व है । डाक्टर, इंजीनियर, गणक, वकील आदिके भी जानकारी तथा कर्मोंकी विलक्षणताके समान ही वैदिक, तान्त्रिक, ज्योतिषीय, अश्वमेध, पशुबलि आदि कर्मोंमें भी ज्ञानक्रिया आदिकी विलक्षणता होती है । पाठ, जपमें श्रम समान होनेपर भी किमी मन्त्र-स्तोत्रके जरूर, पाठसे सामान्य फल होता है, किसी मन्त्र-स्तोत्रके जप-पाठसे विशिष्ट फल होता है । यहाँ भ्रमकी विशेषता न होकर वस्तुकी विशेषता ही फलमें विशेषता मान्य होती है ।

परिभ्रम, शक्ति एवं परिभ्रमका भेद भी अवास्तविक तथा अनुपयुक्त है । वस्तुतः खरीददार फलके आधारपर ही दाम देता है । फलानुसार शक्तिका कुछ भी दाम नहीं होता । काम न करनेवाले या अन्यथा काम करनेवाले भूमिके पास भी शक्ति है, परंतु जिसके लिये उसका फल नहीं है उसके लिये वह व्यर्थ है । अतः उसका कुछ भी दाम नहीं देता । अतः परिभ्रमशक्ति एवं परिभ्रमके पृथक् फलकी कल्पना निराधार है । जितनेसे परिभ्रमशक्ति बनी रहे, उतना दाम परिभ्रमशक्तिका दाम है, वह नियम भी व्यवहारित है । क्योंकि यकीलों, डाक्टरों आदिके भ्रमशक्ति बनाये रखनेमें वही बहुत अधिक दाम मिलता है; अतः उस दामको परिभ्रमशक्तिका दाम नहीं कहा जा सकता । ऐसे स्थानोंमें परिभ्रमका दाम दूसरा क्या हो सकता है ? क्योंकि यहाँ तो कोई वस्तु बाजारमें जानेवाली नहीं है, जिसमें लागत खर्च निकालकर सौदेके दामको परिभ्रमका फल कहा जा सके । यकीलों परिभ्रमका परिणाम न्याय-दानि कहा जा सकता है, उसके फलस्वरूप प्राप्त होनेवाले भूमि, शिरण्य आदिमें मटे बड़ी-टटे परिभ्रमको भी देना कहा जाय, परंतु घर-बाड़ी आदिकी निजी वस्तु ही है । उसे प्राप्त होनी ही चाहिये । तभी

उसके पक्षमें न्याय हुआ है । 'अतः वह सब कबीलके धमका कर दे उगे ही मिलना चाहिये', यह नहीं कहा जा सकता । बहुत सी ऐसी मजदूरी होती है जिनके द्वारा बाजारमें जानेवाला कोई सौदा नहीं बनता । उदाहरणार्थ मत्तों की कुटुम्बके काम चलानेके लिये लोहार, दर्जों, बढ़ई, मकान बनानेवाले कारिगरे उपयोगके लिये काम करते जाते हैं, यहाँ घोड़ी, नार्ड, भंगोंके धमका का दाम होगा ? यहाँ कोई बाजारमें फिरनेका सौदा नहीं बनता । अतः वहाँ बाजार भावके आधारपर धमका दाम निश्चित करना पड़ेगा । अवश्य ही यह दाम कामके अनुरूप तथा राष्ट्रिय नागरिकोंके जीवनस्तरके अनुरूप होना चाहिये । इसके विपरीत जहाँ कर्षाजित् मजदूरोंका जीवन चलायनेके लिये नितान्त आवश्यक बड़े कम-से-कम मजदूरी देते हैं, वे अन्याय करते हैं । उनपर नियन्त्रण आवश्यक है । फिर भी सौदा बनानेवाले मजदूरोंकी उचित मजदूरी या नौकरीसे अतिरिक्त लागत खर्च निकालकर सौदेके सब दाममें भी मजदूरोंका अधिकार है, यह नहीं सिद्ध हो सकता । कोई कारण नहीं कि उपयोगार्थ काम करनेवाले मजदूरोंके परिश्रमका दूसरा दाम हो और सौदा बनानेवाले मजदूरोंके परिश्रमका दूसरा । बाजारमें गेहूँ खानेके लिये खरीदें या दानके लिये खरीदें अथवा बेचनेके लिये खरीदें, पर दाममें कोई अन्तर नहीं आता ।

कच्चा माल, मशीन और पूँजी तथा पूँजीगतिकी बुद्धि, साहस, चेष्टा आदि सब मिलकर लाभमें हेतु हैं । यदि मजदूरोंके परिश्रमका भेद मानकर परिश्रमका दाम भी पृथक्-पृथक् माना जाय तो मशीनोंके सम्बन्धमें भी कहा जा सकता है कि जितनेवे मशीन कामलायक बनी रहे, वह उनकी कार्यक्षमताका दाम होगा । मजदूरकी नौकरी आदि लागत खर्च निकालकर अवशिष्ट सौदेका दाम मशीनकी क्रियाका परिणाम है । लाखों मजदूरोंका काम करनेवाली मशीनके सम्बन्धमें वे सभी न्याय लागू होने चाहिये, जो मजदूरके सम्बन्धमें लागू होते हैं । अतः लाखों मजदूरोंकी धमका एवं श्रमका जो भी फल है, वह सब मशीनके मालिकको मिलना चाहिये । कच्चा माल तो सौदेका उपादान-कारण ही होता है । रूई ही सूत बनती है, सूत ही कपड़ा बनता है, अतः रूई तथा सूतके मालिकको जो दाम दिया गया है, उसे भी अपूर्ण ही कहा जा सकता है । रुपया निश्चल पड़ा रहे तो उसका कुछ भी फल नहीं होता । परंतु बैंकमें जाता है तो व्याजरूपसे उससे कुछ आमदनी होती है । व्यापार-उद्योगमें लगानेसे उससे और बड़ी आमदनी होती है । इसलिये व्यापारमें पूँजी लगायी जाती है । यदि लागत खर्चके अतिरिक्त सौदेका दाम मजदूरके परिश्रमका ही फल है और वह सब मजदूरको ही मिलना चाहिये, तब तो कच्चे माल खरीदने, मकान, मशीन बनाने, मजदूरोंको बटोरकर काम कराने, मजदूरी देनेमें पूँजी लगाकर उसे खसरेमें डालना व्यर्थ ही होगा । उसकी अपेक्षा तो

घंटे कराये जानेपर और परिश्रमकी शक्तिका दाम मजदूरी न बढ़ानेपर अतिरिक्त श्रम बचाय पाँच घंटेके सात घंटे होने लगेगा। इसीलिये जब मशीनोंद्वारा घड़े समयमें अधिक काम हो सकता है, तब भी मालिक लोग कामके घंटे घटानेके लिये तैयार नहीं होते।

“इस प्रकार हम देखते हैं कि मुनाफा कमानेकी पूँजीवादी प्रणालीमें मशीनों का प्रयोग बढ़ने, पैदावार बढ़ने आदि सभी प्रकारकी उन्नतिसे मजदूरोंको नुकसान और पूँजीपतियोंको लाभ होता है; क्योंकि इन सब वस्तुओंका व्यवहार समाजकी आवश्यकताओंको पूरा न कर मुनाफा कमानेके उद्देश्यसे किया जाता है। पैदावारके साथ साधनोंके मौजूद होते हुए भी पैदावार उस समयतक नहीं हो सकती जब कि मेहनतकी शक्तको व्यवहारमें न लाया जाय। पूँजीवादी समाजमें मजदूरोंमें मेहनतकी शक्ति आती है। मजदूरोंकी मेहनतकी शक्तको मजदूरी या वेतन द्वारा खरीदकर पैदावारके साधनोंको चलाया जाता है। मजदूरी पूँजीवादी समाजका विशेष महत्वपूर्ण अङ्ग है, क्योंकि मजदूरीद्वारा ही पूँजीपति मजदूर की मेहनतसे मुनाफा उठाता है।

परिश्रमके मूल्यपर विचार करते समय यह कहा गया है कि पूँजीपतिके व्यवसाय में परिश्रम करनेवाले मजदूरके परिश्रमके दो भाग होते हैं। मजदूरके परिश्रमका एक वह भाग होता है, जो उसकी परिश्रमकी शक्तके मूल्यमें उसे दे दिया जाता है और उसके परिश्रमका दूसरा भाग वह होता है, जिसका उसे कोई फल नहीं मिलता, अर्थात् अतिरिक्त श्रम। मजदूर इस रहस्यको नहीं जानता। उसे यही समझना जाता है कि ‘जितने दामका परिश्रम उसने किया है, उतना दाम उसे मिल गया है’ मजदूरको कहा जाता है कि ‘तुम्हारे परिश्रमका जो दाम एक पूँजीपति तुम्हें देता है, उसे यदि तुम कम समझते हो तो दूसरी जगह मजदूरी तलाश कर सकते हो।’ मजदूरीका दर समाज भरमें एक ही रहता है, क्योंकि सभी पूँजीपति अतिरिक्त श्रम से लाभ उठाना चाहते हैं।

“यदि मजदूरकी मजदूरी उसी पदार्थके रूपमें दी जाय जिसे वह अपने परिश्रमसे तैयार करता है, तो उसे इस बातका अनुमान हो सकता है कि उसके परिश्रमके फलका कितना भाग उसे मिलना है और कितना भाग मालिककी जेबमें चला जाता है। परंतु मजदूरी या वेतनका पदो मजदूरसे उसके शोणनकी चालाकताको छिपाये रहता है। पूँजीवादी समाजमें मेहनत करनेवालों साधनोंकी अपनी पैदावार तो बहुत अधिक करती है, परंतु खर्च करनेके लिये बहुत कम पाती है। पैदावारकी शक्ति और साधन तो खूब बढ़ते जाते हैं, किंतु जनता

पैदावार, खर्च करनेकी शक्ति घटती जाती है। इन सबका कारण है, अतिरिक्त मूल्यके रहस्यमय मार्गद्वारा जनताके परिश्रमका मुनाफेके रूपमें पूँजीपति श्रेणीके स्वजानोंमें जमा होते जाना। इस व्यवस्थामें मेहनत करनेवाली साधनहीन श्रेणी तो संकट भोगती ही है, परंतु पूँजीपति श्रेणीको भी कम उलझनका सामना नहीं करना पड़ता। ममाजमें हो सकनेवाली पैदावारको जनता खपना नहीं सकती। पूँजीपतियोंके पैदावारके विनाश साधन निष्प्रयोजन खड़े रहने हैं। उन साधनोंमें लगी उनकी पूँजी उन्हें कोई लाभ नहीं पहुँचा सकती और वे भयंकर आर्थिक संकट अनुभव करने लगते हैं।

‘यद्यपि पूँजीवादी व्यवस्थामें मेहनत करनेवाली श्रेणीका शोण उन्हे दी जाने-वाली मजदूरीके पदोंमें छिपा रहता है, जिसके द्वारा उन्हें गदा यह विश्वास दिलाया जाता है कि उनकी मेहनतका पूरा फल मेहनत करनेवालोंको मिल जाता है। परंतु मजदूरोंको उनकी मेहनतसे मिलनेवाले फलमें नित्य कमी आते जानेसे उनका जीवन दिन प्रतिदिन संकटमय होता जाता है; इसीलिये मजदूरश्रेणी अपनी मजदूरीको बढ़ानेकी पुकार उठाये बिना नहीं रह सकती।’

मार्क्सने उसी बातको बार-बार दोहराया है। कहा जा चुका है कि मजदूरोंका दर उचित होना चाहिये, परंतु मार्क्सवादी तो किसी न्यायालय या पंचायतकी बात माननेको प्रवृत्त ही नहीं होते। समझौता उन्हें अभीष्ट नहीं होता। उनका उद्देश्य तो सम्पूर्ण पूँजीको हथियाना है। जो पहले बेकारीके कारण परेशान होकर नौकरी ढूँढता था उसे काम मिला। नौकरी मिलनेसे जर पैठनेको जगह मिल गयी तो अब वह मालिकको समाप्त करके स्वयं मालिक बनना चाहता है। ऐसी दृष्टिकाल व्यक्ति या ममाज समझौता भला कब चाहेगा? शोण, उत्पीड़नका अतिरिक्त दीर्घकाल धर्जन बेचल उत्तेजना और विद्रोह पैदा करनेकी दृष्टिसे मार्क्सवादी बर्तते हैं। उनके धर्जनमें तथ्याश नगण्य ही होता है।

मार्क्सका अतिरिक्त धर्म, अतिरिक्त मूल्य सर्वथा निराशर है। मजदूरोंका मार्ग विरहूल स्पष्ट है। इसमें कोई भी रहस्य नहीं। जैसे आरम्भ समझौते या पंचायत अथवा निष्प्रश सरकारद्वारा कच्चे मालकी दर निर्धारित होती है वैसे ही धर्मकी भी दर निर्धारित होती है और हो सकती है। यह प्रत्यक्ष ही मजदूरोंकी आँखमें धूलि-प्रलेप है कि ‘व्यापार या उद्योगमें होनेवाले लाभका मूल कारण उन मजदूरोंका धर्म ही है, जो देखनेमें बाम करता है। पूँजीका लाभमें कोई हाथ नहीं है।’ जब मजदूर दमन केने या बैंकमें जमा कर देनेमें भी करोंका मुद्दमित्त है, तो फिर यदि अधिक लाभवालोमन हो तो बैंक बुद्धिमत् उद्योगोंमें दखल लगायेगा और वहाँ स्वयंसे व्यर्थ खर्चमें दालेगा! क्योंकि उद्योग या व्यवसायमें हानि ही भी हो सम्भावना रहती है और शराबमें ऊपरसे पड़ना। लाभमें दखल कोई हाथ भी

नहीं समझा जाता। यदि काम सब मजदूरका ही है, पूँजीपति का कुछ नहीं है क्या पूँजीपति पागल है, जो निरर्थक अपना रुपया खतरे में डालेगा ? और श्रष्ट मोल लेगा ? हर्गिज नहीं, फिर तो अच्छा होता कि वह अपनी पूँजी बैठकर खावे और दूर से तमाशा देखे कि साधनों के बिना मजदूर भ्रमभाव में क्या करता है !

पैदावार के साधनों को बढ़ाना, औद्योगिक नगरों में श्रमिकों को इकट्ठा करके उचित नौकरी देकर योग्य काम कर लगाकर उन्हें शिक्षित तथा अनुभववाना अपराध नहीं है। वस्तुतः रामराज्यवादी के मतानुसार महायन्त्र का निर्माण अपराध है और उस पर प्रतिबन्ध लगाना चाहिये। मार्क्सवाद में तो पूँजीवाद का साम्यवाद का उपकारक है, क्योंकि मार्क्सवाद का यन्त्रवाद ही प्राण है। मनुष्यों को भूखा-नंगा बनाने वाला पूँजीवाद अवश्य अपराधी है, उसका मिटना आवश्यक है। परंतु विचारणीय बात यह है कि कहीं भूखा नंगा बना देने का छद्म लगाकर उसके विनाश का बहाना मात्र तो नहीं ढूँढ़ा जा रहा है ? जैसे हिटलर मुसोलिनी दूसरों को सम्य बनाने के लिये उन पर हमला करने के लिये अपने को बलि समझते थे। एक भेड़िया नीचे की ओर पानी पीने वाली बकरी को अपराधीनी घोषित कर उसे खाने को अपने को बाध्य मानता है। उसी तरह देश का सर्वस्व हरण करके अपना अधिनायक स्थापित करने के लिये पानी पी-पीकर मार्क्सवादी पूँजीवाद को कोसते हैं। अतः न तो सब व्यवस्थाओं से दूसरी व्यवस्थाओं का जन्म ही होता है न आवश्यक ही है।

यह स्पष्ट है कि पूँजी, मशीन, कल, कारखाने, कच्चा माल और श्रमिकों का श्रम सब मिलकर उत्पादन के हेतु होते हैं। जैसे श्रमिक बिना सब चीजें व्यर्थ होती हैं, वैसे ही कच्चे माल आदि बिना श्रमिकों का श्रम भी व्यर्थ रहता है, तभी बेकारी का प्रभ उठता है, बस्कि गन्ने आदि कई ढाँके कच्चे माल, कारखानों में बिना गये भी उपयोगी होने से कीमती होते हैं। पर श्रम इन वस्तुओं के बिना सर्वथा व्यर्थ रहता है। पूँजीपति जैसे दाम से मशीन खरीदता है, मकान बनाता है, दाम से कच्चा माल खरीदता है, वैसे ही दाम से श्रमिकों का श्रम भी खरीदता है। जैसे श्रमिकों के श्रम के दाम में घटाव-बढ़ाव होता रहता है, वैसे ही कच्चे माल और मशीनों के दाम में भी घटाव-बढ़ाव होता रहता है। काम, काम के घंटे तथा वेतन पारस्परिक समझौते से ही तय होता है। यदि आखी समझौता से तय न हुआ हो तब धर्मशास्त्र द्वारा निर्धारित वेतन श्रमिकों को प्राप्त हो सकता है। राष्ट्र-हित के लिये बेरोजगारी दूर करने के लिये, काम के घंटे और वेतन की दर का निर्धारण सरकार भी कर सकती है। सर्वथापि आय का जरिया केवल श्रम नहीं, किंतु श्रम मशीन, कच्चा माल सब मिलकर ही आय के हेतु हैं। कच्चा माल, मशीन, श्रम सब का दाम पूँजीपति ने चुकाया है, अतः न्यायतः आय का हिस्सा

पूँजीरति ही है, अतिरिक्त भ्रम और अतिरिक्त मूल्यकी कल्पना सर्वथा निराधार है। धर्मशास्त्रोंने मृग ही आयमें पूँजी लगानेवालोंका हिस्सा बतलाया है। वेतनके सम्बन्धमें आरम्भी समझौते तथा न्यायालयके मतका उल्लेख बृहस्पति-स्मृतिमें इस प्रकार है—

कुलीनज्ञानलभैः प्राज्ञैर्नाणकवेदिभिः ।

आयस्यवस्रैः शुचिभिः दूरैः कुर्यात्सह क्रियाः ॥

समोऽतिरिक्तो ह्रीनो वा यत्रांशो यस्य धारताः ।

अप्यस्यैव तथा वृद्धिस्तस्य तत्र तथाविधा ॥

प्रयोगं कुर्वन्ते ये तु हेमधाम्प्यरमादिना ।

ममम्यूनाधिकैरंशैर्लोभस्तेषां तथा विधः ॥

(बृहस्प० स्मृति० गायक० १३ । १-२, ४)

अर्थात् कुलीन, दक्ष, निरालस्य, विद्वान्, व्यापारविशेषज्ञ, आय-व्ययके शाता माहरी लोग मिलकर व्यापार करें। मूलधनमें जिनका जितना कम या अधिक अंश होता है, उसके अनुसार ही उनका हानि-लाभमें भी भाग रहता है।

सुवर्ण, अन्न, रत्नादिका व्यापार करनेवालोंका मूलधनके भागके अनुसार ही लाभमें भी भाग होता है। यहाँ स्पष्ट ही व्यापारमें धन लगानेवालोंका ही लाभमें हिस्सा कहा गया है। लाभको भ्रममात्रका फल नहीं माना गया।

समो न्यूनाधिको वांशो येन क्षिप्तस्तथैव सः ।

एवं दद्यात्कर्म कुर्यात्सह्यं गृहीत चैव हि ॥

क्षयदानिर्धेदा तत्र देवराजकृताद्भवेत् ।

सर्वेषामेव सा प्रोक्त कल्पनीया तथोक्ततः ॥

(बृहस्प० स्मृति गायत्र्याट सस्क० १३ । ५, ८)

बराबर या कम-अधिक मूल धनमें जिसका जैसा भाग होता है तदनुसार ही उसका वेतन आदि सम्बन्धसे व्यापारिक व्ययमें खर्च होगा, तदनुसार ही लाभमें हिस्सा मिलेगा। उसी तरह यदि राजकृत या देवकृत हानि हो तो भी मूलधनके भागानुसार ही हानि भी सबको ही सहनी पड़ेगी।

अनिर्दिष्टो वार्यमाणः प्रमादाद्यस्तु नाशयेत् ।

तेनैव सद्भवेदेषं सर्वेषां समवयिनाम् ॥

राज्ञे दत्त्वा तु पदभागं लभेरस्ते यथोक्ततः ॥

देवराजभयाद्यस्तु स्वशासना परिपालयेत् ।

सस्यांशं दत्तमं दत्त्वा गृहीयुतेऽज्ञतो परम् ॥

(बृह० स्मृ० १३ । ९-११)

। समुदायकी सम्मति बिना एवं मना करनेपर भी अगर किसीने प्रसारण धन नष्ट किया है, तो उसे सबको धन देना पड़ेगा। राजाका पश्यांश देकर, जो आय मूल-धनके भागानुसार सबको मिलना चाहिये। जिसने विशेषरूपसे देवन या राजभयसे धनको नाश होनेसे बचाया है उसे दशांश देकर शेषका अंशानुसार समुदायके लोग ग्रहण करें—

यहूनां सम्मतो यस्तु दद्यादेको धनं नरः।

करणं कारयेद्वापि सर्वेरेव कृतं भवेत् ॥

समवेतैस्तु यदत्तं प्रार्थनीयं तथैव तद्।

न याचते च यः कञ्चिल्लाभारस परिहीयते ॥

श्रूयतां कर्षकादीनां विधानमिदमुच्यते ॥

वाह्यवाहकवीजाद्यैः क्षेत्रोपकरणेन च।

ये समाः स्युस्तु तैः सार्धं कृषिः कार्या विज्ञानता ॥

(वही २१; २५-२७)

यहूतोंकी सम्मतिसे किसी उद्योगके लिये, एक व्यक्ति जो धन देकर उद्योग प्रारम्भ करता है, वह सभीद्वारा दिया गया समझा जाना चाहिये। जिस संयुक्त लोगोंने जो धन दिया है सभीको मिलकर ही उसे माँगना चाहिये। जो उनसे नहीं माँगता उसे लाभमें वंचित रहना पड़ेगा। संयुक्तरूपसे इष्टि करनेवालोंमें भी जिनका हल, बैल, मजदूर, बीज, खाद, खेत आदिका कमान या कम, अधिक जिनके जैसे हैं, तदनुसार ही उनको लाभमें हिस्सा मिलना चाहिये।

वाह्यवीजारययाद्यत्र क्षेत्रहानिः प्रजायते।

तेनैव सा प्रदातव्या सर्वेषां कृषिजीविनाम् ॥

हेमकारादयो यत्र शिल्पं सम्भूय कुर्वन्ते।

कर्मानुरूपं निर्वेशं लभेरन्ते यथांशतः ॥

शिक्षकाभिक्षकुशला आचार्याश्चेति शिल्पिनः।

एकद्वित्रिषुर्भागान् लभेयुस्ते यथोत्तरम् ॥

हर्म्यं देवगृहं वापि धार्मिकोपस्कराणि च।

सम्भूय कुर्वन्तां चैषां प्रमुक्तो द्वयंशमर्हति ॥

नतं कानामेष एव धर्मः सद्भिर्रुदाहृतः।

तालज्ञो लभते ह्यर्धं गायनास्तु समांशिनः ॥

(वही २८; २४-२७)

जिसे हल-बैल-या बीजकी कमीसे जो खेतकी हानि हो उसीको वह हानि सहनी पड़ेगी। हेमकार आदि शिल्पी जहाँ मिलकर काम करते हैं, वहाँ कर्मानुसार प्रत्येकको वेतन मिलना चाहिये। शिक्षक, अभिक्ष, कुशल आचार्योंको एक-दो-तीन तथा चार भाग क्रमेण मिलना चाहिये। प्रासाद, देव, गृह धार्मिक उत्सव

बनानेमें प्रमुखको दो अंश मिलना चाहिये । नर्तकोंमें यही विधि है । तालकों आघा मिलने चाहिये और गायकोंको समान अंश मिलना चाहिये ।

इन प्रयोगोंमें स्पष्ट प्रतीत होता है कि बजार, उद्योग तथा अन्य कृष्णादि कर्मोंमें होनेवाले लाभ एवं हानिके भागी धनादि साधन लगानेवालोंको ही मिलता है । भूमिकोंको उनके भ्रमका फल बेतन होता है ।

अतिरिक्त आय और अन्तर्विरोध

मार्क्सवादियोंका कहना है कि समाजकी कोई भी व्यवस्था जब पूर्ण विकासको प्राप्त हो चुकती है और उस व्यवस्थामें समाजके लिये आगे विकास करनेका अवसर नहीं रहता तो उस व्यवस्थाको तोड़नेके लिये स्वयं ही विरोधी शक्ति पैदा हो जाती है, जो उसे तोड़कर नयी व्यवस्थाका मार्ग तैयार कर देती है ।

मार्क्सवादके विचारमें पूँजीवाद ऐसी अवस्थामें पहुँच चुका है कि उसकी व्यवस्थाको बदले बिना समाजका विकास आगे नहीं हो सकता, समाजकी पैदावारकी शक्तियाँ आगे उन्नति नहीं कर सकती । ऐतिहासिक नियमके अनुसार पूँजीवादी समाजने अपनी व्यवस्थाका अन्त कर देनेके लिये शक्तिको जन्म दे दिया है । यह शक्ति है, पूँजीवादके क्षोणद्वारा उत्पन्न साधनहीन श्रेणी ।

मार्क्सवादी कहते हैं कि साधनहीन श्रेणीकी संख्या समाजमें प्रति हजार ९९८ से भी अधिक है । पैदावारका केन्द्रीकरणकर पूँजीवादने इस साधनहीन श्रेणीको औद्योगिक नगरोंमें जमाकर सघटित हानिका अवसर दिया है । पूँजीवादने मशीनोंके विकासमें सहायता देकर और मशीनोंका उपयोग बढ़ाकर समाजद्वारा की जानेवाली पैदावारमें मेहनत करनेवाली श्रेणीका भाग घटाकर उसे भूखा और नंगा छोड़कर उन्हें अपने जीवनकी रक्षाके लिये लड़नेको विवश कर दिया है । इसकी जीवन-रक्षा तब हो सकेगी जब यह श्रेणी जीवन-रक्षाके साधनोंको प्राप्त करनेकी राहपर चलेगी । हम श्रेणीका पहला संगठित प्रयत्न इस बातके लिये है कि समाजमें यह मिलनी पैदावार करती है, उसमेंसे कम-से-कम निर्वाहयोग्य पदार्थ तो उसे मजदूरीके रूपमें मिल जाय ।

मार्क्सका यह सिद्धान्त बास्तालीय न्यायमें भले ही घट जाय, किंतु सत्य नहीं है । अन्तर्विरोध, पिछली व्यवस्थाका विनाश, दूसरी व्यवस्थाका जन्म होनेका सिद्धान्त व्यापक नहीं है; क्योंकि मार्क्सके अभिमत 'वर्गहीन समाज-व्यवस्थामें' ही यह नियम व्यभिचरित है । वह भी एक व्यवस्था दे ही । परंतु उन्हें उसका 'विनाश और उसमें अन्तर्विरोध नहीं मान्य' है । इसी तरह रामराज्यवादी

रामराज्यको ही अन्तिम व्यवस्था मान सकता है। मार्क्सके गुरु हीगेलका अर्थ राज्य भी ऐसा ही है, जिसमें ; अन्तर्विरोध नहीं होता। चीनी गणतन्त्रने पूँजीवादका विनाश आवश्यक नहीं समझा गया। रामराज्य प्रणालीसे बेहतर भूलमरी नहीं व्यापेगी। आर्थिक संकट भी नहीं आयेगा। इसलिये मने खपतकी भी कमी नहीं होगी। जैसे पूँजीपति सरकार नये-नये कामोंके लिये नई नयी मशीनोंका आविष्कार तथा प्रयोग कर सकती है, उसी तरह पूँजीपति मने भी। जब एक वस्तुका उत्पादन माँगसे अधिक होने लगेगा तो दूसरी वस्तु उत्पादनमें लग जायगा। जब दूसरे बाजार हैं नहीं, मालका उत्पादन आसन्न अधिक होता है, तब काम ठप रखनेकी अपेक्षा दूसरे कामका आरम्भ लाभदायक भी होगा। समय-समयपर व्यापारों एवं उद्योगोंमें उद्योगपति रहोवदल करते हैं, यह कोई नयी बात नहीं है।

सर्वहारा और क्रान्ति

मार्क्सवादियोंके अनुसार 'साधनहीन श्रेणी अपनी परिस्थितियोंके कम मुखपतः तीन भागोंमें बँटी हुई है, जिनमें किसान, मजदूर और निम्न, कम श्रेणीके नौकरी पेगाके लोग हैं। साधनहीन श्रेणीके इन तीनों भागोंमेंसे औद्योगिक देशोंमें मजदूर लोग संख्यामें सबसे अधिक हैं। संख्यामें सबसे अधिक होनेके अलावा उनका घरबार आदि कुछ भी शेष न रहनेसे समाजकी मौजूदा व्यवस्थामें उन्हें कुछ मोह नहीं। इनकी अवस्थामें परिवर्तन आनेसे उन्हें किसी प्रकारकी सन्तुष्टि नहीं। औद्योगिक केन्द्रोंमें मजदूरोंके बहुत बड़ी संख्यामें एकत्र हो जानेसे उन्हें संगठित करनेसे एक साथ काम करनेका भाव भी पैदा हो जाता है और नगरों रहनेके कारण राजनैतिक परिस्थितियोंको भी वे बहुत शीघ्र अनुभव करने लगते हैं। पूँजीवादके विरुद्ध आनेवाली साधनहीन श्रेणीकी क्रान्तिमें ये मजदूर लोग ही भाग्य होंगे। किसान भी यद्यपि मजदूरकी तरह ही साधनहीन हैं, परंतु उनकी परिस्थिति उनके लघु और संगठित होनेके मार्गमें रुकावट डालती है। किसान प्रायः भूमिके एक छोटेसे टुकड़ेसे बँधा रहता है, जिसपर मेहनत करके वह जो पैदा करता है उसका केवल यही भाग उसके पास रह जाता है, जिसके बिना किसानमें परिश्रमकी दृष्टि कायम नहीं रह सकती। शेष चला जाता है भूमिकी मालिक कहलानेवाली श्रेणीके लिये। किसानका शोषण भी मजदूरकी भाँति होता है। और घर भी मजदूर ही है, जो मिट्टीमें काम न कर भूमिके टुकड़ेपर मेहनत करता है और अपने आपको साधनहीन न समझकर एक प्रकारसे भूमिके छोटेसे टुकड़ेका स्वामी समझता है। भूमिके इस टुकड़ेके मोहके कारण उसे क्रान्तिमें मय लगना है। किसानोंका काम करनेका तरीका ऐसा है कि अलग-अलग काम करनेसे उन्हें मजदूरका भाव भी जन्मी पैदा नहीं हो पाता। नगरोंमें दूर रहनेके कारण

बदलती हुई परिस्थितियोंको बहुत देरमें समझ पाते हैं। सामाजिक क्रान्तिद्वारा भूमिको समाजकी सभ्यति बनाये बिना उनका निर्वाह नहीं। उसे इससे लाभ ही होगा, परंतु यह इस क्रान्तिमें आगे न आकर क्रान्तिकारी मजदूरोंका सहायक ही बन सकता है। बहुत सम्भव है अने अज्ञानके कारण वह क्रान्तिका विरोध भी करने लगे, परंतु उनके हितको ध्यानमें रखकर सामाजिक क्रान्तिके मार्गपर उसे चलाना मजदूरश्रेणीका काम है।

निम्नश्रेणीके साधनहीन, नौकरो पेगावाले लोगोंका इस आन्दोलनमें विशेष महत्त्व है। ये लोग यद्यपि शिक्षाको दृष्टिसे साधनहीन श्रेणीके नेता होने लायक हैं, परंतु अने संस्कारोंके कारण यह अने आरको मजदूरश्रेणीसे ऊँचा तथा पृथक् समझते हैं। ये लोग अपनी शक्तिको श्रेणीके रूपमें समझित करनेमें न लगाकर अपनी वैयक्तिक उन्नतिद्वारा अने-आरको ऊँचा उठानेका यत्न करते हैं। ये लोग पूँजीपतियोंद्वारा साधनहीन श्रेणी किशान, मजदूरोंके शोषणमें पूँजीपतियोंका शासन कायम रखनेमें ही अपना हित समझते हैं। क्रान्ति-विरोधी और प्रतिक्रियावादी होनेका कारण इस श्रेणीका विश्वास है कि साधनहीन श्रेणीका शासन हो जानेपर उन्हें भी मजदूर बन जाना पड़ेगा। इनके जीवन-निर्वाहका दर्जा गिर जाएगा। ये लोग समझते हैं कि समाजवादमें सभी लोग गरीब हो जायेंगे; परंतु मार्क्सवादका विचार इसमें ठीक उलट है। उनका कहना है कि पूँजीवादमें पूँजीपतियोंके मुनाफा कमा सकने और समाजको उपयोगके पदार्थ मिल सकनेके उद्देश्योंमें अन्तर्विरोध होनेके कारण समाजमें पैदावारके साधनोंपर हकायट न रहेगी। समाजमें इतनी पैदावार हो सकेगी कि साधारण परिभ्रमसे ही सब लागाकी अपनी आवश्यकताएँ पूर्ण करनेका अवसर रहेगा और ९९ प्रतिशत जनताकी अवस्था समाजवादमें पूँजीवादकी अपेक्षा बहुत बेहतर हो जायगी। निम्न, मध्यम श्रेणीके वे भाग जो सचेत होकर इस बातको समझ जाते हैं कि पूँजीवादी व्यवस्थामें अने परिभ्रमका फल उचितरूपसे न पा सकनेके कारण वे मजदूरश्रेणीमें मिलते जा रहे हैं और साधनहीन होनेके नाते उनके हित मजदूरों तथा दूसरे साधनहीनोंके ही समान हैं, वे साधनहीन श्रेणीके आन्दोलनमें आगे बढ़कर अगुआई का काम करते हैं।

साधनहीन श्रेणियोंके आन्दोलनोंकी गतिके बारेमें मार्क्सने लिखा है, 'साधनहीन मजदूरश्रेणीको मजदूरी और वेतनकी मुलामीमें फँसाकर उसका भयंकर शोषण हो रहा है और वह जीवनके कुछ अधिकार पा सकनेके लिये छटपटा रही है। परंतु इस श्रेणीको इन छोटे मोटे सुधारोंके मोहमें नहीं फँसना चाहिये। उन्हें याद रखना चाहिये कि इस आन्दोलनद्वारा वे केवल पूँजीवादके परिणामोंको ही दूर करनेका यत्न कर रहे हैं। वे पूँजीवादको जो उनकी सुखीबर्तोंका कारण है, दूर

करनेका यत्न नहीं कर रहे हैं। वे अपनी गिरती हुई अवस्थामें केवल रोक लगानेका यत्न कर रहे हैं। वे समाजकी इमारतको नये सिरेसे बनानेका यत्न न कर गिरती हुई इमारतमें टेक देनेका यत्न कर रहे हैं.....मुनासिब कामके लिये मुनसिब मजदूरीकी जगह अब उन्हें अपना यह नाग बुलंद करना चाहिये.....
‘मजदूरी और पूँजीवादी व्यवस्थाका खात्मा हो।’

मार्क्सवाद इतिहासके जिस क्रम और विचारधारामें विश्वास करता है उसके अनुसार पूँजीवादी प्रणालीमें सुधार और स्त्रीगोपीकी गुज़ारिश बाकी नहीं। वह अपना उद्देश समझता है एक नीबन समाजका निर्माण। असलमें चीनके अन्नमचोसे ही मार्क्सवादियोंको मजदूरोंने भिन्न किसान और निम्न मजदूर श्रेणीको भी साधनहीन श्रेणीमें मिलाना पड़ा। चीनकी क्रान्तिसे पहले मार्क्सवादी कहते थे—‘मर्चहाराके ही अधिनायकत्वमें क्रान्ति होगी। उसीसे समाजवादी स्थापना होगी भले ही किसानोंकी संख्या बड़ी है तथापि वह उदीयमान नहीं है। मजदूरदल ही उदीयमान है।’ पर चीनमें कृषकोंद्वारा ही क्रान्ति हुई। सम्भवतः आगे चलकर पारस्थितियोंके यपेड़ेसे मार्क्सवादियोंको अन्य आर्थिकोंके भी विद्वान्त मानने पड़ जायें। कुश्चेव तथा बुल्गानिनने भारत आकर बहुतसे भारतीय परम्पराओंका अनुगमन किया ही। यह कहा जा चुका है कि विशेषतः भारत-जैसे सांस्कृतिक देशोंमें उच्च खानदानके लोग ही परिस्थितिके मजदूर बनकर मजदूरी करते हैं। उनमें धर्म, सम्यता, संस्कृति तथा अरब मर्यादाकी रक्षाका भाव रहता है। वे मजदूरी करके कुछ पैसा पाकर अपने धर्म, संस्कृति तथा माता, पिता, पुत्र, पत्नी आदि कुटुम्ब एवं कुलपरम्पराका रक्षण चाहते हैं। वे क्रमागत (बौद्ध) सम्यता, संस्कृति अपनी सम्पत्ति एवं मित्रिकारके अपना जन्म-सिद्ध अधिकार मानते हैं। भारतमें मिताश्रितके अनुसार पूर्वजोंकी सम्पत्तिमें पुत्र-पौत्रोंका स्वत्व मान्य है। गर्भस्थ बालककी ओरमें भी न्यायानुसार उठायी जानेवाली स्वत्वरक्षणकी माँग मान्य होती है। तभी लोकमान्य कह सकते थे कि स्वर्ण्य हमारा जन्म-सिद्ध अधिकार है। मजदूर भी चाहता है कि धर्म कमाई मेरे पुत्र-पौत्रोंको प्राप्त हो। मैं अपनी कमाईसे दान-पुण्य कर अपने लोक-परलोक बना सकूँ। केवल फाँकेमस्तीकी बात करना, होटलमें खाना तथा अस्पतालमें मरना उसे पसंद नहीं है। किसान तथा मजदूर श्रेणीके लोग भी अपनी भूमि, सम्पत्ति, संस्कृति छोड़कर कम्युनिज्मका परतन्त्रतापूर्ण जीवन स्वीकार करना नहीं चाहते। यह उनकी समझदारी है, बेवमशी नहीं। वे कहते हैं कि परफूँककी समझदारी कम्युनिज्मको ही मुबारक हो। व्यक्तिगत भूमि-सम्पत्ति आर्थिक राष्ट्रीकरण हो जानेसे सभीको सदाके लिये परतन्त्रताके बन्धनमें जकड़ दिया पड़ेगा। अपनी संस्कृति, सम्यता एवं धर्मके विनाश तथा रक्षणके लिये कोई भी

भी न कर सकेगा। मृतीमय मानवका कम्युनिष्टोंका निर्णय ही उनकी धर्म-
मर्यादाका निर्णय समझा जायगा। मानव भेरीको यह समझानेकी आवश्यकता
नहीं है कि मजदूर लोग मरीब नहीं रहेगे। यह तो कई भी समझ सकता है कि
जिनका ध्यान रहता है वह मरीब नहीं रहता।

मानवस्यैव मरीबोका मानव होना यह बात तो बहुसंख्यक मरीबोंके
प्राक्पक्षमें ही है। और इसीसे हाथ मनुष्यको सामाजिक दुर्वलताओंका साथ
उठाकर देखा देवेकी क्षमिताइकर विरल तथा अदृश्यमे मरीबोंको प्रहृत
करनेमें निन्दे भक्ष की जाती है। इस भी समझदार मरीब मजदूर सब समझते हैं
कि, जिन हारटी तथा अदृश्यमे हाथ बिभीका मर्यादी उद्धार एक कल्याण
नहीं हो सकता। दूसरोंको बिना मानके धर्मको बिना अनुसन्धान बिने मोड़ा भी
धन बरकरा और मान्यता करण हाथ है। बेदमान, विधम मर्यादोंके गड़े ऊँचे
ऊँचे मानवों गुण मानव मानाग-व होने है। उनकी पूर्णिकनी नहीं होती। यदि
धर्मनिर्वाण्यता सामाजिककी नीतक अनुसार इमानदानी धार्मिक मान्यताक समझन हो
की सभी उत्साहकी अनुविधाएं दूर हो सकती है। बेकारी, बेरोजगारी,
भूखमरीकी जवा मर्यादों भी न दिखायी। समसामयिक एका ही था।

नदि दलित कोउ दुखी न दीसत नदि कोउ अदुर न जाउनहीना॥

कम्युनिष्ट प्रयत्न बिना कम्युनिस्टमर्यादी खादूरी छद्ममे समस्त समस्याओंका
समाधान नहीं हो सकता। जीवनमें रोटी ही सब कुछ नहीं है, धर्म तथा इमानका
भी मानव-जीवनमें महत्त्वपूर्ण स्थान है। इमानदार व्यक्ति का मुनागिर कामके लिये
मुनागिर मजदूरीकी बात का समझमें आ सकती है, लेकिन मजदूरी भी एक हो-
मजदूरी देनेवाला भी एक हो। मजदूरी ही नहीं, मजदूरी देनेवालेकी सारी
समस्तिके ही हम मानिक बन जायें, यह भावना दगाबाज दाऊकी दानवी मनो-
वृत्ति है, सर वचारनदा। एक मूँदारभेदिया या बुद्धाभी यह नहीं भोचता कि मुझे दूकड़ा
देनेवाला एक हो जाय, उनकी मारी रोटी मुझे मिल जाय। सब जगह इमारत
तोड़कर नयी इमारत ही नहीं बनायी जाती, किन्तु बिना तोड़े हुए सुधारका प्रयत्न
भी कर्त्तव्य है। कम्युनिष्टोंके अपने शरीर, दिल दिमागमें कितूर है तो इसीलिये
सरको एकतम नहीं किया जा सकता। किन्तु विविध चिकित्सा प्रणालियोंके सहारे
उनके सुधारका प्रयत्न ही उचित है। इसी तरह जो व्यवस्था अच्छी है, किन्तु
उसमें कुछ आगन्तुक दोंषोंका समाग्न लग गया हो, वहाँ उस दोषको ही मिटानेका
प्रयत्न किया जाता है। उस व्यवस्थाको ही मिटानेका प्रयत्न तो उस दंगका है, जैसे
विराम दर्द होनेपर दर्द दूर करनेका प्रयत्न न कर फिर काट डालनेका प्रयत्न
करना। ऐसे तो सभी भेषियों राज्याधिकार पानेको छटपटा सकती हैं, छटपटाती
रहेगी; पर इसमें सिवा मर्ष तथा अशान्तिके कुछ लाभ नहीं हो सकता। वस्तुतस्तु

अधिकार तथा मोहमें न फँसकर कर्तव्य-मार्गपर प्रवृत्त होनेसे अधिकार बिन मुलाये ही पीछे-पीछे दौड़ता है ।

यहाँ यह स्पष्ट समझना चाहिये कि धर्महीन वस्तुतः शोषक भ्रम्यापी चरै पूँजीवाद ही, चाहे सर्वहाराके नामसे कुछ कम्युनिस्टोंका अधिनायकत्व हो। रामराज्यवादी दोनोंके ही विरोधी हैं । परंतु इसीलिये किसी व्यक्ति या समूहको मित्र देना कथमपि उचित नहीं है । और कोयलेमें कालिमाके तुल्य बुराई या शोण व्यक्ति या समूहका अनिवार्य स्वाभाविक धर्म नहीं है, तो कोई कारण नहीं कि बुराई या शोषण व्यक्ति या समूहके बिना मिटाये न मिट सकती हो । कोयलेमें तो मतों साबुन खर्च करनेपर भी कालिमा नहीं मिटती, परंतु जिस स्वच्छ बक्से कोयलेकी कालिमा लगी होती है, वह तो साबुन आदिसे धो लिया जा सकता है । प्राचीन वस्तु सब बुरी, नवीन अच्छी; पुराना समाज निकम्मा, नया अच्छा होगा; यह कोई नियम नहीं । कई बार नयी वस्तु पुरानीसे भी बुरी होती है । रामराज्यके विपरीत नयी व्यवस्था जैसे ही मीषण होगी जैसे स्वस्थताके विपरीत प्लेग और कालरा । यदि रामराज्यकी कल्पना अन्धविश्वास है, तो सम्पूर्ण संसारमें सर्वहाराके नामपर कम्युनिस्टोंका अधिनायकत्व भी उनका दिमागी फितूर ही है । विश्वभरमें वर्गराज्य या शासनहीन समाजकी कल्पना तथा इच्छानुसार काम करना, इच्छानुसार वस्तु लेना इत्यादि कल्पना तो अन्धविश्वाससे भी अधिक अन्धतम विश्वास है । जैसे रूसकी सामान्येच्छा, फिक्टेकी आदर्श विश्व सरकार, हीगेलका आदर्श राज्य केवल दिमागी चीज ठहरती है, जैसे ही मार्क्सकी वर्गहीन स्वच्छन्द राज्यकी कल्पना भी दिमागी फितूर ही है । रामराज्यकी दृष्टिमें तो कर्मानुसार फलके सिद्धान्तमें राजमार्ग निर्विवाद है । जब व्यक्ति, समष्टि जगत, दीनदार, ईमानदार विद्वान् सत्प्रयत्नशील होगा, तब कमी भी सुल-समृद्धिका रामराज्य हो ही सकेगा ।

पूँजीवाद और कृषि

कृषिके सम्बन्धमें मार्क्सवादियोंका कहना है कि उद्योग-धंधोंमें पूँजीवादी ढंगपर संगठित हो जानेसे पहले भी खेती और खेतीसे सम्बन्ध रखनेवाले कारोबार पशुपालन, फलोंको उत्पन्न करना आदि जारी थे और आजतक वे सर काम करी उसी रूपमें और कहीं परिवर्तितरूपमें चले जा रहे हैं ।

“पूँजीवादका पहला प्रभाव खेतीपर यह पड़ा कि उद्योग धंधोंके कारखाने के रूपमें जारी होनेके कारण उनका खेतीसे कोई सम्बन्ध न रह गया । पूँजीवादी व्यवस्थाका आरम्भ होनेसे पहले प्रायः उद्योग-धंधों और खेतीका काम एक साथ ही होता था । किसान या तो खेतीके काममें बचे हुए समयसे काड़ा, जला

और उपयोगके दूसरे सामान तैयार कर लेता था या किसानके परिवारका कोई एक आदमी परिवारभरके लिये इन पदार्थोंको तैयार कर लेता था। परंतु कारखानोंमें यह पदार्थ अधिक सस्ते और अच्छे तैयार हो सकनेके कारण किसानोंका इन पदार्थोंका स्वयं तैयार करना लाभदायक न रहा। उद्योग-धंधे सिमटकर शहरोंमें चले गये और गाँवोंमें केवल खेतीका ही काम रह गया।

समाजमें पूँजीवादी व्यवस्था आरम्भ हो जानेका प्रभाव खेतीपर भी कारी पड़ा। पूँजीवादाने कृषि-कौशलकी उन्नति कर और मजदूरोंकी माँग पैदा कर खेतीको पुरानी जागीरदारी व्यवस्थामें काफी परिवर्तन किया। पहले तो इसका प्रभाव यह हुआ कि जागीरोंसे किसान लोग दौड़कर औद्योगिक नगरोंकी ओर आने लगे और जागीरें टूटने लगीं। परंतु जब पूँजीगतियोंके पास पूँजीकी बड़ी मात्रा इकट्ठी हो गयी, तो इसका प्रभाव यह हुआ कि पूँजीगतियोंने जागीरें बनाना शुरू किया। खासकर बड़े-बड़े फार्मोंके रूपमें जागीरें, जिनमें खेती किसानोंकी बड़ी संख्याद्वारा न होकर मशीनोंद्वारा होने लगी।

उद्योग-धंधोंकी पैदावारमें पूँजीवादी व्यवस्थाके आरम्भ हो जानेसे उद्योग-धंधोंके केन्द्र और खेतीकी जगह गाँवोंकी अवस्थामें बहुत बड़ा अन्तर आ गया। विज्ञानके विकासमें औद्योगिक क्षेत्रमें आये दिन परिवर्तन होता रहता है। मनुष्योंका स्थान मशीन ले लेती है, रफ्तार और चालोंमें उन्नति हो जाती है, परंतु खेतीकी अवस्थार इन सब बातोंका प्रभाव बहुत कम पड़ता है। समाजकी आवश्यकताको उद्योग धंधे और खेती मिलकर पूरा करते हैं। उनमेंसे एकसे बहुत आगे बढ़ जाने और दूसरेके बहुत पीछे रह जानेसे विषमता आ जाना स्वाभाविक हो जाता है। पूँजीवादद्वारा धनके केवल एक छोटी ही श्रेणीके हाथोंमें एकत्र हो जानेका प्रभाव खेती करनेवालोंपर भी बहुत गहरा पड़ता है। कृषिके क्षेत्रमें होनेवाला शोषण न केवल अधिक पुराना है, बल्कि मजदूरकी अपेक्षा किसानके अधिक असहाय होनेके कारण वह अधिक गहरा भी है।

खेतीद्वारा आवश्यक पदार्थोंकी पैदावार करनेके लिये सबसे पहले ज़रूरत पड़ती है भूमि। पूँजीवादी देशोंमें भूमि कुछ बड़े-बड़े जमींदारोंकी सम्पत्ति होती है। ये जमींदार स्वयं भूमिमें कुछ पैदावार नहीं करते। किसानोंको खेती करनेके लिये भूमि देकर ये उनमें लगान वसूल लेते हैं। खेतीके लिये कुछ परिश्रम न करके ये खेतीके उपजका भाग इसलिये ले सकते हैं; क्योंकि ये लोग भूमिके मालिक समझे जाते हैं। भूमि जागीरदारोंके अधिकारमें प्रायः तीन तरह जानी है। मध्यकालमें जब सामन्तशाही और सरदारशाहीका जोर था, भूमिको राजा लोग दूसरे राजाओंसे जीत करके अपने सरदारोंमें उसे बाँट देने थे। जिन सरदारकी जितनी शक्ति होती थी या जितनी सहायताकी आज्ञा राजा किसी सरदारमें

कर सकता था उतनी ही भूमि उस सरदारको दी जाती थी। भारतवर्षमें जागीर जमींदारी और ताल्लुकदारी कुछ तो मुगलों, मराठों और सिक्खोंके समयसे चली आ रही है। ये वही जमींदार और जागीरदार हैं, जिन्होंने अंग्रेजी राज्य आनेपर मौजूदा सरकारकी राजभक्ति स्वीकार कर ली। कुछ जागीरदारियाँ अंग्रेजी सरकारने भूमि का कर किसानोंसे सुविधापूर्वक वगूल करनेके लिये कायम कर दीं। सरकारने कुछ लोगोंको भूमिके बड़े-बड़े भाग मालगुजारीकी एक निश्चित रकम पर सौंप दिये और उन्हें किसानोंसे लगान वगूल करनेका अधिकार दे दिया। सरकारकी शक्तिके बलपर ये लोग किसानोंसे लगान वगूल करते हैं और मालगुजारीके बीचका अन्तर इन लोगोंकी आमदनी बन जाती है।”

वस्तुतः भूमि या कृषिवाणिज्य आदि ही कौटल्यकी दृष्टिसे मुख्य अर्थ है।

मनुष्याणां वृत्तिरर्थः। मनुष्यवृत्ती भूमिरित्यर्थः। (कौटिली० अर्थ० १५।१।१-२)

मनुष्योंकी जीविका कृषिवाणिज्य आदि अर्थ है। मनुष्योंसे युक्त भूमिका भी नाम अर्थ है। इसीमें विविध उद्योग-धंधा भी आ जाता है। यह सही है कि उद्योग धंधों, कल-कारखानोंका अधिक विकास होनेसे खेतीका काम पिछड़ गया, परंतु यह सभी समझते हैं कि पेट भरनेके लिये अन्न परमावश्यक है, जो खेतीके बिना नहीं मिल सकता। जूट और कपासके लिये भी खेती आवश्यक है, कितने कल-कारखाने खेती बिना नहीं चल सकते। चावल निकालने, तेल बनाने, कपड़ा बोरें तथा चीनी बनानेवाले बड़े-बड़े कारखाने भी खेती बिना चौपट हो सकने हैं। अब गन्ना, तेलहन, जूट, कपास आदिके लिये भी खेत आवश्यक है। सिंचन के लिये बहुत प्राचीन कालसे तालाब, कुँआ बनवाने, नहर बनवानेकी प्रथा चालू है। अन्यान्य यन्त्रोंके विकासके साथ खेत जोतनेके लिये तथा कुँआमें पानी निकालने और नये ढंगके नलकूपोंकी व्यवस्था सर्वत्र चल रही है। अमेरिका, जापान, इंग्लैंड, फ्रांस, जर्मनी आदि देशोंमें खेतीको उपजाऊ बनाने के लिये नयी नयी खाद और नये-नये दूसरे आविष्कार भी हो रहे हैं। वैज्ञानिक ढंगसे खेतोंकी गरमी या ठंड पहुँचाने, अच्छे ढंगका पौदा तथा विभिन्न फलोंको बढ़ानेमें मीठा या स्वादिष्ट बनानेका भारतीय प्राचीन शास्त्रोंमें भी बहुत चर्चा है। यह अवश्य है कि अभीतक यह व्यवस्था ग्राम-ग्राममें व्यापक नहीं हो सकी है, परंतु कल-कारखाने भी तो गाँव-गाँव नहीं पहुँच पाये हैं। मरान बनाने, खेती करने, बोझ ढोने आदिका लाखों काम मजदूर भी अभीतक पुराने ढंगसे ही करते हैं। किसी भी देशमें अभीतक सर्वत्र समानता नहीं है। यह दूसरी बात है कि नमूनेके तौरपर कुछ कर्म, कुछ ग्राम सब देशोंने बना रक्ते हैं। बाहरसे आनेवालोंको वही दिखाया जाता है, जैसे श्रीकृष्णानिन आदि सभी नेताओंसे भारतमें नमूनेके ग्राम, नमूनेके कर्म तथा उद्योग-धंधे दिखलाने

गये, नमूनेकी सुझावनी दिखानी गयी। टीक देने ही कम व्यक्तियों भी नमूनेके प्राम, नमूनेकी सुझावनी ही अधिक दिखानी जानी है। पूँजीवादी दंग-मं बन्, कारखानोंकी कम्युनिष्ट भरपेट निन्दा करते हैं, परंतु उनका यहिन्कार नहीं करना चाहते। ये ही चीजें गैर कम्युनिष्टोंके हाथमें रहती हैं तो दूग्न गमती जाती हैं, कम्युनिष्टोंके हाथ पहुँचने ही वे निरोध हो जाती हैं।

समाजवादकी मां मजदूरोंके निर्माणपर प्रतिबन्ध ही उचित समझता है। समाजवादकी नीति तो ऐसी ही चाहिये। आगर पूँजीवादी कम कारखानोंमें कम्युनिष्ट जो जो दोष दिखाने हैं, वह सब कम्युनिष्टोंके हाथ आनेसे कैसे दूर हो जायेंगे ? कम कारखानोंका बंदना, मशीनोंके रफ्तारका बंदना, मजदूरोंकी मांग-वृद्धि सामीप्यवाद दादारी और दीदना आदि तो कम्युनिष्टोंके कल-कारखानोंमें भी होगा ही। इसी तरह बड़े बड़े मर्मका रिम्बार कम्युनिष्ट राज्योंमें भी हो ही रहा है। पस्तुत यह मा माकर्मण्य भी मानता है कि कल-कारखानोंका विकास पूँजीवादकी सर्वोत्तम देन है और कम्युनिष्ट उसे और मा बढ़ाना चाहता है। क्या जिनसे इतना बड़ा लाभ हुआ, इतनी बड़ी प्रगति हुई उस गमास कर देना मानना है ? क्या इस विषयमें —

नेहंते नीच बड़ाई पाया । मां प्रवर्तते हति नहिं नगरा ॥

—की उक्ति नहीं चरितार्थ होती ? किसीके द्वारा मर्यादित अभ्युदयको दृष्टि लेना और उसे समाप्त कर देना एक रूँतार डाकूका ही काम है। रहा यह कि धन चोहूँसे लोगोंके हाथमें आ जाता है, तो इसका गमावान समसाम्य-प्रणालीमें सर्वोत्तम है। आपका पक्षपात विभाजन करने, उद्योगधंधोंका विकेन्द्रीकरण करने तथा बहुत बड़े-बड़े उद्योगधंधोंके स्थानमें छोटे छोटे उद्योगों-पर प्रचलित करनेमें आर्थिक असंतुलन दूर हो सकता है, यह पीछे कहा जा चुका है। पस्तुतः अधिनायकत्ववादी, कम्युनिष्टोंकी हिमानोंके प्रति कोई सहानुभूति नहीं है। जिनके हाथमें उत्पादनके साधन हों, उन्हें यह पूँजीवादी ही कहते हैं। बहसल्यक हिमानोंको भी अनुदीयमान कहकर उदीयमान अलसल्यक मजदूरों-का ही ये अधिनायकत्व चाहते हैं। अर्थात् मजदूरोंके नामपर अरना आधिपत्य चाहते हैं। परंतु हिमानोंकी तथा मध्य श्रेणीकी वृहत् संख्या और जनमत-विरोध देखकर ये माकर्मण्य मतको छोड़कर हिमान और मध्यश्रेणीके नामपर भी आँख गिराने लगे हैं, किंतु सर्वहाराका अधिनायकत्व सिद्धान्त छोड़नेको अब भी प्रसृत नहा है। फिर भी हिमान तथा मध्यश्रेणीके लोग अपनी सम्यता, संस्कृति तथा धार्मिक भावनाओं एवं व्यक्तिगत स्वाधीनताके विरुद्ध समझकर कम्युनिज्मसे घृणा ही करते हैं। वे भूमिरति या राजाको पठाया या दशाश देना अनुचित

नहीं समझते। भारतके श्रुति, मन्त्रि कन्द-मूल-फलादिका भी कुछ अंश राजा को देना उचित समझते थे।

व्यक्तिगत वैध भूमि

किमीकी भूमिपर यश या वितृभाट करनेपर भी भूमिराजको कुछ देना आवश्यक समझा जाता है, अन्यथा भूमिराज उनके फलमें हिस्सेदार होगा। जिन्हें जड़ भौतिक प्रयोजनोंमें गृहक धर्म, परलोक, अदृष्टपर भी विश्वास है, वे तो धर्मशुद्धिसे ही कर देना उचित समझते हैं। उसे ये शोषण नहीं समझते। जमींदारी, जागीरदारीके सम्बन्धमें कम्प्युनिष्ट आदिकी धारणाएँ सर्वथा मिथ्या हैं। राजतन्त्रके अनुसार राजाका ज्येष्ठ पुत्र राजा होता था, शेष पुत्रोंको गुजारे के रूपमें जागीरें मिलती थीं। इस क्रममें बहुत-सी जमींदारियाँ बनीं, संग्राम जीतनेसे पुरस्कारके रूपमें कुछ मन्दिरों, आचार्यों, विद्वानोंको दानके रूपमें जागीरें मिलीं। बहुतोंने गाढ़े पसीनेकी कमाईसे खरीदकर जमींदारियाँ बनायीं हैं। यह सब भूमि भारतीय शास्त्रोंके अनुसार वैध है। बहुत-से कर देनेवाले राजा भी जमींदार, ताल्लुकेदार हो गये हैं।

शुक्रनीतिका मत है कि वैध, धार्मिक, दातृत्व और धनिकत्व तपस्या ही फल है। पर-पीड़न एवं शोषणसे होनेवाली धनिकता आदि तो नवीन पाप है, वह तपका फल नहीं। अरिपता, दासता, दरिद्रता आदि पापका फल है। गुहजनोंके प्रति दासता और त्यागमूलक दरिद्रता पापका फल नहीं, क्योंकि यह एक नयी समस्या है—

स्वामित्वं वैध दातृत्वं धनिकत्वं तपःफलम् ।

पुनस्तः फलमर्थित्वं दास्यत्वं च दरिद्रता ॥

(शुक्रनीतिसार १। १११)

शुक्रने लिखा है कि प्रतिवर्ष जिसे एक लक्ष मुद्रासे लेकर तीन लक्षतक बिना प्रजापीड़नके वैध ढंगसे आमदनी होती है, वह सामन्त कहलाता है—

लक्षरूपमितो भागो राज्यतो यस्य जायते ।

वत्सरे वत्सरे निर्यं प्रजानां स्वपिपीडनैः ॥

सामन्तः स नृपः प्रोक्तो यावच्छलप्रयावधि ॥

(शुक्रनीतिसार १। १८२-१८३)

उससे ऊपर दस लक्ष मुद्रातक जिसकी आय हो वह माण्डलीक राजा है, बीस लाखतक आयवाला राजा और पचास लाख आयवाला महाराजा होता है। करोड़ लाभवाला स्वराट् और दस करोड़वाला सम्राट् कहलाता है। यह सम्राट् राजसूययात्री राजराजने भिन्न है। पचास करोड़वाला विसाट् एवं सप्तदीना मेदिनी निष्ठके नियन्त्रणमें हो वह सार्वभौम कहलाता है—

तदूर्ध्वं दशलक्षान्तो नृपो माण्डलिकः स्मृतः ।
 तदूर्ध्वं तु भवेद् राजा यावद्विंशतिलक्षकम् ॥
 पञ्चाशलक्षपर्यन्तो महाराजः प्रकीर्तितः ।
 ततस्तु कोटिपर्यन्तः स्वराट् सम्राट् ततः परम् ॥
 दशकोटिमितो यावद् विराट् तु तदनन्तरम् ।
 पञ्चाशत्कोटिपर्यन्तः सार्वभौमस्तः परम् ॥
 सप्तद्वीपा च पृथिवी यस्य वक्ष्या भवेत् सदा ।

(शुक्लीनियम १।१८३-१८६)

इनका उपर्युक्त सभी लाभ प्रजाके रक्षण-योग्यके ही काम आता है । जैसे प्रीष्ममें अंशुमाली मूर्य भूमिसे जलका शोषण करता है, अपने यहाँ जमा रखनेके लिये नहीं बालक वर्षा में मेघद्वारा वर्षणके लिये ही, ठीक वैसे ही प्रजायोग्यार्थ ही राजाद्वारा कर संग्रह है । शुक्ले तो सार्वभौम राजाको भी प्रजाका दास कहा है—

स्वभावावृत्त्या दास्यत्वे प्रजानां च नृपः कृतः ।

प्रक्षणा स्वामिरूपस्तु पालनार्थं हि सर्वदा ॥

(शु० नी० १।१८७)

अर्थात् प्रजाके लाभसे पछाश या अष्टमाश यथायोग्य राजाको दिलाकर ब्रह्मणे उसे प्रजाके दामन्यमें नियुक्त किया है । सर्वदा प्रजाका सेवन पालन करना ही राजाका परम कर्तव्य है । अरक्षिता राजा अतःस्वी ब्राह्मण अप्रदाता धनवान् को देवता नष्ट करके नीचे गिरा देते हैं ।

अपनी आयुको नियन्त्रित करके राजा अपना व्यवहार शास्त्रानुसार ऐसा बनाये जिससे इदलोक-परलोकमें सुख मिले । यौवन, जीवन, लक्ष्मी, छाया तथा राग्य—ये छः वस्तुएँ आयुक्त चञ्चल होती हैं । अतः इनमें प्रमत्त न होकर सदा धर्मनिष्ठ होना आवश्यक है । आन्वीक्षिकी वेदान्त विचारमें आत्ममायात्मा करके हर्ष शोकसे मुक्त होकर त्रयीवेदादि शास्त्रोंके अनुसार आचरण करता हुआ राजा इदलोक-परलोकके सुखका भागी होता है । अनृतसंता प्राणीका परम धर्म है । अतः राजाको चाहिये कि अनृतसंता, मृदुता तथा सरलतासे दीन जनोक्त पालन करे । राजाको चाहिये कि वह सदा ही आन्वीक्षिकी वेदादि शास्त्र तथा वार्ता एवं दण्डनीतिका अभ्यास करता रहे । कुमोद, हरि-मोदशा, वाणिज्य ये वार्ता शब्दमें व्यरहृत होते हैं । सरके प्रति दया, मेघी और दान एवं मधुर वाणी तीनों लोकमें सर्वोत्कृष्ट आकर्षक गुण हैं । वन्दन-मुदिमान्, सूर, मायधान एवं पराधी राजा विनम्र महीमाण्डलका मोला होता है, और बरी भूप यास्तवमें भूपति होता है ।

बौद्धिक धर्मको ही सुखका मूल माना है और धर्मका मूल अर्थको माना

१. उपस मूल धर्मः । धर्मस्य मूलधर्मः । अर्थस्य मूलराज्यं । राज्यमूलम् । इति पञ्चमः ।

दे । एतद्वत्ता अर्पेष्टा मूल्य नष्ट कामंतामोग नही, किंतु धर्म ही अर्पेष्टा करने—

मार्गस्य धर्मज्ञानस्य कामो लभ्यते हि स्मृतः ।

(दीनज्ञा० १।१।१)

संश्रद्धा मूल्य राख दे, पंगु उगल भी मूल्य इन्डिय जा ही है। उम्मा भी मूल्य निष, निषके जिसे गृह-भोग और उगके जिसे मो शान-मनस आनन्दक समझा जाता है। अर्पेष्टा कार्यके जिसे उम्मेनि समझा गिनाइ ही समझान आनन्दक समझा है। निमंभार होंकर ही विनार करना आवश्यक बताया है ।

हर कार्यमें लौकिक प्रयत्नके अतिरिक्त देवता भी हाथ रहता है, जो देवकी अनुकूलता बिना सब प्रयत्न व्यर्थ होते हैं। देव गिना सुभाष्य कार्य में नृनाथ्य होते हैं। देवतागर्भनगे देवप्रतिपत्तिता दूर की जाती है। सपुत्रोक्त मत अनिमगणीय नहीं होना। मुरतना शत्रुहो भी जीव लेती है, किन्तु आत्मान नहीं करना चाहिये। फलशरा प्रजानुराग सूचन होता है०। एता देवस्य प्रसादा ही फल है, धर्महीन प्राणी महान् ऐश्वर्यको प्राप्त करके भी न हो जाता है। दया धर्मकी जन्मभूमि है, अधर्मबुद्धि आत्मनाशकी सूचना है। नगे ही यस्तु सब आनन्द ही हों तथापि अपनेको अमर ही मानकर अर्पण करना चाहिये। पर-द्रव्यमें राग और उमका शपहरण आत्मनाशका मूल है। धनहारमें पशुरान न करना चाहिये। पशयत्त यस्तुमें उत्कण्ठा न करनी चाहिये। विश्वासपातीका कोई प्रायश्चित्त नहीं। ममी अनिष है।

भूमि-कर

निष्कर्ष यह है कि धर्मनिष्पन्नित राज्यतन्त्र एक शुद्ध शास्त्रीय सुभ्यत्ता है। उमी व्यवस्थामें रामचन्द्र, हरिश्चन्द्र, दिशोर, सिधिर, रन्तिदेव आदि लोकप्रिय

कर्मूल विनयः । तन्मूलं गृहोपसेवा । तन्मूलं विशानम् । तस्मात् विशानेनात्मानं सन्वादेत् । कर्मण पावते लोकः । मानी प्रतिमानिनामात्मनि द्वितीयं मन्त्रमुत्पादयेत् । मन्त्रकाले मन्तर न कुर्वीत । (चाणक्यसूत्र १।३१)

● देवं विनातिप्रयत्नमपि करोति यत्तद्विकलम् । देवहीनं कार्यं सुतत्त्वमपि दुराध्वं भवति । देवकर्मण्य तत्समाधानम् । सर्वां मर्त नातिक्रमेत् । शत्रुं जयति सुदृष्टम् । फदापि पुरुषं नावमन्येत । अनुरागस्तु फलेन सूच्यते ।

† प्रशारकमैश्वर्यम् । महदैश्वर्यं प्राप्य कष्टतिमाम् विनश्यति । दया धर्मस्य जन्मभूमिः । आत्मनाशं सूचयति अधर्मबुद्धिः । अमरवदर्थं जातनर्जयेत् । परविशेषेणादरोऽपि नाशमूलम् । पर-व्यापहरणमात्मद्रव्यनाशहेतुः । अधनम्य बुद्धिर्न विचते । यत्कलं तथाचारः । अमरशरीरं पशुपदो न कार्यः । परापक्षेपु उत्कण्ठा न कुर्यात् । विश्वासपातिनो न निष्कृतिः । सर्वकर्मिष न्वति ।

आदर्श राजर्षि हुए हैं। वे भी योग्य मन्त्रियों, निःस्पृह सम्पत्तियोंकी सभामें कार्याकार्यका विचार करके प्रजाहितार्थ स्ववर्चस्वकी बाजी लगानेके लिये हर समय प्रस्तुत रहते थे। पर लोचुरलोग उनकी शासन-सभाओंके सम्पत्तियोंकी भी नहीं हो सकते थे। व्यवहार-वेत्ता, प्राज्ञ, वृत्तशोक, गुणान्वित, धनु-मित्रमें समान बुद्धि रखनेवाले, निरालस्य, धर्मश एवं सत्यवादी, काम, क्रोध, लोभकी जीतनेवाले, प्रियंवद, वृद्ध सम्पत्तियोंकी उन शासन-सभाओंके सम्पत्तियों होते थे और वे विभिन्न जातिके होते थे—

व्यवहारविद्ः प्राज्ञा वृत्तशीलगुणान्विताः ।

रिपौ मित्रे समा ये च धर्मज्ञाः सत्यवादिनः ॥

निरालसा जितक्रोधकामलोभाः प्रियंवदाः ।

राज्ञा निषेक्षिषितव्यास्ते सम्पत्तयः सर्वामु जातिषु ॥

(बुकली० ४। ५३९-४०)

उन्हें यों तया जातियोंका मिटाना अभीष्ट न था; किंतु योग्य एवं एक दूसरेका पूरक—योग्य बनानेका ही प्रयत्न होता था। वेदमन्त्रके आधारपर राष्ट्रमें ब्रह्मचर्यस्थी ब्राह्मण, शूर, धनुर्धर, महारथी एवं लक्ष्यवेधी क्षत्रिय, दोग्ध्री गौ तथा भारयहन-धर्म्य धलवान् वृद्धम, शीघ्रगामी अश्वोंकी कामना की जाती थी। प्रतिष्ठामें कुल्यालिनी पतिव्रता स्त्री, विजयी प्रियदर्शी सम्पत्तियुक्त, मधेष्ट वृष्टि, पल्लवुक्त ओषधियों तथा योगशेमकी कामना की जाती थी—

आमहान् ब्राह्मणो ब्रह्मचर्यस्थी जायतामराष्ट्रे राजस्यः शूर इषवो
अतिव्याधी महारथो जायताम्। दोग्ध्री धेनुर्ध्वान्धवानाशुः ससिः पुरन्धिर्योषा
जित्पूर्येष्टाः सभेधो युक्तास्य धर्ममानस्य वीरो जायताम्। निकामे निकामे नः पञ्चस्यो
वर्षेण फलवत्यो न ओषधयः पच्यन्तां योगशेमो नः कदायताम्। (सु० वजु० २२। २२)

राज्य-कर न केवल भूमिपर किंतु किसी प्रकारके आधार भी लगानेका नियम अति प्राचीन है। कर-विक्रयके करको शुल्क नामसे कहा जाता है—

विक्रेतृक्रेतृनो राजभागः शुल्कमुत्तरुहन्म् ।

शुल्कदेशा हहमर्गाः करमीमाः प्रसीनिताः ॥

वागुजातमर्कवारं शुल्कं प्राह्यं प्रपद्युः ।

ववचिर्नशमहृष्युर्हं रुष्टे प्राह्यं वृरैइत्यन् ॥

वागिदांतं हरेद्राजा विक्रेतुः क्रेतुरेव वा ।

वितांतं वा वोडरांतं शुल्कं मूल्यविरोधकम् ॥

न हीनमममूल्यदि शुल्कं विक्रेतुो हरेन् ।

राजं रष्ट्रा हरेष्युर्हं क्रेतुश्च सदा मूरः ॥

(बुकली०, कथाव ४। २२८-२२९)

देवने-रायंशनेवालोदाय देव राजभाग ही शुल्क या शुल्क है। राजर्षी व देवोंकी सीमापर चुंगीपर होता आदिवे। एक वस्तुकी एक ही वस्तु

'मूलं हरिद्रादि, फल्म आग्रादि, पुष्पम् उत्पलादि, औषधं विल्वादि, दिष्टानि प्रसिद्धानि एतेषु पण्येषु पटो भागो राज्ञे देयः विक्रेत्रा ।' (मरक० भा०)

करमहर्गमें तत्परता आवश्यक है—'तेषु तु निर्ययुक्तः स्यात् ।'

(गौ० घृ० १०।१८)

'यस्यादानेषु सर्वदा सारयि कार्येष्वप्रवे सारो भवेत् । तु शस्त्रो विशेष-
वाची । धर्मादनवेतेष्वन्येष्वपि द्रव्याज्जनोपायेषु तत्परो भवेत् । अग्न विशेषत इति ।'

(मरक० भा०)

शिल्लीलोग महीनेमें एक दिन काम कर दें, यही उनका कर है—'शिल्पिनो
मासि मासि एकैकं कर्म कुर्युः ।'

(१०।१०)

'शिल्पिनो लोहकारादयो मासि मासि एकैकम् अहः आत्मानुरूपं राज्ञः कर्म
कुर्युः । तदेव तेषां मुक्तम् । नाम्यत् किञ्चित् ।'

(मरक० भा०)

नट-नर्तकादि भी महीनेमें एक दिन राज्यकर्म करें, अन्यथा महीनेमें एक
रजत मुद्रा दें—'एतेनारमोपजीविनो व्याख्याताः'

(गौ० घृ० १०।११)

'आरमोपजीविनो नटनर्तकादयः । तेष्वेकमह राज्ञः कर्म कुर्युरिति उक्तम् ।
शिल्पिनो मासि मासि कर्मैकं प्रोक्तम् । तद्भावे कार्यापणं वा दद्यात् ।' (म० भा०)

सोना-चाँदीमें उपर्युक्त क्रम ही समझना चाहिये । साम्रमें तृतीयांश छोड़े ।
लोह, रंग एवं सीनेकी उत्पत्तिमें चतुर्थांश एवं छठा भाग छोड़ना चाहिये—

स्वर्णादिकं च रजताक्षतीयांशं च ताम्रतः ।

चतुर्थांशं वा षष्ठांशं लोहाद् बंगाय सीसकान् ॥

नाविक, कुम्भकार, यदर्ह, नार्ह, व्याध आदि महीनेमें एक दिन काम करें,
अथवा उन्हें भी एक रजत मुद्रा देना चाहिये—'नौचक्रवस्तदह' (गौ० १०।१२)

'चक्रं शङ्खम्, नौचक्राभ्यां च उदगीवस्ति बहुवचनान् वर्षकिनारितादयो
प्राज्ञाः । चक्राहान् वन्यसृगपातकादयः ।'

(मरक० भा०)

परतु काम करनेवालोंको भत्ता राज्यमें मिटना चाहिये—'मर्हं तेष्वो दद्यात्'

(गौ० १०।१३)

तेभ्यः शिल्पिभ्यश्चिन्मयो राज्ञ मर्हं दिवा भोजनं दद्यात् । (म० भा०)

राजको अरिषड्वर्गको जीवनकर इन्द्रियजश करके परगनी, पट्टव्य
एवं दिसारा वर्जन करना चाहिये तथा अर्थके अविरोधेन काम-सेवन करना
चाहिये । उर्ह मरणा या धर्मसाक्षरों के लिये तथा व्यवहारका निमित्त ही वहाँ
धर्मसाक्षरों के अन्तर अर्थसाक्षरों का निर्णय करना चाहिये—

तस्मादरिषद्वर्गस्यागोनेन्द्रियत्रयं कुर्वीत । एवं दशयेन्द्रियः परस्त्रीद्रव्यं
हिंसाद्य पजयेत् । धर्मायांविरोधेन कामं सेवेत ।

संस्थया धर्मशास्त्रेण शास्त्रं वा व्यावहारिकम् ।

यस्मिन्नर्थे विरुध्येत धर्मेणार्थं विनिर्णयेत् ॥

(कौट० अर्थ० १ । ७ । १, ३, ६; १ । १५६)

इसी प्रकार रत्न, लयणकी उत्पत्तिपर खानका खर्च काटकर आधा छोड़ना चाहिये । कर्पकको अधिक लाभ हो तो उसके अनुसार यथायोग्य तृतीय, पञ्चम, सप्तम या दशम भाग ग्रहण करना चाहिये । बकरी, भेंड़, भैंस, घोड़ा की वृद्धिमें अष्टमांश ग्रहण करना चाहिये । भैंस, बकरीके दूधका सोलहवां भाग ग्रहण करना चाहिये । गाय आदिका दूध, अन्न, फल जो कुटुम्बके खानेपीने लायक ही हो, उससे कर नहीं लेना चाहिये । उपभोगके लिये खरीदे गये अन्न-यन्त्रोंपर भी कर नहीं होना चाहिये—‘गवादिदुग्धान्नफलात् कुटुम्भाधान्द्वारेण्युपः । उपभोगो धान्यवस्त्रकेतुतो नादरेत्फलम् ॥’ जहाँ राजतन्त्र शासन नहीं है वहाँ भी संसद्, कार्यपालिका, राष्ट्रपति या प्रधान मन्त्रियोंको भी धर्मनियन्त्रित होकर ही शास्त्रों तथा परम्पराके अनुसार कार्य करना चाहिये । प्रजा-पोषणके अनुकूल कार्य करना चाहिये । शास्त्रोंकी दृष्टिमें भौतिक भावनाओंद्वारा युगप्रवर्तन नहीं होता, किन्तु धर्मात्मा, पराक्रमी, बुद्धिमान् राजासे ही युगप्रवर्तन होता है । राजा ही कालक्रमेण होता है, सत् तथा असत् गुणोंका भी प्रवर्तक राजा होता है । कठोरता एवं दण्डके द्वारा राजा ही प्रजाको धर्ममें प्रतिष्ठित करता है । अधर्मके कारण वेन आदि राजा नष्ट हो गये । धर्मसे पृथुकी वृद्धि हुई, अतः धर्मको पुरस्कृत करके ही राजाको काम करना चाहिये—

काष्ठस्य कारणं राजा सदसत्कर्मणस्त्वतः ।

स्वक्रीयोद्यतदण्डाभ्यां स्वधर्मे स्थापयेत्प्रजाः ॥

वेनो नष्टस्वधर्मेण पृथुर्बुद्धस्तु धर्मतः ।

तस्माद्धर्मं पुरस्कृत्य यतेतार्थाय पार्थिवः ॥

(शुक्ल० १ । ६०, ६९)

राजाका कर्तव्य है कि दण्ड, विधि करके बोझसे संकटग्रस्त कृषिकी रक्षा करे । डाकू, सर्प तथा दूसरी विषैली वस्तुओं तथा व्याधिबोसे पशुओंको बचाये । अपने प्रिय कर्मचारियों, सीमारक्षकों, डाकू तथा बनैले पशुओंसे क्षीयमाण व्यापारियोंकी रक्षा करे । कौ० अर्थ० (२ । १ । ४५) मात्स्यन्यायसे पीड़ित प्रजासे सर्वप्रथम वैवस्वत मनुको राजा बनाया तथा धान्यका छटा एवं पुण्यका बीसवां भाग उस राजाको देना निश्चित किया था ।

मार्क्सवादी कहते हैं कि भूमिपर वसूल किये जानेवाले करद्वारा ही भूमिके मालिककी आमदनी होती है और इसी करद्वारा खेतीके लिये मेहनत करनेवाले किसानका पोषण होता है । इसलिये करके अनेक रूपों और भेदोंको समझ लेना जरूरी है ।

“लेतीसी सम्पूर्ण भूमिपर कर होता है। यह कर या लगान कहीं अधिक होता है कहीं कम। यदि भूमिके सम्यक् करको ‘आवश्यक कर’ (ऐम्बोल्यूट रेन्ट) मान लिया जाय तो अधिक उपजाऊ या शहरके समीपकी भूमिपर जो अधिक कर वसूल किया जाता है, उसे ‘विशेष कर’ (डिफरेंशल रेन्ट) कहा जायगा। भूमिके प्रत्येक टुकड़ेपर कुछ-न-कुछ कर होनेका कारण यह है कि पैदावारके औद्योगिक साधनोंको जिस प्रकार शहरमें दूर आवश्यकतानुसार बढ़ाया जा सकता है, नजदीक इस प्रकार नहीं बढ़ाया जा सकता। उन उपजाऊ या शहरसे दूरकी भूमिको छोड़कर उपजाऊ और शहरकी भूमि आवश्यकतानुसार तैयार नहीं की जा सकती। इसलिये भूमिके किमी भी टुकड़ेको जोतनेकी आवश्यकता होनेपर उसपर कर देना ही पड़ेगा। जो भूमि अधिक उपजाऊ होगी या शहरके अधिक समीप होगी, जहाँ सिंचाई आसानीसे हो सके, ऐसी भूमिपर विशेष लगान या कर वसूल किया जाता है। इस प्रकारकी अच्छी जमीनपर जो विशेष कर या लगान वसूल किया जाता है, वह भूमिके मालिकके जेबमें ही चला जाता है। परन्तु भूमिको अच्छी बनाने या भूमिके शहर या जलके समीप होनेमें भूमिके मालिकको कुछ परिश्रम नहीं करना पड़ता।

“सभी पूँजीवादी देशोंमें भूमिके दो मालिक होते हैं। प्रथम तो सरकार, जो खेतीके काम आनेवाले भूमिके प्रत्येक टुकड़ेपर कर या मालगुजारी लगाती है। दूसरा मालिक होता है भूमिका मालिक समझा जानेवाला व्यक्ति, जो भूमिका कर सरकारको अदा कर उसे किसानसे झुतवाता है और अपना लगान किसानसे वसूल करता है। सरकारी कर और जमींदारी लगान अदा किये जाते हैं खेतीकी उपजसे; परन्तु खेतीकी उपजमें न तो जमींदार न सरकार ही कुछ परिश्रम करती है। परिश्रम सब करता है किसान और किसानके परिश्रमसे ही सभी पैदावारसे जमींदार और सरकारका भाग निकाला जाता है। यदि किसानके परिश्रमको बाँटकर देखा जाय तो उसके दो भाग हो जाते हैं। एक भाग वह जिसे वह स्वयं खर्च करता है ताकि उसके शरीरमें परिश्रमकी शक्ति कायम रह सके और दूसरा भाग वह, जिसे भूमिका मालिक किसानसे ले लेता है और आगे सरकारको कर देता है। किसान अपनी सम्पूर्ण उपज अपने लिये पैदा करता है। यदि किसान जितना अपने और अपने परिवारके लिये खर्च करता है उतना ही पैदा करे तो उसे बहुत कम स्थानपर खेती करनी होगी और बहुत कम परिश्रम करना होगा। वर्तमान व्यवस्थामें किसानको जितना वह खर्च करता है, उससे बहुत अधिक पैदा करना पड़ता है। मजदूरकी अवस्थाके साथ तुलना करनेपर हम कहेंगे कि किसानको काफी मात्रामें अतिरिक्त या फालतू पैदावार करनी पड़ती है, जो जमींदार और सरकारके व्यवहारमें आती है।”

दूयोनः विवेचनमे मर गच्छे दे कि ज्ञाननगर राजा कर एक मुक्तोदाहः हनामदार या दानदार आदि भूमिके अधिकारी कर दंगे हो है । करद राजा तथा सामन्त आदि प्रत्येक कर लेते हैं और स्वयं भी एकको कर देते हैं । यही सामान सामुदायी आदि स्वयं प्रसिद्ध होता है । जैसे मनुष्य अपनी बमारिका हकदार होता है, जैसे ही विद्याविद्वान् अपनी बमारिका भी हकदार होता है । विद्याविद्वान् आदिही सर्वत्र पुत्रोंको दायके स्वयं प्राप्त होती है—'दीप्यते विद्या पुत्रेभ्यः स्वस्य परं गरायम्'—विद्यादारा अपने पुत्रोंको जो धन दिया जाता है यही दाय कहलाता है । उगमें वदेश वनिष्ठ आदि भेदमें पुत्रोंको भिन्न भिन्नस्वयं दाय मिलता है । विद्या एवं कर्ममें संलग्नको अन्य पुत्रोंमें अधिक मिलना चाहिये—'विद्याकर्मन्तलेनभिरिह लब्धुमर्हति' (१२० १५० पा० २६ । १२) । यह भी एक पता है कि जेठ ही विद्याके धनका मायिक हो, शेष प्राप्ता विद्वान्स्व मानकर उसीका अनुकरण करें—

उवेष्ट एष तु गृहीयान् निर्ध्वं धनमोपयतः ।

शोषाम्नागुचर्मापेपुषंभैव

चित्रं

रुपया ॥

(मनु० १।१०५)

काम्युनिष्टोंके सम्पूर्ण तर्कोंका एकमात्र आधार है—याग-दादाकी सम्पत्तिमें पुत्रादिकोंका क़रीबी अधिकार न मानना । परंतु यह तर्कों, शास्त्रों तथा व्यवहार एवं परम्पराओंसे सर्वथा विरुद्ध है । व्यक्तिगत भूमि, सम्पत्ति, राजा-कारगानोंको न माननेसे मध्य कालोंका अधिकारी काम करनेवाला ही हो सकता है । परंतु दूसरोंके ऐतमें ऐत करके, दूसरोंकी पूँजीमें वस्तु बनाने, दूसरोंके वृक्षोंमें फल तोड़ने या संग्रह करनेपर भी फललाभका भागी केवल काम करनेवाला नहीं हो सकता । उसे परिश्रमका फल कुछ देना अवश्य मिल सकता है । हाँ, यदि वह ऐतको खरीदकर या पूँजी उधार लेकर वस्तु बनाता है, वृक्षोंको खरीदकर या ठेकापर से लेता है, तब अवश्य वह लाभका भागी हो सकता है ।

ही सकता है।
 निम्नलिखित प्रकरणोंमें भूमि-सम्पत्ति आदिपर व्यक्तिगत वैध अभिलेख
 दिखलाया जा चुका है। मजदूरोंके भ्रममें जैसे दो भेद निरर्थक एवं निराधार हैं।
 जैसे ही किसानोंकी भी दो प्रकार भ्रमकल्पना निरर्थक एवं निराधार हैं।
 खेती करके अन्न आदि पैदा करनेका परिश्रम अभिलेख ही है। वह उसमेंसे ही
 कुछ अंशसे कर चुकाता है, कुछ अंशसे अपनी जीविका चलाता है। हाँ, कर
 अधिक होनेकी शिकायत हो सकती है। उसके औचित्यका निर्णय निम्नलिखित
 सरकार या न्यायालय अथवा पञ्चायतद्वारा किया जाना उचित हो सकता
 है। पैदावार किसानसे छीनी नहीं जाती, किंतु भूमि-मालिक और
 किसानके समझौतेसे स्वयं किमान ही करके रूपमें देता है। किसानने कर देना

स्वीकार करके ही गेनी करना आरम्भ किया है। जैसे कोई कम्युनिष्ट राज्य ही मिमी राज्यसे बोर्द भूमि या कारखाना अमुक वस्तु देनेके शर्तपर लिया हो तो वह अपनी शर्तके अनुसार देगा ही; उस देनेको लेनेवालेद्वारा छिनना नहीं पड़ जायगा। इसी तरह यह भी समझ लेना चाहिये कि रोतीमें उत्पन्न होनेवाली वस्तु भी केवल भ्रमका फल नहीं है, किन्तु भ्रमविशिष्ट भूमिका ही फल है। अतः कुछ फल भ्रमवालेको मिलना चाहिये और कुछ भूमिपतिको भी अवश्य मिलना चाहिये। यदि किसानोंको व्यक्तिगत लेती करनेकी छूट होगी, तब तो कम्युनिष्ट राज्योंको भी राज्य व्यवस्थाके लिये भूमिसे कुछ-न-कुछ फल लेना ही पड़ेगा। यदि वहाँ व्यक्तिगत लेती न होकर सरकारी लेती होगी, तब भी राज्यव्यवस्थाके लिये कुछ-न-कुछ अंश निकालना ही पड़ेगा। परिश्रमवालोंको ही सब फल दे देना सम्भव नहीं, क्योंकि फलमें परिश्रमकी अपेक्षा भूमि और बीजका प्रमुख हाथ है। परिश्रम और बीजकी अपेक्षा भी भूमिका अधिक महत्त्व है। एक-एक बीजके बदले सैकड़ों सैकड़ों बीज भूमिके ही अंशसे बनते हैं। वहाँ-कहीं जल और खाद आदिका भी दाम देना पड़ता है, क्योंकि उनका भी उत्पादनमें हाथ होता है। इन वस्तुस्थितियोंको समझकर ही किसान सहर्ष कर देता है और वह छीना झपटीके कम्युनिष्ट आन्दोलनमें विण्ड छुड़ानेके लिये भी प्रयत्न करता है।

अपने देश या विदेशके लिये कच्चा माल दाम लेकर ही किसान देता है। दामके औचित्य अनौचित्यका निष्पक्षरूपसे विचार करनेके लिये तो सदा ही द्वार खुला रहना चाहिये। भूमिपर कर घटने-बढ़नेकी व्यवस्था सामान्य ही निर्भर करती है। यदि कल-कारखानोंके लिये किसी वस्तुकी अधिक माँग हुई तो उस वस्तुका दाम भी अधिक बढ़ेगा। तब जैसे भ्रमका दाम बढ़ जायगा वैसे ही भूमिका भी दाम बढ़ जाना उचित ही है। हाँ, अहाँ भ्रमकी अधिकतासे ही उत्पादन बढ़ा है, जैसे उसी पड़ोसकी, उसी दंगकी भूमिसे परिश्रम कम होनेसे कम फल हुआ, परिश्रम अधिक होनेसे प्रकृतभूमिमें उत्पादन अधिक हुआ है, तो उस अधिक फलको परिश्रमका ही फल मानना चाहिये।

यदि सिंचाईका प्रबन्ध भूमिके मालिकने किया है तो अवश्य ही उसके अनुपातसे भूमिका कर बढ़ना उचित है। यदि किसानने ही कूप आदि बनाये हैं तो उसका फल किसानको ही प्रधानरूपसे मिलना चाहिये। सरकारी विभागमें या किसी अन्य ठेकेदारने अगर नहर आदिका प्रबन्ध किया है तो वह सिंचाई कर आदि भी लेगा। फिर भी कर देनेवालेको ही उसका फल भोगना उचित है। धर्मनियन्त्रित शासनका यह कर्तव्य है कि भूमिपतिकी आपके पाँचवें अंशसे, जो कि अर्थके ही लिये है, तथा अन्य सहायताओंसे

खेतीके सुधारकी व्यवस्था करे । अग्राधु, कर्तव्यविमुख लोगोंकी अति सम्पत्तिका अपहरण कर तथा कर्ज लेकर भी खेती-सुधारकी योजना हो सकती है । बढ़नेवाली आमदनीके आधारपर कर्ज चुकाया जा सकता है ।

कृषकका अतिरिक्त श्रम और भूमि-कर

मार्क्सवादी कहते हैं—“किसानसे छीन ली जानेवाली यह अतिरिक्त पैदावार किसानको इस योग्य नहीं रहने देती कि जितने दामकी फसल वह बाजारसे भेजता है, उतने दामका दूसरा सौदा बाजारसे लेकर खर्च कर सके । किसानने श्रमका यह फल या धन भूमिके मालिकोंकी जेबमें चला जाता है और वही पूँजीपतियोंके जेबमें । अथवा भूमिके मालिक स्वयं ही पूँजी इकट्ठी हो जानेपर वही पूँजीवादियोंके व्यवसायोंमें सुदूर या पत्ती (साझेदारी हिस्सा) के रूपमें लग देते हैं । अतिरिक्त श्रमके रूपमें किसानका यह शोषण जिसे भूमि-कर का लगान कहा जाता है, किसानद्वारा की जानेवाली पैदावारमें लगा हुआ एक पम्प है, जो किसानके पास सिधा उसके परिश्रमकी शक्तिको कायम रखनेके और कुछ नहीं छोड़ता । किसानके संगठित न होने और अपने अधिकारके नि आवाज न उठा सकनेके कारण उसके पास अपने परिश्रमका उतना माग भी नहीं रह पाता, जितनेसे यह परिश्रम करने लायक स्वस्थ अवस्थामें रह सके । यह प्रत्यक्ष बात है कि इस देशका किसान न केवल इस देशके लिये बल्कि अनेक देशोंके उद्योग-धंधोंके लिये कच्चा माल पैदा करनेके बावजूद स्वयं आधा पैदावार खाकर और शरीरसे प्रायः नंगा रहकर निर्वाह करता है । उसकी सम्पूर्ण पैदावार अतिरिक्त श्रम या पैदावारका रूप धारणकर इस देश तथा दूसरे देशोंके पूँजीपतियोंकी जेबमें चली जाती है । प्रत्यक्षमें किसानकी अतिरिक्त पैदावार उससे छीन लेनेकी ही भूमि-करका नाम दिया जाता है ।

“पूँजीवादके विकाससे भूमि-कर बहुत तेजीसे बढ़ता है; क्योंकि नये-नये उद्योगधंधे जारी होनेसे नयी-नयी किसमकी वस्तुएँ पैदा करनी पड़नी हैं, इसके लिये नयी भूमि तोड़ी जाती है । जो नयी भूमि तोड़ी जायगी, उसका भी कर लगेगा । पूँजीपति या भूमिका मालिक नयी भूमि उसी समय तोड़ेंगे, जब वह पहलेसे उपयोगमें आनेवाली भूमिपर लगानेवाले लगानको और समझेगा । नयी भूमि तोड़नेसे पहले खेतीके काममें आनेवाली भूमिके लगानका दर बढ़ेगा और जब बढ़ा हुआ दर देनेकी अपेक्षा कोई ब्याक्ति नयी भूमि तोड़ना ही पसंद करेगा, तभी नयी भूमि तोड़ी जायगी । इस प्रकार भूमिके दाने नये भागको तोड़नेसे पहले, जोती जानेवाली पुरानी और अच्छी भूमिपर लगान बढ़ता चला जायगा और वह इस इद तक बढ़ेगा कि किसानके पास इतना पैसा निर्वाहमात्रके लिये उसके परिश्रमका एक बहुत छोटा-सा भाग रह जायगा ।

“यदि भूमि के किसी भागकी पैदावारकी शक्ति मिचार्ड आदिका प्रबन्ध करने बढ़ायी जाती है तो उसका लगान भी साथ ही बढ़ जाता है और पैदावारमें होनेवाली बढ़ती सब मालिकके पास पहुँच जाती है। किसानके परिश्रमका बहुत बड़ा भाग अतिरिक्त भ्रम या भूमिके लगानकी सूरतमें उससे छीन लिया जानेके कारण ये किसानके पास अपनी भूमिकी अवस्था सुधारने या खेतीके नये वैज्ञानिक साधन व्यवहारमें लाने योग्य सामर्थ्य नहीं रहती और भूमिकी उपज घटने लगती है। परंतु लगान तथा करके पूँजीवादके साथ बढ़ते जानेके कारण भूमिकी कीमत बढ़ती जाती है। खेतीकी अवस्थामें यह अन्तर्विरोध संकट पैदा कर देता है। ऐसी अवस्थामें किसानोंके लिये भूमिके मालिकके संतोषके लायक लगान देना कठिन हो जाता है और किसान खेती करनेका काम छोड़ निर्वाहका कोई साधन और न देख मजदूर बननेके लिये चला देता है। उसकी ‘जोत’ की भूमि बिकने लगती है, परंतु भूमिका दाम तो लगानके बढ़नेके साथ बढ़ चुका है। इसलिये मामूली साधनोंके मालिकके लिये उसे खरीदना सम्भव नहीं होता। यह बिकती है बड़े-बड़े पूँजीरतियोंके हाथ। इन प्रकार पैदावारके दूगरे साधनोंकी ही तरह भूमि भी पूँजीरतियोंके हाथ चली जाती है।”

खेतीकी पैदावार बड़े परिमाणमें खेती करनेसे अवश्य अधिक बढ़ सकती है और तदर्थ सहकारिकाके आधारपर सम्मिलित खेती होनी अनुचित नहीं। यह पीछे कहा जा चुका है कि लगान या करकी दर मनमानी ढंगसे नहीं होनी चाहिये। यदि किसान और जमींदारके आरबी समक्षोत्ते ने उचित दरका निश्चय न हो तो निष्पक्ष पञ्चायत या अदालतोंद्वारा दरका निश्चय होना उचित है। किसी भी अनुचित कार्यको रोकनेके लिये सरकारी हस्तक्षेप भी अनिवार्य रूपसे माग्य है। कच्चे मालका भी उचित दाम बिगानकी मिलना चाहिये। क्षेत्रमें राष्ट्रद्वारा निर्धारित नागरिक जीवनस्तरके अनुकूल प्रत्येक नागरिककी आरबी व्यवस्था होनी चाहिये। जीविकाके सभी साधनोंमें खेती, वाणिज्य, मजदूरी आदिके उक्त दृष्टिकोणको ध्यानमें रखना आवश्यक है। साथ ही हमें भी भूलना न चाहिये कि व्यक्तिगत हानिका भय तथा लाभका लोभ विजना प्रणालीको प्रभाव एवं आलस्यसे बचाकर कार्यरत बनाता है, उतना दूधरे देत नहीं। जहाँ सरकारी तौरपर सैतनिक बर्माचारोंद्वारा काम होते हैं, वहाँकी सारस्वती तथा भ्रष्टाचार अवर्गनीय होता है। भारतके प्रथम पञ्चवर्षीय योजनानुसार बोधो आदिमें भीरग भ्रष्टाचारके उदाहरण निम्नान हैं। फिर जहाँ वेतनकी व्यवस्था नहीं है, वहाँ निराद्वान्ता ही मिलनेकी बात होती है, वहाँ तो और भी अधिक सारस्वती होती है।

सामूहिक कामोंके प्रति ईमानदारोंकी भी सामान्य ही प्रवृत्ति होती है। शक्तिधोरोंका तो कहना ही क्या है? यथिद्ध है—'न गणस्याप्रतो गच्छेत् मि कार्ये समं फलम् । यदि कार्यविपत्तिः स्यान्मुखरस्तत्र हन्यते ॥' (हिरो० १।११) कल्याण चाहनेवालेको गणका अप्रगामी नहीं बनना चाहिये, क्योंकि कार्य निद्रा हो तो समान ही फल मिलेगा और यदि कार्यमें शान्य पड़ो तो मुखरको ही संकट पड़ना होगा । इन्हीं कारणोंसे अक्टूबर (१९५५) के किसी अङ्कमें 'प्रवृत्ति' कुछ रूसी मन्त्रियोंकी लपरवाहीकी शिकायत की थी । इसके अनिरीक स्वतन्त्रता भी कोई वस्तु है । अग्ने इच्छानुसार अन्न, गन्ना, विविध फल आदि पैदा करना फिर उसका अग्ने इच्छानुसार उपयोग करना सरकारी खेतोंमें सम्भव नहीं । अतः कोई भी किसान उसे पसंद नहीं कर सकता । अधिक क्या, पक्षी भी स्वतन्त्रता पूर्वक लड़े फल खाना, खारा पानी पीकर जीवन व्यतीत करना ही ठीक मानता है । वह सुवर्ण पिंजरेमें रहकर मधुर फल खाकर भी पराधीनता पसंद नहीं करता । इसी तरह जमींदारों, किसानोंकी भूमिका अपहरण भी व्यक्तिगत वैध स्वतन्त्रता विपरीत ही है । व्यक्तिगत उत्पादनमें भी प्रतियोगिता आदिद्वारा विकासमें रुकावट होती है । रामराज्यवादी तो बड़े-बड़े उद्योग-धंधोंको भी विकेंद्रित करनेके प्रयत्न पक्षमें हैं । खेतीका विकेंद्रीकरण उद्योग स्वावलम्बनका प्रतीक है ।

बड़े परिमाणमें खेती

मार्क्सके अनुसार पूँजीवादद्वारा उद्योग धंधोंके विकास और पैदावारकी अनन्त वृद्धि एक रहस्य है । पैदावारको एक स्थानपर बड़े परिमाणमें करनेपर ही उसके आधुनिक ढंगकी बड़ी मशीनोंका व्यवहार हो सकता है, एचर्च घट सकता है और मनुष्यकी पैदावारकी शक्ति बढ़ सकती है । मनुष्य जितनी ही विकसित और रईस मशीनर काम करेगा, उन्नी परिमाणमें उनकी पैदावारकी शक्ति बढ़ सकेगी । उद्योग-धंधोंके श्रेष्ठमें बड़े परिमाणमें पैदावार समाजकी पैदावार-शक्तिको बढ़ाती है । इस विषयमें किसीको भी संदेह नहीं । परंतु खेतीके विषयमें पूँजीपतियोंकी राय इससे भिन्न है । पूँजीवादी-प्रणालीमें विश्वास रखनेवालोंका कहना है कि बड़े परिमाणमें खेती पैदावारको बढ़ानेकी अपेक्षा घटायेगी । उसके लिये दलीलके तौर पर कहा जाता है कि खेतीको बड़े परिमाणमें करनेसे किसानकी भूमिके प्रति रुचि सशान्त भूति और प्रेम नहीं रहेगा, जो छोटे परिमाणमें खेती करनेपर होता है । परंतु मार्क्सवादियोंका विश्वास है कि 'और दूसरे उद्योगोंकी तरह खेती भी बड़े परिमाणमें ही होनी चाहिये । इसके बिना न तो खेतीकी पैदावार ही उचित मात्रा में बढ़ सकती है, न समाजमें ही खेतीकी और उद्योग-धंधोंकी पैदावारका बट्ठाव सम्भव रूपसे हो सकता है और न किसानोंकी ही आर्थिक अवस्था सुधर सकती है ।

“यदि उद्योग-धंधोंसे काम करनेवाली श्रेणी मशीनसे पैदावार करेगी ठीक

उसकी पैदावारकी शक्ति बढ़ जायगी। उसे अपनी मेहनतका अधिक फल मिलेगा, परन्तु किसानोंके मशीनमे मेहनत न करनेपर उनकी पैदावारकी शक्ति न बढ़ेगी और उन्हें उनकी मेहनतका फल कम मिलेगा। इस प्रकार खेती और उद्योग-धंधोंकी पैदावारका विनिमय समानरूपमें न हो सकेगा।

“पूँजायादी लोग खेतीको बड़े परिमाणमें बड़ी मशीनोंमे करनेके यत्नमें हमी-लिये नहीं हैं कि भूमिके छंटे-छोटे टुकड़ोंपर मशीनोंका व्यवहार नहीं हो सकता। उसके लिये मीलों लंबे खेत चाहिये। ऐसे खेत बनानेमें अनेक जमींदारोंकी मिलिकपल मिट जायगी। उद्योग-धंधोंमें जिस प्रकार पूँजीशक्ति निजी पूँजीको बढ़ा सकता है, जमींदार अपनी भूमिको नहीं बढ़ा सकता। बड़े परिमाणपर खेती करनेके लिये या तो जमींदारोंका अधिकार भूमिपर अस्वीकार करना होगा या गैकड़ों जमींदारोंकी भूमिको एकमें मिलाकर उसे समाजके नियन्त्रणमें रखना होगा। माक्सवादीयोंका कहना है कि खेतीको बड़े परिमाणपर करनेके सम्बन्धमें जितने भी एतराज किये जाते हैं, उसके अनुभवसे वे सब निराधार प्रमाणित हो गये हैं।

“खेतीको समुक्त रूपसे बड़े परिमाणपर करनेसे ही उसमें ट्रैक्टर आदि बड़ी-बड़ी मशीनों और सिंचाईका प्रयत्न हो सकेगा। खेतीके सुधारके लिये बड़े परिमाणपर कर्जा मिल सकेगा और खेतीकी पैदावारको बेचनेवालोंमे परस्पर मुकाबिला न होनेपर उसे ठीक समय और पूरे मूल्यमें बेचा जा सकेगा। खेतीकी पैदावारके विनिमयका काम संयुक्तरूपसे और बड़े परिमाणमें होनेपर उसे व्यवहारमें लानेवाली जनतातक पहुँचानेका काम व्यापारियों और साहूकारोंके हाथ न रह सकेगा। किसान अपने प्रतिनिधि संगठनद्वारा उसे स्वयं कर लेगा; इस तरह किसानके श्रमका यह बड़ा भाग, जो इन व्यापारियोंकी जेबमें जाता है, किसानके उपयोगमें आयेगा। खेतीके बड़े परिमाणपर और समुक्तरूपसे करनेपर किसानकी मानसिक उन्नति भी अवसर रहेगा। मशीनका व्यवहार करनेसे यह आज दिनकी तरह दिन-रात भूमिसे निरभर करनेके लिये विवश न होगा; बल्कि उसे शिक्षा और संस्कृति प्राप्त करनेके लिये समय मिल सकेगा और किसानोंके परस्पर सहयोगसे काम करनेपर उनमें श्रेणी-भावना और श्रेणी-चेतना भी उत्पन्न हो सकेगी; जिसका उनमें न होना उनके शोषणको पशुताकी सीमातक पहुँचा देता है। मशीनोंका व्यवहार गंभीरतासे होनेसे ही किसान, जो वास्तवमें मिल-मजदूरकी तरह खेत-मजदूर है, औद्योगिक धंधोंमें काम करनेवाले मजदूरके समान उन्नति कर सकेगा।”

माक्सवादीयोंका अन्तर्विरोधका रोष सर्वत्र दिखायी देता है। इसीसे उन्हें खेतीमें भी अन्तर्विरोध दिखायी देता है। धर्मनिरपेक्षित सामरान्यवादी शासन आर्थिक संतुलनकी दृष्टिमें करोंमें संशोधन कर सकेगी। अतः न किसानकी भूमि

छांदनेकी आवश्यकता पड़ेगी और न भूमि पूँजीनिर्वाहकी ही हाथ जाती। विकेन्द्रीकरण सरकारी लक्ष्य होनेपर पूँजी और भूमि सभीके केन्द्रीकरण प्रतियोग्य रहेगा। सरकारीकरणके यन्त्रमें सरका राज्यात्मा हो जानेके खतरेकी ओर ध्यान देने पर भीमित नियन्त्रण सबको ही सुखकर होगा। स्वराज्य अनुभव प्राप्तिमें नहीं कदा जा सकता। सभी प्रचारदाय मंडे ही स्वयं स्वर्ग बन गया हो। परंतु यस्तुस्थिति इसके गर्वका विवरीत है।

मशीनोंके अधिक व्यवहार करनेसे चेतन प्राणी भी स्वयं एक जड़ मशीन बन जाता है। पराधीनता भी बढ़ती जाती है—‘सर्वं पशुसं दुःखं सर्वममवसं सुखम्’ (मनु)—पराधीनता ही सब दुःख है, स्वाधीनता ही सब सुख है। मशीनोंद्वारा सब कानून छुट्टी पाकर मनुष्य शिक्षा आदि प्राप्त करनेमें समय लगावेगा। पर वह भोजन विलासमें समय न गँवावेगा—यह कौन कह सकता है? फिर शिक्षा-संस्कृतिके क्षेत्र भी तो कोई मशीन निराला ही जाती है और सब बेकारी भी और अधिक बढ़ सकती है। श्रेणी-चेतना यदि संघर्षके लिये ही अपेक्षित होगी तो कौन भी बुद्धिमान् संघर्षको हानिकारक ही समझेगा। समझौता, सामझल, समन्वय ही समाजके लिये अपेक्षित है। धर्मनियन्त्रित रामराज्य तो मुख्य रूपसे महायन्त्रोंपर प्रतिबन्ध लगानेके पक्षमें ही है। जबतक इसमें विलम्ब है तबतक अन्य औद्योगिक विकास एवं खेतीके विकासका संतुलन रखा जायगा।

सरकारीकरण होनेके पहले किसान अपनी जमीनमें खेती करनेमें स्वतन्त्र है। मजदूर तो वह तब बनेगा जब सब खेतोंका सरकारीकरण हो जायगा। इसीलिये भारतका वर्तमान किसान-मण्डल भूमि-सम्बन्धी सरकारी नीतिले चिन्तित है। वह सरकारीकरण नीतिका विरोध करनेके लिये प्रस्तुत है। कम्युनिष्टोंके वर्ग वस्तुस्थितिके विरुद्ध हैं। किसानोंका प्रतिनिधि-संघटन भी कम्युनिज्ममें वास्तविक नहीं हो पाता; क्योंकि वहाँ स्वतन्त्र मत व्यक्त करना, स्वतन्त्र लेख प्रकाश करने आदिकी किसी प्रकारकी सुविधा नहीं है। कम्युनिष्ट सरकार जैसा चाहती है, वैसा ही प्रतिनिधि-संघटनका नाटक किसानोंको भी करना पड़ेगा। फिर भी अधिनास्कत मजदूरोंका ही होगा, किसानोंका नहीं।

मार्क्सवादी पूँजीवादके दोषोंका वर्णन करते हुए मशीनोंपर सांख्यिक लगाते हैं कि ‘मशीनोंके कारण ही अनेक प्रकारकी बेकारी फैली, स्वाधीन उद्योग बंद नष्ट हो गये। कारीगरोंको मजदूर बना डाला गया’, किंतु स्वयं कम्युनिष्ट उन मशीनोंका मोह नहीं छोड़ सकते। समान वितरणके नामपर मशीनोंके दोष छिपानेका प्रयत्न करते हैं; रही-सही स्वाधीनताको समाप्त करके व्यक्तिगत तानाशाही शासनका नगण्य कल-पुर्जा बना देना चाहते हैं।

आर्थिक संकट

माक्सवादके दृष्टिकोणसे “पूँजीवादी समाजमें पैदावारका काम समाजके सभी लोग मिलकर करते हैं, परंतु प्रत्येक पूँजीवादी अपने ही लाभको सामने रखता है। इसलिये सम्मिलित तौरपर समाजकी आवश्यकताओंका न तो सही अनुमान ही हो सकता है और न उसके उपयुक्त पैदावार ही। पूँजीवादी समाजमें उत्पादक अपने व्यवहारके लिये नहीं, बल्कि उसे बेचकर मुनाफा कमानेके लिये पैदावार करते हैं। पैदावार करनेवालोंको समाजकी आवश्यकताओं और रखतकी शक्तिका अंदाजा ठीक नहीं हो सकता, इसलिये समाजमें पैदावारके बड़े-बड़े साधनोंसे जो पैदावार की जाती है, उसकी रखत नहीं हो पाती। इसका अर्थ यह नहीं कि समाजको उस पैदावारकी जरूरत नहीं। हाँ, समाजके पास उसे रखी देनेकी शक्ति नहीं रहती। यदि यह पूँजीवतिका मुनाफेको ही समाजका उद्देश्य न मानकर समाजकी पैदावार और रखतपर विचार करे, तो दो प्रश्न उठते हैं। प्रथम पैदावार कौन करता है? दूसरे समाजमें पैदावारको कौन क्या सकता है? पहले प्रश्नका उत्तर है—समाजमें पैदावार मेहनत करनेवाले करते हैं। दूसरे प्रश्नका उत्तर है—समाजमें तैयार सामानकी रखत समाजमें मेहनत करनेवाले करते हैं।

“इससे हम इस परिणामपर पहुँचते हैं कि समाजमें जो लोग पैदावारके लिये परिश्रम करते हैं, वे ही पैदावारको खर्च करनेवाले भी हैं। यदि पैदावारके लिये परिश्रम करनेवालोंकी अपने परिश्रमका (केवल परिश्रमकी शक्तिको ध्यान रखनेका नहीं) पल्ल मिल जाय तो पैदावार बालू पड़ी नहीं रह सकती। परंतु ऐसा होता नहीं; इसलिये पैदावार बड़ी रह जाती है और पैदावारका त्रम दूट जाता है।

“मुनाफेके रूपमें पैदावारके लिये परिश्रम करनेवालोंका जो श्रम निष्कार एक तरफ रख दिया जाता है, यह पैदावार करनेकी शक्तिको बढ़ा देता है, परंतु समाजकी खर्च करनेकी शक्तिको घटा देता है। इसलिये एक तरफ तो पैदावारके अभावका त्रास आते हैं और दूसरी ओर जनताकी आवश्यकताओं पूरी न हो सकनेके कारण, रिलगने रहनेपर भी पैदावारको खर्च नहीं कर सकती; क्योंकि उसके पास रखी देनेकी शक्ति नहीं। खर्च करनेकी शक्ति तो मुनाफेके रूपमें उनसे छीन ली गयी है। पैदावारके खर्च न हो सकनेके कारण उसे कम करनेकी जरूरत अनुभव होती है। इसका अर्थ होता है—मजदूरीके रूपमें रखी देनेकी शक्ति जनताके पास और कम हो जाय। अर्थात् बेकारी बढ़े, मेहनत कर सकनेवालोंकी संख्या घटे और साथ ही खर्च कर सकनेवालोंकी संख्या भी घटे और पैदावारको और भी कम निर्यात। परिणाम खर्च करनेकी शक्ति

और भी घट जाती है, इस प्रकार यह चक्र समाजमें पैदावार और दायरेको कम करता हुआ समाजही एक बड़ी मंछनाघो भूले और रहकर मरनेके लिये छोड़ देता है।

कहा जाता है कि पूँजीवादमें उत्पादन-शक्तियोंमें निरन्तर प्रगति रहती है। नये नये साधनोंका आविष्कार एवं प्रयोग होता रहता है। सामाजिक सम्बन्धोंमें परिवर्तन नहीं होता। अर्थात् पूँजीगति और भी सम्बन्ध क्यों-कान्यों रह जाता है। पूँजीगति श्रमिकोंको कम-से-कम देना चाहते हैं। फलतः प्रति दसवें वर्ष आर्थिक संकट उत्पन्न होकर उत्पादन-शक्तियोंके बढ़नेसे लाखों मजदूरोंके बदले सैकड़ों मजदूरोंकी ही उम्मीदें गुना ज्यादा बढ़ता जाता है। वस्तुओंकी बहुतायतके साथ मजदूरी बढ़ती जाती है और उनकी क्रयशक्ति घटती जाती है। अतः वस्तुओंकी रखत कम हो जाती है। यह क्रम उत्तरोत्तर बढ़ता ही जा रहा है। इस तरह पूँजीगतिके भी सामने प्रश्न खड़ा होता है कि वह अपना काम कैसे करे ! इसका पहला मार्ग खोजा गया साम्राज्यवाद। निर्भीक होकर पूँजी दुनियाके कोने-कोनेमें पहुँचे। विश्वविजयका मार्ग अपनाया। और निरन्तर युद्ध किये। भारत, अमेरिका, कनाडामें बाजार बनाया। वहाँसे सत्ता माल प्राप्त किया। किसी देशके न्यायियोंको पराजित किया। किसी निवासियोंको मिटा भी दिया। यूरोपके पूँजीगतियोंने दुनियाको अपना बना लिया।

कहा जाता है—‘लार्ड डलहौजीके समय भारतमें जो सुधार हुए, मादृष्टिसे वे सुधार हुए ही नहीं, किंतु उस समय औद्योगिक क्रान्तिके इंग्लैंडमें रेल, तार आदिके सामान पर्याप्त बन गये थे। इस मालकी के लिये पहले यूरोप और अमेरिकाके बाजार थे, किंतु कुछ समयके बाद नये बाजारोंकी आवश्यकता हुई। तब भारतके द्वारा इस समस्याकी पूर्ति गयी। भारतमें रेल-तारका सामान मँहगे-से-मँहगे दामोंपर बेचा गया। रेलोंद्वारा भारतवर्षका कच्चा माल इंग्लैंडमें भेजनेके लिये सुगमतासे प्रयुक्त किया जा सकता था। इंग्लैंडका माल भी भारतके कोने-कोनेमें पहुँच सकता था। औद्योगिक क्रान्ति सर्वप्रथम (१७५०-१८५०) इंग्लैंडमें हुई। उसने सर्वश्रेष्ठ साम्राज्य स्थापित कर लिया। बादमें फ्रांस और जर्मनी औद्योगिक उन्नति हुई। अतः वे साम्राज्य-निर्माणमें पिछड़ गये।’

पूर्वोक्त रामराज्य-प्रणालीके अनुसार कहा गया है कि मजदूरोंकी वृद्धि, वेतनमें वृद्धि, कामके घंटोंमें कमी होनेसे न तो बेकारी बढ़ेगी और क्रयशक्ति ही घटेगी। फलतः मालकी खराबमें भी कमी न होगी। अतः अ

संघट भी नहीं आयेगा। पूँजीजीतोंने स्थायिक तोमरे राज्य पैदाया, बाजार बनाया, अपनी चीजोंको संगठने कौने कौनेमें पहुँचाया मही, परंतु उनपर समाजवादी धर्मनिरपेक्षता न होनेसे उनमें शोषणकी भाषा बढ गयी। फिर भी उनके रेडों, साबों, दन्त्रोंके कारण मौनिक दृष्टिमें रिड्डे हुए देशोंकी भी प्रगति हुई। जहन्नुम्रवादमें यदि शासक शासधान एवं नियन्त्रित होकर राज्य-सन्तान करना है तो गम होता है, अन्यथा नुस्मान तो होता ही है। इसी तरह धर्मनिरपेक्षता ईमानदार शासन होता है, तभी यान्त्रिक आविष्कार प्रगतिता शासन होता है, अन्यथा विश्व-महान् भ्रम है। शासधान न रहनेपर अपने ही द्वारा आविष्कृत विद्युत् या यन्त्रके द्वारा वैज्ञानिक अपनी ही हत्या कर बैठता है। इन तरह रिमानता, यन्त्रोंका फैलाव नवीन मर्यों एवं वस्तुओंका विस्तार लाभदायक भी हुआ। परंतु उनपर धर्मनिरपेक्षता न रहनेसे उनमें जन शोषण युद्ध आदि अनर्थ भी हुए। विज्ञानपर धर्मका नियन्त्रण ग्रीक होनेमें अनर्थ-अंधा दूर हो जाता है। धर्मनिरपेक्षता शासनतन्त्रमें महती स्वतन्त्रता एवं आत्मनिर्भरताके लिये तथा बेकारीकी समस्या हटानेके लिये ही महायन्त्रोंके निर्माणपर प्रतिबन्ध लगाया जाता है। इसमें यात्राओं, कोयलों, पेट्रोलों तथा कच्चे मालोंको प्राप्त करनेके लिये होनेवाले युद्धों, संहारोंपर भी रोक लग जाती है। अतः समाजवादी महायन्त्रोंके निर्माणपर प्रतिबन्ध भी आवश्यक होगा ही। परमाणुबम, हाइड्रोजनबम एक महत्त्वपूर्ण खोज होनेपर भी जन हितकी दृष्टिसे उनपर प्रतिबन्ध आवश्यक समझा जा रहा है। उसी तरह महायन्त्रोंका आविष्कार महत्त्वपूर्ण होनेपर मानवशान्ति, सदाचार एवं धर्मकी रक्षाके लिये महायन्त्रोंपर प्रतिबन्ध अत्यावश्यक है। यदि समाजवादी इन विद्वान्ताओंको अपनाया गया होता तो गत दोनों महायुद्ध भी न होते और संसारकी प्रगति भी अविकाधिक हुई होती।

लेनिनने पूँजीवादके तीन स्तर बताये हैं—(१) व्यापारिक, (२)

व्यावसायिक और (३) महाजनी। उसके अनुसार आधुनिक युग महाजनी पूँजीवादका है। इसमें यूरोप और अमेरिकाके पूँजीरति पिछड़े हुए देशोंमें पूँजी लगाने हैं और उन पूँजीके सुदृढाव धन एकत्रित करते हैं। पूँजीवे तात्पर्य बड़े-बड़े कारखानोंमें है। इनका संचालन उपनिवेशों या अन्य देशोंके पूँजीरतिपेक्षा होता है। कारखानोंके मूलका सुदृढ साम्राज्यवादी पूँजीरतिको मिलता है। लेनिनके अनुसार साम्राज्यवादी स्तर पूँजीवादकी मरणाशय स्थिति है। इसमें अन्तर्विरोध चरमसीमामें पहुँचा होता है। पहला विरोध है पूँजी और श्रमके बीच। उद्योगप्रधान देशोंमें पूँजीवादियोंके टुट्टों, मिडिकेटों, बैंकों, बैंकमालिकोंका देशकी पूँजी और व्यवसायोंपर पूरा प्रभुत्व रहता है। इस स्थितिमें

श्रमिकोंका वैधानिक सहुर्ण स्थिति सुधारनेके लिये पर्याप्त नहीं होता। इन्कोर बैकशाह वैधानिक सहुर्णोंसे प्रभावित होकर श्रमिकोंकी दशा सुधारनेके लिये प्रस्तुत नहीं हो सकते। (यहाँ वैधानिक विरोधका तात्पर्य है—मजदूर-संघोंके सहयोगसमितियों एवं संसदीय दलोंके आन्दोलनसे) अतः मजदूरोंको श्रमिक मार्ग अपनाना पड़ता है। क्रान्तिद्वारा पूँजीवादका अन्त करनेसे ही श्रमिकोंकी दशा सुधर सकती है।

“दूसरा विरोध बैकशाहोंके विभिन्न गुटों तथा साम्राज्यवादी दृष्टिकोणोंके बीच होता है। यह विरोध विभिन्न देशोंके पूँजीवादके असमान विकासके कारण होता है। यूरोपमें सर्वप्रथम इंग्लैंडमें औद्योगिक क्रान्ति हुई। अन्य देशोंके इस क्षेत्रमें उसीका अनुसरण किया। १९ वीं सदीमें कच्चे मालके सोपान तैयार मालके खपतके लिये बाजारोंकी आवश्यकता पड़ी। तब उन्होंने दुर्निर्मित साम्राज्य स्थापित किया। तबतक जर्मनी भी औद्योगिक क्षेत्रमें अग्रसर हुआ। उसे भी साम्राज्यकी अपेक्षा हुई, किंतु साम्राज्य स्थापनाके क्षेत्रमें इंग्लैंडका एकाधिकार था। फलतः साम्राज्य-स्थापनामें पिछड़ा हुआ अन्य देशोंके पुराने साम्राज्यवादी फ्रांस एवं इंग्लैंडको युद्धद्वारा पराजित करके ही साम्राज्य स्थापित कर सका था। इसीलिये जर्मनी, इटली तथा जापानने युद्धोंके द्वारा तैयारियों की और साम्राज्यवादी लोकोर्मों में भी अस्थायीरूपसे दो शिरिर हो गये। युद्धों, महायुद्धोंद्वारा किसीका विनाश होता है, किसीका आधिपत्य होता है। फिर भी साम्राज्यवादी सहुर्णका अन्त नहीं होता, किंतु आन्तरिक विरोध उत्पन्न रहता है। तीसरा विरोध सभ्य कहे जानेवाले साम्राज्यवादी राष्ट्रों और विलक्षण राष्ट्रोंके बीच होता है। साम्राज्यवादी निर्बल राष्ट्रोंका शोषण करते रहते हैं। साम्राज्यवादी शोषणको संचालित करनेके लिये पराधीन देशोंमें रेलमार्ग, अखबार, कारखाने खोलते हैं। जनता इनसे मुक्त होनेकी इच्छासे इनके विरुद्ध मोर्चा स्थापित करती है। समयकी प्रगतिसे शोषण बढ़ता है। राष्ट्रिय सहुर्ण उत्पन्न होता जाता है। साम्राज्यवादी देशोंके भी शोषित श्रमिकोंकी सहानुभूति काटने के लिये देशोंके शोषितोंके साथ होती है। सन्धु-भावने प्रेरित होकर दोनों पक्षोंका विरुद्ध बगावत करते हैं।”

यह हम कई बार कह चुके हैं कि घटनाएँ संप्रसारण में होती हैं। और घुड़ी भी। अच्छी घटनाओंका अनुसरण उचित है, घुड़ी घटनाओंका नहीं। बदलावके लिये विधानका ही उपयोग किया जाना है, इतिहास नहीं। जगद्गुरु भारतकी दृष्टिमें महात्मा एवं मार्क्सकी दृष्टिमें अविनाश देवता हैं। शासन एवं सिद्धमरकारसे होता था। छोटी छोटी शक्तियाँ वास्तविकता में आने और सत्ता के अस्तित्वानुसार कथन बनती हैं। इतिहास एक मात्र सत्य

धर्मनियन्त्रित शासकका नियन्त्रण संगठन होना आवश्यक होता है। जिसने राजपुत्रगत विदा हो, जो राजमण्डलका ईश्वर हो और जो अपनी आगने राजाओंका भी नियन्त्रण करना हो, यही सम्राट् है—

केनेष्टं राजगृहेन मण्डलस्येश्वरस्य यः ।

राजि यद्व्यवसा राज्ञः स सम्राट् ॥

(अनुरोध, २।८।३)

'महामूर्खे' इति शार्ङ्गधौम'—अल्पद भूमण्डलका धर्मनियन्त्रित शासक 'महामूर्ख' होता है।

शासकका कार्य धैर्यता या मझट्टका नहीं। फिर भी योरप आदि देशोंमें पूँजीपति शासकियोंमें शासन प्रमाणित रहता था; अतः पूँजीवाद और साम्राज्यवादका अभेद सम्बन्ध माना जाने लगा। आधुनिक सम्पत्ताके रितारमें (जिसका मार्क्सवादी बड़ा महत्त्व मानते हैं) इन साम्राज्यवादका प्रमुख हाथ है। इसी कारण संगठनके कोने-कोनेमें रेल, तार, रेडियो, पापुषान, बन्दारबान का विस्तार हुआ यह पूँजीवाद एव साम्राज्यवाद यदि धर्मनियन्त्रित, ईमानदार होता तो उसमें संगठनका कल्याण ही होता, अकल्याण नहीं। धर्मनियन्त्रण न होनेमें अथवा धर्मही ओटमें स्वार्थ-साधकोंकी प्रधानता होनेमें लानके माध-माय क्षीरण भी चलता रहता है। इसी प्रकार धर्महीन स्वार्थ-साधक आन्दोलनकारियोंद्वारा संचालित आन्दोलन भी संवर्ष, वैमनस्य एवं मर्षनाशका ही कारण होता है। भारतके समान यैध अहिंसात्मक आन्दोलन-द्वारा मजदूरोंकी दशा सुधारी जा सकती है। परन्तु मार्क्सवादियोंको तो दशा सुधारनेके बहाने विश्वमें सर्वहाराके अभिनायकत्वके नामपर कुछ ताना-शाहोंका राज्य बनाना अभीष्ट है। पूँजीवादके कारण संसार एक इकाई बन जाता है। यातायात यन्त्रोंद्वारा पूँजीपति संसारको अपने मालका बाजार बना लेता है। पिछड़े हुए देशोंमें भी प्राचीन अर्थतन्त्र नष्ट होकर नयी व्यवस्था चल पड़ती है। यह परिवर्तन व्यक्तिही इच्छासे नहीं, किन्तु परिस्थितिके अनुसार होता है। इस कारण ही पूँजीवादके विरुद्ध अमिक वर्गका अधिक संख्यामें एकत्रित होना सम्भव होता है। मार्क्सने पूँजीवादको आवश्यक ही नहीं किन्तु सर्वहाराके अभिनायकत्वके समान ही अनिवार्य भी बताया है। आमतौरपर गुण-वर्णन ग्रहणके लिये होता है और दोष-वर्णन परित्यागके लिये। यही गुण-दोष वर्णनका प्रयोजन है—

सर्वं कुरु गुण दोष वर्णने । संग्रह त्याग न विदुः पट्टिजाने ॥

जो पूँजीवाद इतना महत्त्वपूर्ण, आवश्यक एवं अनिवार्य वस्तु है, जिसके बिना साम्यवादका मूलमन्त्र पूर्ण यन्त्रीकरण ही सम्भव नहीं, उसके दोषोंको

जानकर दोष मिटाना न्यायसङ्गत है। परंतु मार्क्स पुनरुत्थानका विरोधी है; उसके मतानुसार दोष मिटाना मुख्य नहीं, किंतु दोषवान्को ही मिटाना ठीक है। अतएव वह शोषण मिटानेके पक्षमें नहीं है; किंतु शोषकवर्गका ही मिटाना आवश्यक समझता है। वह वर्गोंका विरोध अमिट मानता है, परंतु व्यावहारिक घात यह है कि संसारके कल-पुर्जोंमें दोष आते हैं, शरीर एवं मस्तिष्कमें दोष आते हैं; इसी प्रकार मनुष्यसमूहमें भी दोष आते हैं। दोषोंके मिटानेके विधान भी हैं। चिकित्साशास्त्र दोष ही मिटानेके लिये है। उत्थान-पतन संसारका स्वभाव है। जिसका उत्थान हुआ, उसका पतन भी हो सकता है। जिसका पतन हुआ, उसका पुनरुत्थान भी हो सकता है—‘नीचैर्गच्छयुपरि च दशा चक्रनेमिक्रमेण।’ (मेघदूत) चक्रके अरेके समान कभी नीचे और कभी ऊपर जाना आना लगा ही रहता है। सूर्य-चन्द्रकी उदयास्तारमण भी विचारणीय है। शास्त्रीय दृष्टिसे उपजीव्य-विरोध एक मुख्य दोषोंमें है, जिसमें कार्यद्वारा कारणका विरोध उपजीव्य-विरोध समझा जाता है। जैसे पिताने उत्पन्न पुत्रका पितृ-घातक होना उपजीव्य-विरोध है। उपकारके प्रति कृतज्ञता मानवताका सर्वप्रथम लक्षण है।

मार्क्सके अनुसार ‘पूँजीवादी सम्पत्ता एवं संस्कृतिका आधार एकमात्र अर्थवाद ही होता है। इसके अनुसार पुरानी सम्पत्ता एवं सम्बन्धोंका अन्त हो जाता है। पिता-पुत्र, पत्नी-पति, शिक्षक-शिष्य आदिकोंके परम्परागत सम्बन्ध टूट जाते हैं, केवल अर्थमूलक ही सबके सम्बन्ध हो जाते हैं। इससे परम्पराके आदिमें वर्ग-संघर्षको छिपनेका अयकाश नहीं होता। वर्गसंघर्ष सीधा और स्पष्ट हो जाता है, जो कि सर्वहारा क्रान्तिमें अत्यन्त आवश्यक है।’

वस्तुतः जिसे मार्क्सवादी गुण कहते हैं, विचारकोंकी दृष्टिमें वह दोष है। धार्मिक, सांस्कृतिक परम्पराओंके नष्ट हो जाने तथा सर्वत्र अर्थकी प्रधानता हो जानेसे मनुष्य शुद्ध पशु ही बन जायगा। पिता-पुत्रका, पति-पत्नीका सम्बन्ध धर्ममूलक न होकर अर्थमूलक होना क्या गुण है? ऐसेके सामकी सम्मानना न होनेपर पत्नी पतिको छोड़ दे, पुत्र पिताको छोड़ दे, शिष्य गुरुको घेरेके शोन-से मार दे—क्या यह सम्पत्ता भी मानव-सम्पत्ता कही जा सकती है? धन, दया, स्नेह, वात्सल्य, पातिव्रत्य आदि वे पवित्र गुण हैं, जिनके सामने अर्थका कुछ भी महत्त्व नहीं। पिताके आत्मानुसार राज्य छोड़कर रामका वनमें जाना, रामसे परित्यक्ता होनेपर भी सीताका पतिव्रता बनकर रहना, भरतादि भ्राताभोंकी भ्रातृवत्सलता आदिके सामने अर्थवादकी नगण्यता स्पष्ट बनती है कि अर्थ की ही अर्थ-सम्पत्ति इस मानव-युगको ला सकती है। मायु (रात्र) पुरुषोंकी अर्थ-सम्पत्ति तो धर्म, सम्पत्ता एवं परम्पराकी रक्षाका ही कारण बनती है।

मार्क्सके अनुसार 'भूमि-वर्ग' पूँजीवादकी कम खोदते हैं। पूँजीरति उसे कम-से-कम वेतन देता है। वेतन-वृद्धिके लिये भूमि-संघटन करता है, तोड़-फोड़का मार्ग अपनाता है। राष्ट्रका धन थोड़े-थोड़े पूँजीरतियोंके पास इकट्ठा हो जाता है। अधिकाधिक लोगोंमें दरिद्रता फैल जाती है। भूमि-धीरे-धीरे संपटित होते हैं। वे कारखाना-संघ, जिला-संघ, राज्य-संघ, विश्व-संघ आदि बनाते हैं और उन्हें यह समझाया जाता है कि पूँजीवादी व्यवस्थामें उनकी दशा कभी भी सतोषजनक न होगी। पूँजीवादका अर्थ है; साम्राज्य-वृद्धि, शोषण, युद्ध, महायुद्ध, गरीबी, हत्या आदि। आधुनिक राज्य पूँजीरति-का राज्य है। जब कभी हड़ताल होती है, मजदूर मारे जाते हैं, जेल भेजे जाते हैं। पूँजीरतियोंके पक्षमें ही न्यायालयोंके निर्णय होते हैं। इस आधारपर भूमि-समस्याने लगाता है कि पूँजीवादी राज्यका अन्त होना ही उसकी शुद्ध समृद्धि-का कारण है और वह महायुद्ध अथवा संकटके समय क्रान्ति करके राज्यको उलट देनेका प्रयत्न करता है। इसी आधारपर (१९१४—१९१८)के महायुद्धमें लेनिनने भूमि-वर्गोंको उकसाकर रूसमें यह-युद्ध शुरू करा दिया। मजदूर ही पलटनमें भरती होकर सैनिक बनकर युद्ध-कला सीखता है। उस युद्ध-शिक्षाका प्रयोग वह क्रान्तिमें करता है। मार्क्सके मतानुसार भूमि-वर्ग ही पूँजीवादका विरोध कर सकता है। यही समस्या है कि हमारे पास न धन है न जमीन, केवल भूमि-वर्गके बलपर ही हमें जीना है। अन्य किसान आदिका पूँजीवादसे कुछ-न-कुछ स्वार्थ रहता है। वे पूँजीवादका विनाश नहीं, किन्तु सुधार चाहते हैं। अतः क्रान्तिकारी नेतृत्व मजदूरके ही हाथमें होना उचित है। पूँजीवादके नाशसे मजदूर केवल एक चीज ही खोता है और वह है गुलामी। हाँ, भूमि-वर्ग परिस्थितियोंके अनुसार अन्य वर्गकी भी सहानुभूति प्राप्त करता है।

संक्षेपमें कहा जा सकता है कि सद्भावना एवं मनुष्यताको दूर पँकड़-गुदरूपसे ईर्ष्या, द्वेष एवं लोभपताकी उत्तेजित कर कुछ मुद्दीभर कूटनीतिक सर्वहारा राज्यके नामपर तानाशाही राज्य-स्थानाका प्रयत्न करने हैं। इसीलिए वे सुधार और समझौतेकी क्रान्तिमें बाधक समझते हैं। भूमि-वर्गोंके ऐसे-ऐसे पेट भरना, भूमि-वर्गोंके कारण ही एकत्रित होना, उन्हींके प्रयाससे युद्ध-कला सीखना और उन्हींका संहार करना, जब कि ईमानदार शत्रु भी दगा नहीं कर सकता, ऐसे ऐन भीकरकर विश्वासपात करना ही उन्हें सिखाया जाता है। इस मतको 'विद्वान्त' का 'दर्शन' करना विद्वान्त का दर्शनके स्तरको बहुत नीचे गिराना है। दगाबाजी, विश्वास-पातके आधारपर किसी भी सम्पन्न या शत्रुका कभी भी बलघ्न नहीं हो सकता। बिन रूस, चीन आदिमें दगाबाजी—विश्वास-पातसे समृद्धि दिखाने देनी दे, बद-मी त्यागी नहीं हो सकती। यों तो मनुष्य भी कहना है कि अन्तमें परदे की नीली

समृद्धि, विजय एवं कल्याण होता हुआ-सा मार्क्स पढ़ता है, परंतु अन्तमें उसका नाश भ्रुव है—

अधर्मेणैव ते तावत्ततो भद्राणि पश्यति ।
ततः सपत्नान् जयति समूलस्तु विनश्यति ॥

(भृगु० ४। १४५)

इनका कूटनीतिक सिद्धान्त भी स्थिर नहीं। मार्क्सने बतलाया था कि 'क्रान्तिका नेतृत्व श्रमिकोंके ही हाथमें हो सकता है', अन्य वर्गका अधिनाशकल नहीं हो सकता। इसपर विविध तर्कोंके द्वारा बल दिया गया, परंतु मार्क्सवादी चीनने ही किसानोंके द्वारा क्रान्ति करके पिछले मतको मिथ्या भिड़ कर दिया। मार्क्सवादी इसे कुछ विशेष परिस्थितियोंके कारण अस्थायी परिवर्तन बतलाते हैं। चीनकी कम्युनिष्टपार्टीने किसानोंकी सहायतासे ही क्योमिताङ्ग (चीनकी राष्ट्रिय संस्था) को पराजित कर नयी राज्य व्यवस्था कायम की। चीनकी क्रान्ति किसानोंद्वारा हुई, मजदूरोंद्वारा नहीं; यह पुराने मार्क्सवादके विरुद्ध है। अब आधुनिक मार्क्सवादी ग्रन्थोंमें मजदूरोंके स्थानमें 'किसान-मजदूर' कहा जाने लगा। माओत्सेतुंग चीनकी क्रान्तिको समाजवादी क्रान्ति नहीं मानते, किंतु पूँजीवादी जनतन्त्रीय क्रान्ति बुर्जुवा डेमोक्रेटिक रीवोल्यूशन कहते हैं। इसके द्वारा सामन्तशाहीका अन्त किया गया है, पूँजीवादका नहीं। मार्क्सने कम्युनिष्टपार्टीके नेतृत्वमें सर्वहाराकी क्रान्ति कहा था। लेनिनने कहा था कि 'पिछड़े हुए सामन्तवादी अथवा पूँजीवादी देशमें (जैसा चीन या जावशाही रूसमें था) पूँजीवादी जनतन्त्रीय क्रान्ति शीघ्र ही समाजवादी क्रान्तिके रूपमें परिणत की जा सकती है।' परंतु चीनमें ऐसा नहीं हुआ। माओत्सेतुंगके मतानुसार 'चीनकी पूँजीवादी जनतन्त्रीय क्रान्ति पुरानी क्रान्तियोंसे भिन्न है।'।

कहा जाता है 'रूसी क्रान्तिके प्रथम फ्रांस आदिकी क्रान्तियोंका नेतृत्व पूँजीवादियोंके हाथमें था। श्रमिकवर्गका उसमें सहयोग था। क्रान्तियोंके बाद समाजवादी पूँजीवादियोंका ही एकाधिपत्य हुआ। श्रमिकोंकी हीन दशा उसीकी स्थापना रही, परंतु रूसी क्रान्तिके पश्चात् श्रमिकवर्ग सत्कर्त हो गया। अतः अब फ्रांस-जैसी पूँजीवादी जनतन्त्रीय क्रान्ति (१७८९) जिसमें श्रमिकोंका कोई स्थान न रहे, सम्भव नहीं। चीनकी क्रान्ति कम्युनिष्टपार्टीके नेतृत्वमें हुई थी, इसलिये चीनके पूँजीपति अपना एकाधिकार स्थापित नहीं कर सके। पूँजीवादको रूखते हुए माओका कहना है कि किसान-मजदूरोंके हित पूर्णतया सुरक्षित रहेंगे।'।

इस तरह यह नहीं कहा जा सकता कि 'मार्क्सने जो कह दिया, वह ब्रह्माक्षर हो गया; गलत नहीं होगा। मार्क्सवादी भी इसे मार्क्सवादकी पुनर्स्थापना मानते हुए साम्यवादको पुराने मार्क्सवादसे भिन्न मानते हैं। इसे पुनर्स्थापन नहीं हो सकता, पूँजीवादमें सुधार नहीं हो सकता,' यह पक्ष गतिहीन हो जाय

है। पूँजीवादके रहते हुए भी किमान-मजदूरोंका हित सुरक्षित रह सकता है— यह चीनी क्रान्तिके स्पष्ट ही हैं।

मार्क्सका कहना था कि ग्रेटब्रिटीश क्रान्तियों एक शोषक-वर्गके नेतृत्वमें दूसरे शोषकवर्गको पदच्युत करनेके लिये हुई थीं। फ्रांसकी ऐतिहासिक राज्यक्रान्ति पूँजीनियोंने सामन्तशाहीके विरुद्ध की थी। ब्रिटेनके गृहयुद्ध (१६४२-४९) और रक्तहीन क्रान्ति (१६८८) का भी यही सार है। इन क्रान्तियोंसे शोषणका अन्त नहीं हुआ। किंतु संश्लेषा क्रान्तिद्वारा वर्गों तथा शोषणका अन्त होगा। शोषणके अन्तके लिये ही भूमिकोंकी क्रान्ति होती है।

शोषणकी मनोवृत्ति बदलनेमें ही शोषणका अन्त होता है। ईमानदार धामकोंके शासनका उद्देश्य ही शोषण या मात्स्यन्यायका अन्त करना राज्य-मत्स्या-की स्थापना का उद्देश्य ही यही है। बिना ईमानदारीके श्रमिक-क्रान्तिमें भी शोषणका अन्त नहीं होता। अपने विरोधियोंको कुचल डालनेकी तीव्र भावना कम्युनिष्टोंमें सर्वाधिक होती है। पूँजीवादियोंमें परस्पर जैसे स्पर्ध होता है, वैसे ही किमानों तथा मजदूरोंके भी परस्पर स्पर्ध आये दिन होते ही रहते हैं, जिसमें एक दूसरेके शोषणके लिये वे प्रयत्नशील रहते हैं।

मार्क्सने यह भी कहा था कि समाज सभी बदलता है जब उसका अन्त-विरोध चरम सीमा पर पहुँच जाता है, प्रगति असम्भव हो जाती है, पूँजीवादी उत्पादनकी वृद्धिसे बाजारोंकी खोज होती है। जहाँतक बाजार मिलते रहते हैं, प्रगति होती रहती है। परंतु जैसे ही नये बाजारोंका अभाव होता है, फिर पूँजीवादकी प्रगति समाप्त हो जाती है। पूँजीवाद एवं उसके भीषण संकटका अन्त क्रान्तिसे होगा। पुराने समाजके अन्त एवं नये समाजके जन्मके लिये क्रान्ति नितान्त आवश्यक है।

समस्याकी दृष्टिसे अदिच्छा, सद्बुद्धि तथा सद्दर्शकी भावना फैलाकर एक वर्गको दूसरे वर्गका पोषक बनाया जा सकता है। चीनी कम्युनिष्ट पूँजीवादको रखते हुए भी उन्नति सम्भव समझते ही हैं। मार्क्सने भी ब्रिटेन और अमेरिका-जैसे जनवादी देशोंमें क्रान्ति बिना भी संसदीय नीतिसे सामाजिक परिवर्तन सम्भव माना है। साम्यवादी निर्दिष्ट प्रणालीके अनुसार क्रान्ति एवं सामाजिक परिवर्तन बिना भी गतिरोध दूर हो जाता है।

आर्थिक संकट

जो कहा जाता है कि 'सम्पूर्ण उत्पादन-साधनों या मुनाफा कमानेके साधनों-का समाजीकरण हो जानेमें कोई वस्तु मुनाफाके लिये कमायी ही न जायगी, उपयोगके लिये आवश्यकताके अनुसार ही सब वस्तुओंका उत्पादन होगा, अतएव

क्रय-शक्तिके घटने और बाजारमें माल न खपत होनेका प्रश्न ही नहीं उठता। पूँजीवादमें कल-कारखाने व्यक्तिगत होते हैं, अतः पूँजीपतिके सामने मुनाफा कमाना ही मुख्य लक्ष्य रहता है। वह आवश्यकतामर उपयोगी वस्तु पैदा करके कारखानोंको बंद नहीं रख सकता; क्योंकि इससे उसका आर्थिक नुकसान होगा। वह बराबर कारखाना चलाकर माल पैदा करता है और दूसरे देशोंके बाजारोंमें माल खपतके लिये हँदता है। बेकार मजदूरोंकी परवा भी उसे नहीं होती; परंतु बेकारीमे यदि १५ प्रतिशत मजदूरोंकी क्रय-शक्ति घट जायगी तो बाजारमें माल की खपत न होनेसे पूँजीवादके सामने गतिरोध अनिवार्य होगा। जब सब कारखाने एवं उत्पादन-साधन मजदूर सरकारके हाथमें होंगे, तब मुनाफा कमाना उसका लक्ष्य ही नहीं होगा। वह तो उपयोगके लिये ही वस्तु-निर्माण करायेंगी। उसने वस्तु पैदा हो जानेपर कारखानोंको बंद भी रख सकती है। उसके पास मजदूरोंको अन्य उपयोगी वस्तु-निर्माणमें लगाया जा सकता है। सभी नगरोंके लिये अच्छी मोटर, अच्छे मकान, अच्छा भोजन, अच्छा वस्त्र आदि उसने वस्तुओंके निर्माणके लिये नये-नये कारखाने बनाये जायेंगे। उनमें सब लोगोंको काम दिया जायगा। यन्त्रोंके पूर्ण विकास हो जानेपर जब फिर थोड़े ही समयमें थोड़े ही आदमियोंद्वारा सब उपयोगी वस्तुओंका निर्माण हो जायगा तो भी बारी-बारी से थोड़ा-थोड़ा काम सबमें लिया जायगा। सप्ताहमें एक दिन या मासमें एक दिन ही सबको काम करना पड़ेगा। शेष समय साहित्य, विज्ञान, कला आदिके क्षेत्रमें लोग लगा सकते हैं। इस तरह जो समस्या पूँजीवादमें हल नहीं हो सकती, वह सब कम्युनिज्ममें हल हो जायगी।

परंतु यह ठीक नहीं है; क्योंकि जहाँ भी ईमानदारीपूर्वक उत्पादन एवं ईमानदारीमे वितरणकी व्यवस्था होगी, वहीं उक्त समस्याका समाधान हो सकता है। किसी भी अच्छे शासनका यही लक्ष्य होता है कि राष्ट्रीय जनताको योग्यता अनुसार काम, दाम, आराम मिले। किसीको काम, दाम, आरामके अभावमें बेकारीका मुकाबिला न करना पड़े—यह बात कम्युनिज्म सरकार को जानेमात्रमे सम्भव नहीं हो सकती। कम्युनिज्म सरकार भी कोई समस्या को छोड़ने नहीं मुक्तता सकती; किंतु काम, दाम, आरामके शिखरमें ईमानदारीपूर्वक ही समस्याओंका समाधान हो सकता है। ईमानदारीके बिना निश्चयमे बेरोजगारी फैलावत होना स्वाभाविक है। कम्युनिज्ममें भी पदाधिकारके लिये होर-बोर ही है। दलोंके जारज्जाने जनम होने ही कान्तिवादीके दलदलों में ही और साम्राज्यवाद शुरू हो गयी। ईमानदारी होनेके कारण ही घरेलू निश्चय समस्याओं को भी शासन उक्त समस्याका समाधान कर सकता है। अतः किसीका भी स्वयं एवं अधिकार बिना छीने भी आमदनी एवं उनके उपयोगपर नियंत्रण कि

जा सकता है। पूर्वोक्त दगने अन्यायोन्निवृत्ति बढ़ी-बढ़ी पूँजीको प्रहणकर बेरोजगारों-को रोजगार दिया जा सकता है। कर्तव्य विमुक्तोंका भी धन लेकर बेकारी दूर की जा सकती है। वैध, अनिर्दिष्ट आयके भी पॉन्चहिस्सेमें चारहिस्सा राष्ट्रिय काममें लगाया जा सकता है। दान एवं सहायताकी परम्परा उद्धोषित कर बेकारी एवं अगतिजन मिटाया जा सकता है। विनिष्कान्ति जैसे राज्य-कोषमें राष्ट्रीय सहायता की जाती है, वैसे ही विशेष विनिष्कालमें संप्राम या अन्य उपयोगी कामके लिये व्यक्तिगत कोष या पूँजी, भूमि या अन्य साधनोंका भी राष्ट्रहितके लिये उपयोग किया जा सकता है। जैसा कि अब भी संप्रामके समय सभी राष्ट्रोंके शासकोंको विशेषाधिकार होता है कि वे किसी भी नागरिकके मकान, मोटर, रुपया आदि सरकारी कामके लिये ले सकते हैं। साथ ही जबतक महायन्त्रोंपर नियन्त्रण नहीं होता, तबतक पूँजी, श्रम एवं लाभ तथा राष्ट्रहितको ध्यानमें रखकर व्यवसायियों, समाज तथा राज्य-सचालकोंद्वारा उचित श्रम मूल्य निर्धारण किया जायगा। जैसे-जैसे उत्तमोत्तम यन्त्रोंका विकास होगा, कम-से-कम लोगोंके द्वारा अधिक-से-अधिक माल पैदा होने लगेगा, वैसे वैसे कामके घंटोंमें कमी की जायगी, मजदूरोंकी संख्या बढ़ायी जायगी। इस पक्षमें यह भी हो सकेगा कि मानभरमें प्रत्येक मजदूरको एक घंटा ही काम करना पड़े और उतने ही काम करनेके बदले उसे उच्चस्तरीय जीवन निर्वाह योग्य धन मिल जायगा और उसकी कृप शक्ति बनी रहेगी तथा मालकी खपत न घटेगी।

राष्ट्र हित तथा अपना घाटा रोकनेके लिये व्यवसायी भी उतना ही माल बनावेंगे जितनेकी गरज होगी। अपना शेष धन और मजदूर अन्य उपयोगी वस्तु बनानेमें लगावेंगे। यदि जड़वादी, ईश्वर धर्म विमुख देहात्मवादी कम्युनिष्टोंमें ईमानदारी हो सकती है, वे पक्षपातशून्य होकर सबका हित सोचकर ईमानदारीसे उत्पादन और वितरणका काम ठीक चला सकते हैं तो गैरकम्युनिष्ट धर्मनियन्त्रित, ईश्वर-आत्मा, लोक-परलोक तथा धर्म-अधर्म, स्वर्ग-नरक माननेवाले रामराज्यवादी सुतरां ईमानदार हो तो ही सकते हैं। इस पक्षमें नौकरशाही रुकेगी। यन्त्रवत् अन्य प्रेरित प्रवृत्ति मिटेगी, उत्साह रहेगा, दान, पुण्य, यज्ञ, तप, परोपकारकी भावनासे राष्ट्र एवं समाजका हितचरण अधिक सम्भव होगा। नरकका डर, स्वर्गका लोभ भी घुरे कर्मोंका नियतक एम अच्छे कामोंका प्रवर्तक होगा। आस्तिकका भविष्य विशाल है। अन्तमें वैकुण्ठ या परम अपवर्ग उसका ध्येय रहता है, जिसके लिये सर्वध्वन्याग भी सम्भव होता है। इसके विपरीत जड़ कम्युनिष्टवादमें यह सब असम्भव ही है। मान भी लिया जाय कि कम्युनिष्टोंका स्वप्न पूरा हुआ और पूर्णरूपसे यान्त्रिक विनाश सम्पन्न हुआ और सबके लिये ही मोटर, वायुयान, भोजन, वस्त्रादि मिलने लगे। पर यदि महीनाभर या वर्षभरमें एक दिन एक घंटा काम करना पड़ा, तो भी शारीरिक थमका प्रतिदिन काम न मिलनेपर सबके शरीर अनेक प्रकारके रोगोंके शिकार हो जायेंगे। कोई विरोधी या दुश्मन होता है, तभी शत्रुताका अन्वेष,

मल-युद्ध तथा व्यायामादिमें प्रवृत्ति होती है। यदि वर्गभेद समाप्त हो जाय तो विरोध एवं युद्धकी सम्भावना ही न रहेगी और फिर खाली मस्तिष्कमें शैतनस्य राज्य होगा। दुराचार, पापाचार, विलासिताकी वृद्धि होगी, जिससे स्वास्थ्य-वर्धन साथ शान्ति-भङ्ग होकर भीषण क्रान्ति होगी। विलास एवं आधिपत्यकी उत्तम कामनाकी पूर्ति कभी हो ही नहीं सकती। अध्यात्मभावना बिना अखण्ड ध्यानकी सुन्दरियाँ तथा सुन्दर भोग-साधन एक व्यक्तिको भी तृप्त करनेमें समर्थ हो नहीं सकती—

यत् पृथिव्यां घीहियवं हिरण्यं पशवः क्षियः।

सर्वं नैकस्य पर्याप्तमिति मत्वा शमं व्रजेत् ॥

अध्यात्मशास्त्रोंके अनुसार अध्यात्मविचार एवं शान्तिसे ही तृष्णास्य भंग होता है, अन्यथा नहीं। कम्युनिष्टके लिये कोई भी काम करनेके लिये न मिलनेसे अनाचार, पापाचारमें ही प्रवृत्त होना पड़ेगा; क्योंकि कोई भी बिना कुछ किं क्षणभर भी रह नहीं सकता—

न हि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्। (-गीता २।५)

अध्यात्मवादमें पूर्ण यान्त्रिक विकास, अनन्त धन-धान्य एवं उपभोग-सामग्री मिलनेपर संवम, योगाभ्यास, उपासना तथा विविध कर्मकाण्ड करनेके लिये पूर्ण अवकाश रहेगा। आसन, प्राणायामादि तथा श्रौत-स्मार्त विविध कर्मकाण्डोंके करनेमें परिश्रम करनेका अवकाश रहेगा। व्याधिहीन शरीर स्वस्थ रहेगा। वित्त उपास्यब्रह्मकी उपासना एवं ब्रह्मज्ञानमें दीर्घकालके लिये स्थिर रह सकेगा। चञ्चलता, तृष्णा आदिकी प्रशान्ति होकर समाधि-सम्पत्ति हो सकेगी। अध्यात्म वादीका भविष्य उज्ज्वल एवं उत्साहप्रद रहेगा। जड़वादी कम्युनिष्टका भविष्य अन्धकारपूर्ण एवं नैराश्यव्याप्त होगा। जड़वादीके मरते ही उसका सब कुछ समाप्त हो जायगा, परंतु अध्यात्मवादीको मरने अर्थात् देह-त्यागनेके अनन्तर वह लोकसे भी अधिक दिव्य ऐश्वर्य एवं भोग-सामग्री मिलेगी। यदि दिव्य भक्ति एवं ज्ञानमें सम्पन्न होकर देह-त्याग किया गया तब तो सर्वसाधनानुरोध, अविन्द्य अनन्त, परमानन्दस्वरूपावस्थाननुभूति, मोक्ष या भगवत्प्राप्ति सिद्ध होगी। निरङ्कुश एवं अनन्त तृप्ति अनन्तरूपसे प्राप्त होगी। रामराज्यवादीकी दृष्टिमें ईश्वर एवं धर्मके विरोधी माक्सवादारी तथा धर्मनियन्त्रणरहित पूँजीवादी दोनों समान एवं विश्वके लिये हानिकारक हैं और उन्हींके आपसी संपर्कसे सार्वजनिक धर्म, सुख एवं शान्ति खतरेमें पड़ सकती है। ऐसे पूँजीवाद एवं माक्सवाद दोनों ही हानिकारक हैं। इन दोनोंमें ही शोषण होता है। इनमें यदि साम्यवादीके यहाँ समर्थों नामपर मुहूर्त तानाशाहीकी तानाशाहीमें विश्वके नागरिकोंका धन, धर्म, स्वास्थ्य, शान्ति संकटग्रस्त होती है तो धर्मनियन्त्रणरहित शोषक पूँजीवादी तथा उन्मूलक साम्राज्यवादी दृष्टिके नामपर समष्टिका शोषण करके जनतामें आदि-आदि भाई-नाद फैला देते हैं। किंतु रामराज्यवादी अर्थात् धर्मनियन्त्रण कायन नगरी

समष्टि-व्यष्टि दोनोंका ही समन्वय करके सर्वत्र सुख, धर्म, शान्ति एवं स्वतन्त्रताका साम्राज्य स्थापित करते हैं। उनके यहाँ प्रथम तो बेकारी एवं शोषण फैलानेवाले महायन्त्रका ही बहिष्कार होता है, अतः सभीको स्थायीरूपसे योग्यता एवं आवश्यकताके अनुसार काम, दाम, आरामकी व्यवस्था होती है। सबको विकासका पूर्ण स्वातन्त्र्य रहता है। सुख-शान्ति, लोक-परलोक, परम निःश्रेयसका मार्ग सभीके लिये प्रशस्त रहता है। देव-दुर्विपाकसे महायन्त्रोंके विकास हो जानेपर भी पूर्वोक्त प्रकारसे शोषण इटाकर आर्थिक सतुलन स्थापित किया जाता है, जिससे आर्थिक संकट एवं गतिनिरोधका कोई प्रसङ्ग ही नहीं आता।

शोषकोंके अन्यायोगर्जित द्रव्य तथा कर्तव्य विमुख लोगोंके न्यायोगर्जित या दायमात्र द्रव्य राष्ट्रके हितार्थ छीन ही लिये जाते हैं, परन्तु कर्तव्यपरायण लोगोंके न्यायोगर्जित द्रव्यके भी अतिरिक्त आयका स्वत्वाद्य ही स्वामीके काममें उपयुक्त होता है। पाँच हिस्सेमें चार हिस्सा राष्ट्रके ही काममें लगानेका नियम होता है। उसमें दान, पुण्य, यज्ञ, परोपकारका पूर्ण स्थान रहनेसे कथमपि आर्थिक असंतुलन हो ही नहीं पाता। किमीकी बेकारी या क्रय-शक्तिका ह्रास तथा मालके खपत न होने आदिका प्रसङ्ग ही नहीं उपस्थित होता। 'पञ्चधा विभजन् वित्तम्' के अनुसार पाँच हिस्सेमें चार हिस्सेका राष्ट्र-हितार्थ जो उपयोग कहा गया है, उसका यह तात्पर्य नहीं है कि चार भाग ही राष्ट्र-हितार्थ उपयुक्त हो, किंतु उसका तात्पर्य यह है कि सामान्य-जीवन-यात्रोपयोगी अंशसे अधिक सम्पूर्ण धन राष्ट्र-हितार्थ प्रयुक्त किया जाय। तभी तो कहा गया है कि जितनेमें पेट भरे उतना ही ग्रहण करना ठीक है, अधिकमें अभिमान करनेवाला चोरके तुल्य दण्डभागी है—

यावद् भ्रियेन जठरं तावन् स्वर्धं हि देहिनाम्।

अधिकं योऽभिमन्येत स स्तेनो दण्डमर्हति ॥

(मीनद्वा० ७।४।८)

धनवान् होकर दान न करना पाप है और दरिद्र होकर सदाचारी तपस्वी न होना भी पाप है। ये दोनों ही दण्डके योग्य हैं—

द्रावन्भमि निषेष्ट्यो गडे बद्ध्वा ददां शिलायाम्।

धनयन्तमश्वानरं दरिद्रं क्षालयन्वितम् ॥ (विदुरनीति)

अतएव उत्तरोत्तर यन्त्रोंके विकासमें जैसे जैसे अल्प धन एवं अल्प व्ययमें उत्पादन बढ़ता जायगा, जैसे जैसे लाभ बढ़ता जायगा, वैसे वैसे बेकारी एवं आर्थिक असंतुलन दूर करनेके लिये कामके घंटोंकी कमी, बेतनरी अधिकता एवं मजदूरीकी संख्या भी बढ़ती चली जायगी। माय ही अतिरिक्त आय (यहाँ मारुपवादिपोंके अर्थमें अतिरिक्त आयका प्रयोग नहीं है, किंतु टैक्स एवं निर्वाहोपयोगी मर्त्य आदिसे बचा हुआ लाभ ही अतिरिक्त आय है) में चार हिस्सा ही नहीं, किंतु उससे अधिक भी राष्ट्र-हितार्थ प्रयुक्त किया जा सकेगा।

समाजवादी सञ्जवाग

व्यक्तिगत स्वतन्त्रता यदि अच्छी वस्तु है, उससे इतना बड़ा रत्न हुआ, तो कुछ दोष होनेसे ही वह हेय नहीं होती। विजयीसे प्रकाश फैलाना संभव है, मशीन भी चलायी जा सकती है और आत्महत्या भी की जा सकती है। अतः बुद्धिमानोंका कर्तव्य है कि वे ऐसा मार्ग निकालें जिससे व्यक्तिगत स्वतन्त्रताकी रक्षा हो और गतिरोध भी मिटे। वैसे भी समाजवादी शासनमें नहीं, किंतु सभी दंगके शासनमें व्यक्तिगत स्वतन्त्रता एक नीमाके भीतर है। भाई-बहन और पिता-पुत्रीका परस्पर शादी करने तथा आत्महत्या करनेमें व्यक्तिगत स्वतन्त्रता मान्य नहीं है। इस प्रकार समाजका अहितकर काम करनेकी स्वतन्त्रता किसीकी भी मान्य नहीं। समष्टिके नामपर व्यक्तिको पंगु बना देना भी ठीक नहीं, तथा ही व्यक्तिगत स्वाधीनताके नामपर समष्टि-विरोधी कार्यवाही करनेकी छूट व्यक्तिके देना भी ठीक नहीं। इसी आधारपर व्यक्तिगत वैध-व्योधी मिहिन्दत या वैध-धनोंका अपहरण बिना किये भी समष्टि-हितके अनुकूल कानून बनाये जाते हैं। आज भी सभी शासनों एवं राष्ट्रोंमें संग्राम आदि संकटकालमें बहुत कुछ व्यक्तिगत स्वतन्त्रताओंमें संकोच मान्य होता है। अमरीका आदिने भी अपने दंगसे उक्त गतिरोध रोका ही है।

रामराज्यशासनमें समष्टि-हितकी दृष्टिसे इस प्रकारकी व्यवस्था होती है कि किसीके दारिद्र्य होने या अपने परिश्रमका पूरा फल न पानेका प्रश्न ही नहीं उठता। मार्क्सवादियोंका कहना है कि 'पूँजीपतियोंके हाथसे भूमि-सम्पत्ति, कल-कारखानोंकी छान लेनेसे मजदूर ही पैदावारके साधनोंके मालिक हो जायेंगे। फिर जो भी पैसा करेंगे, वह सब उन्हींके काम आयेगा। इससे उनके भूखे-नंगे रहनेका डर ही न रहेगा और पूँजीपतियोंका इकट्ठा किया हुआ धन-वैभव भी इन्हींके काममें आयेगा। फिर खरीदनेकी शक्ति बढ़ जायगी और काम करनेवाले अधिक-से-अधिक पदार्थ पैदा करेंगे तथा दूसरे पदार्थोंसे विनिमय करेंगे। पूँजीपतियोंके पास मजदूरोंकी मेहनत बहुत बड़ा भाग न जा सकेगा और मजदूरोंकी अवस्था उन्नत होगी। जैसे स्त्री किसानोंकी उन्नति पहलेसे तेरह गुनी अधिक हो गयी है। इस तरह मजदूर, इंजीनियर, डाक्टर आदिका भी अन्तर मिट जायगा। कठोर एवं अप्रिय कार्योंके लिये मशीन बन जायेंगी, जिससे किसीको कोई भी काम कठोर और अप्रिय नहीं मानेगा। सब कामकी शिक्षा देकर सभीको सब कामके योग्य बना दिया जायगा। किसीको किसी कामके लिये बाध्य नहीं किया जायगा। यदि मशीनोंकी उन्नति हजार मजदूरोंका काम दस ही मजदूरोंमें हो सकेगा तो भी मजदूर बेकार नहीं होंगे, क्योंकि उनसे अन्य काम कराया जायगा। मजदूरोंके लिये अच्छे पदार्थ, अच्छे मकान बनाये जायेंगे। आज ही तरह मजदूर दस घंटे काम न करके बार-बारीसे एक या दो घंटे काम करेंगे, बाकी समयमें मौन लेंगे।'।

इस तरह वाणिज्यिक सुगम्यताका वर्णन करके समाजवादी धरातलमें स्वयंशाम उत्तार देनेकी बात करने हैं, परंतु दस्तुस्थिति यह है कि जगत्की विविधताके साथ ही मनुष्योंमें भी विविधता होती है। सभी सब कामकीन मर्यादीय शिक्षा ही प्राप्त कर सकते हैं, न सब कामके विशेषज्ञ ही हो सकते हैं और न सब प्रमाद-आश्रयशून्य होकर शक्ति चौर्य बिना ईमानदारीके शक्तिभर परिश्रम ही कर सकते हैं। यह भी नहीं हो सकता कि गर अनिवार्य आवश्यकताभर ही पदार्थ लें, अभिस्का मगद न करें। सभी व्यक्ति स्वतन्त्र व्यूक, हथकर, रोस्म मोटरकी इच्छा कर सकते हैं, सभी ग्राइवेट इसाईजहाज चाह सकते हैं। सभी फर्टील्डर के मकान, जर्नीयर चाहेगे, सभी घरील, जज या प्रधानमन्त्री होना चाहेंगे, फिर साधारण बायो एव वस्तुओंमें कोई क्यों मंतुष्ट होगा? अगर यह दशा सम्भव है तो कितनी भी मिडान्तवादीको इसमें क्या आशक्ति होगी।

आमतौरपर कोई भी ईमानदार मानवताके गाने अपनी धैध संगतिते मंतुष्ट रहता है। अत्यन्त प्राम्य लोगोका भी यही विभाग है कि अपनी धैध कमाईसे गरी रोटीमें मंतुष्ट रहना अच्छा है। दूसरोंकी वस्तुका अपहरण करके मुल भोग महसूसकी बात नहीं है। पञ्चाची प्रामवागियोंका कहना है कि 'पात्रेदा डोंडा चगा टगीदा परोटा मंदा' दूसरोंके ताउन एव धन धैधवको छिनकर मुली बन जाना बड़ा माल है, परंतु यह सुख, यह धन परिणामतः हितकर नहीं है। भारतीय नीतिशास्त्रका तो कहना है कि 'भतिक्लेशेन ये धार्था धर्मस्वातिकमेण च। शत्रूणां प्रणिशतेन मा जेतु मम कृधाः ॥५॥ (विदुर०) अति क्लेशसे, धर्मातिकमणसे, शत्रुचरण-चुम्बनसे जो अर्थ प्राप्त होता है वह सुखोदक नहीं होता। चोरीसे, डाकाने, छलछद्मसे, छीना-रापटीसे मुली बन जाना, धनी बन जाना निम्न है। इन्हीं सब मान्यताओं, औचित्यानौचित्य, न्याय-अन्याय विचार मिटानेकी दृष्टिसे कम्युनिष्ट कहते हैं, 'पुराना औचित्यानौचित्य, न्याय-अन्याय आजके कामका नहीं है।' क्या कुछ डाकू भी यही नहीं कह सकते हैं कि परचित्तापहरणको अपराध मानना पुराने जमानेकी बात थी, आज यह अपराध नहीं है। फिर भी न्याय एवं धर्मयुक्त मार्गसे बेकारी एवं आर्थिक असंतुलन दूर करनेका प्रश्न सबके सामने अनिवार्यरूपसे है ही। रामराज्यवादी उसे सहर्ष स्वीकार करता है। सहायता प्राप्त करके कर्तव्यपालन, बहिर्मुत्पाका चित्तापहरण करके अतिरिक्त आयका पञ्चधा विभाजन, दानका प्रोत्साहन, ज्योतिष्योम, सर्वस्वदक्षिणा आदि यागों तथा आतिथ्य-सत्कारका प्रचार एवं नियम बनाकर तथा येतनकी उचित दर एवं कामके घंटोंका उचित निर्धारण एवं मुनाफेकी भी उचित सीमा निर्धारण करना आदि कार्य उचित कहे जा सकते हैं। साम्यवादो सरकारोंको भी सरकारी काम तथा शिक्षा, स्वास्थ्य एवं सुरक्षा, गुप्तचर, पुलिस, पलटन आदिका काम चलानेके लिये कर या मुनाफका

सब उच्चस्तरीय साधन चाहेंगे तो उसकी पूर्ति तो हजारों नहीं लाखों धर्मतक हो सकेगी सम्भव नहीं । गली-गलीमें बिजलीका फैल जाना या मिलोंके द्वारा कपड़ा जिनना सरल है उतना भारतके पैतील करोड़ आदिमियोंको एक-एक वायुयान, एक-एक ध्यूक मिलना सरल नहीं । इसी तरह केसर, कस्तूरी, हीरा आदिका मिलना भी सम्भव नहीं है । जब सभी लोग सब चीज बना नहीं सकते तो विनिमयद्वारा वस्तुन्तर प्राप्त करनेकी आवश्यकता रहेगी ही । फिर वस्तुओंकी विनिमय-सुविधाके लिये रुपया या मुद्राका व्यवहार आवश्यक होगा । स्थानान्तरण वस्तु स्थानान्तरणमें पहुँचाना आवश्यक होगा । इसपर कुछ व्यय एवं धम भी होगा । व्यक्ति या सरकार जो भी यह कार्य करेगा कुछ-न कुछ लाभ अवश्य चाहेगा । हाँ, यह ठीक है कि मुनाफा सीमित हो, अव्यवस्था फैलानेवाला न हो । आजके विस्तृत यातायात सम्बन्धोंवा यह भी एक महान् लाभ है कि सड़कके किमी दोनेमें कोई वस्तु क्यों न उतरा हो और कहीं भी किसी वस्तुकी कमी क्यों न हो, फिर भी देशान्तरकी वस्तु देशान्तरमें पहुँचनेमें कोई कठिनता नहीं । अतिवृष्टि, अनावृष्टिसे कहीं भी मुक्तमरी नहीं हो सकती । परंतु यदि कोई वस्तु विक्रयका व्यवहार मिला जायगा तो यह सब सम्भव न होगा । अनेक रोजगारोंके समान ही वस्तु-विक्रय भी एक धंधा है । लाभ बिना उसे कौन अयनायेगा ? हाँ, लाभ सीमित हो, उत्तर नियन्त्रण हो, यह तो आवश्यक ही है । भुलमरी मिटाना अमीर, गरीब सबके ही अभ्युदयका प्रयत्न करना, अंधधुंध वस्तुओंका उत्पादन बढ़ाना अव्यवस्थायक है ही ।

समाजवादी कहते हैं कि एकमें रोटीकी कमी नहीं है । सम्भव है कुछ ही दिनोंमें वहाँ रोटी सबको मुफ्त मिलने लगे, जैसे होटलोंमें पानी मुफ्त मिलता है । परंतु रामराज्यका तो आदर्श यह था कि किसी भी जगह पानी माँगनेपर दूध ही गिराया जाता था । देनेवाले मदा ही देनेकी कोशिश करते थे, परंतु लेनेवाले अपनी माटी कमाईका ही खाना पसंद करते थे । प्रसिद्धसे हर तरहसे बचनेका प्रयत्न करते थे । इसीतो फिर भी यह कहते रहेंगे कि जो काम न करे उसको खाना मिलना ही न चाहिये । फिर जहाँ लोगोंकी व्यक्तिगत सम्पत्ति ही न रहेगी, वहाँ कामलेकर रोटी देनेका प्रयत्न ही क्या है ? रामराज्यमें वृद्ध, बाटक काम न कर सकनेवालोंको भी भोजनदिवा सुविधा रहेगी । जिस व्यक्तिगत सम्पत्तिमें सबकी कमाई नहीं सम्मिलित है, उसके द्वारा लोगोंको मुफ्त रोटी देनेकी विद्येयता ही मुख्य विशेषता है । समाजवादी व्यवस्थामें तो सबकी कमाई सम्मिलित ही रहनी है । रामराज्यकी सम्पत्ति ही थी कि रोटी एवं दूध आदिका कोई सदस्य विनय करना था रामराज्य था । धर्म-विनय, रस-विनय तो वस्तु निश्चिद है । रामराज्यमें आवश्यक उपभोगी पदार्थ सबको माफतासे मुक्त करना धर्म ही है । समाज-

वादी कहते हैं कि गैरसमाजवादी देश व्यापारमें होड़ करते हैं। दूरे देशों में बाजारों पर कब्जा करना चाहते हैं। जिनमें सबसे मुद्रके अन्धे तैयार रहना पड़ता है। पूँजीवादी शासन प्रणाली रहते रहते यदि कोई देश निष्पक्ष हो जाय तो पूँजीवादी देश उगे बाट सेते हैं। मुद्रकी तैयारीमें लगे रहनेसे पैदावारें बाधा पड़ती ही है। प्रायः सभी देशोंकी आमदनीका बहुत बड़ा भाग शस्त्रास्त्र एवं कीमती रत्न हो जाता है। धनके इस भागका फल मिलता है मरु कष्ट एवं अराजक-मुः। यह सब धन मनुष्योंकी दायित मुधारनेमें लगानेसे बहुत लाभ हो सकता है। लोगों वस्तुमान् ज्ञान मुद्रकी तैयारीमें फँसे रहते हैं, पैदावारका कामना कर सकते। इनका सम्पूर्ण समय मरना, मारना, शिष्टान्त-सिद्धान्तोंमें खर्च होता है। यदि मुनाफ़ कमानेकी भावना छोड़कर उपयोगके लिये ही माल तैयार किया जाय तो अन्ताराष्ट्रिय पूँजीवादी होड़ समाप्त हो जायगी। फिर न दूरे देशोंकी बाजारोंकी जरूरत रहेगी और न मुद्र आवश्यक होगा।

आधुनिक पूँजीवादी या समाजवादी सभी शासन धर्महीन होनेका ही मूल समझते हैं। इसीलिये व्यक्तिगत धर्मकी इतनी प्रधानता हो गयी है कि एक दूसरेकी हत्या उनकी दृष्टिमें साधारण-सी बात होती है। धर्मनियन्त्रित समरस्यमें मुद्रकी अपेक्षा शान्तिका ही समांतिशापी महत्त्व होता है। माय, दान, भेद तीनों नीतियोंमें ही सब काम चलाना श्रेष्ठ है, परंतु सर्वथा तीनों नीतिके विफल होने एवं अनियाम होनेपर ही चतुर्थ दण्ड-नीतिका प्रयोग करना उचित बतलाना गया है। अहिंसा एवं सत्यसे सम्पूर्ण व्यवहार चलाया जाय, विरोधियोंका भी भाव ही बदलनेका प्रयत्न उचित है, परंतु फिर भी तो आखिर समाजवादी रुखको भी तो द्वितीय महायुद्धमें कूटना पड़ा ही और लालसेनाके करोड़ों सैनिकोंको मारना करना ही पड़ा। परमाणु बम, हाइड्रोजन बम आदि पातक अस्त्र-शस्त्रोंपर अर्थों रुपये खर्च करने पड़ रहे हैं। आखिर जो मुद्र अनुचित समझता है उसकी इस प्रकारकी चेष्टा क्यों? जैसे समाजवादी कहते हैं कि 'जब विश्वभरमें कम्युनिष्ट राज कायम हो जायगा, तब कोई खतरा न रहेगा, तब मुद्र-तैयारी बंद की जा सकेगी। उसके पहले तैयारी न रखनेसे तो पूँजीवादी राष्ट्र रूसको दृष्टि लेंगे।' हिंदु यह तो कोई भी कह सकता है कि 'जब विश्वभरमें एक चक्रवर्ती सरकार बन जायगी तब मुद्र आवश्यक न रहेगा' परंतु प्रश्न तो यह है कि जबतक दोनोंके मनोरथ नहीं पूरे होते, तबतक क्या होना चाहिये? वस्तुतः इस समय क्या पूँजीवादी, क्या समाजवादी अपना-अपना गुट चलवान् बनानेमें लगे हैं। इस समय उपनिवेशवाद समाप्त हो रहा है; परंतु अपने-अपने प्रभाव-क्षेत्रके विस्तारमें सब लगे हैं। अमेरिका अपना प्रभाव-क्षेत्र बढ़ा रहा है, रूस अपना। इसके अन्धे ही शस्त्रास्त्र तैयारी एवं कूटनीतिक दौंव-पेंच दोनों ओरसे चले जा रहे हैं; परंतु समरस्यवादी

इस सम्बन्धमें व्यापक दृष्टिकोणसे विचार करते हैं। अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह आदिके नियम विश्वव्यापी एवं विश्वके हितार्थ हैं। प्रत्येक व्यक्तिको समाज, राष्ट्र एवं विश्वके हानिहरक किसी काममें नहीं प्रवृत्त होना चाहिये। समष्टिके अवरोधन ही व्यक्ति की चेष्टा आदरणीय है। अहिंसा आदि समष्टि सामाजिक समशीतेका आदर सबको करना चाहिये।

मार्क्सवाद एवं राष्ट्र

परन्तु जिनके सभी राष्ट्र एवं समाज इस उद्योगिक विद्वान्तको मान नहीं लेते, तबतक क्या किसी सज्जन व्यक्ति या राष्ट्रको किसी कूटनीतिक व्यक्ति या राष्ट्र की कूटनीति का शिकार बन जाना चाहिये? रामराज्यवादी ऐसे अवसरके लिये अनिवार्यरूपसे आनेवाले युद्धका स्वागत करता है। मायावीके नाथ निरी माधुतामें काम नहीं चलाता।

यस्मिन्वया धर्मे यो मनुष्यमस्मिन्वया वर्तितव्यं स धर्मः।

मायाधरो मायया बाधितव्यः साध्याचारः साधुना प्रयुज्यते ॥

(महा० शां० ५० १०९। ३०)

संसारमें जब कृतयुगके प्रारम्भमें सत्त्वगुणका पूर्ण प्रभाव था, सभी धर्म-नियन्त्रित थे, तब युद्धकी आवश्यकता नहीं थी। परन्तु सत्त्वर त्रिगुणात्मक है, इसमें रज और तम भी हैं ही। फिर कभी उनका भी उद्भव सम्भव है। जब अत्यन्त तामस, राजस आदमीपर उपदेशका असर नहीं पड़ता, तब वहाँ दण्डविधान अनिवार्य ही होता है। सभी तो प्रत्येक राष्ट्रमें कानून, दण्डविधान, पुलिस, थाना, जेल आदिकी व्यवस्था है। ये ही व्यक्ति के उपद्रव समष्टिमें भी फैलते हैं। तब बड़े युद्धोंका रूप बन जाता है। समाजवादियोंको ही अपने विरोधियोंके दमनार्थ क्या-क्या नहीं करना पड़ता है। कितने गुप्तचर, कितनी पुलिस, पर्ज (सफाया) में संलग्न है। रामराज्यमें अन्यायी रावणको भी पहले अन्यायने विरक्त होनेके लिये समझाया-बुझाया गया था। जब अनेक प्रकारसे समझाने बुझानेपर भी रावण रास्तेपर नहीं आया, तब उसे दण्ड देना अनिवार्य हो गया। यही रामराज्यका युद्ध है। ऐसा युद्ध निराकरण साक्षात् स्वर्गका द्वार है, इससे पराङ्मुखकी अकीर्ति तथा पुण्यलोकोंका नाश भुव है—

अथ चेत्त्वमिमं धर्मं संग्रामं न करिष्यसि।

ततः स्वधर्मं कर्तुं च हित्वा पारमवाप्स्यसि ॥ (गीता २। ३३)

समष्टि-हितके लिये महायन्त्रका प्रवर्तन बंद होना चाहिये। रामराज्यशासनमें उत्पादनमें मुनाफाको प्राथमिकता न देकर राष्ट्रकी आवश्यकताको प्राथमिकता दी जायगी। सरकारद्वारा निर्धारित राष्ट्रहितानुकूल योजनाका अनुसरण करना सभी उपयोगकर्तियोंका कर्तव्य होगा। अतः आधुनिक जटिलवादियोंके समान याजारों,

यन्त्रों, पेट्रोल आदिके लिये रामराज्यमें युद्ध नहीं होते। धर्म, लंका की गरीबोंके हित-स्वत्वोंकी रक्षाके लिये अनिवार्य होनेसे युद्ध का स्वागत किया जाता। संसारमें आतंता न हो, अन्याय-अत्याचार न हो, किसीकी बहुतेरे सम्मानपर आँच न आवे, इसीलिये बलवानोंका बल एवं अस्त्र शस्त्र आदि शक्ति होते हैं और अपेक्षित होते रहेंगे।

मार्क्सवादी कहते हैं, 'आज मजदूरोंके लिये देशभक्ति की बात नहीं है। जब कोई पूँजी देशमें लगती थी, तब कुछ मजदूरोंको लाभकी सम्भावना मिली। परंतु जब पूँजीपति अपनी पूँजीको उन विदेशोंमें लगाना पसंद करीं, मजदूरी कम देनी पड़े और कच्चे माल सस्ते पड़ें, तब ऐसे पूँजीपतियोंके देश मजदूर देशभक्तिके नामपर अपनी जान क्यों दें ?' मार्क्सवादीकी दृष्टिमें किसीकी कोई सम्पत्ति नहीं, उसका कोई खास देश नहीं होता। केवल दो बातें हैं—उसकी अपनी सम्पत्ति है। जहाँ मजदूरी मिल जाय, वही उसका देश है। पूँजीपति अपने लाभके लिये लाखों किसानों-मजदूरोंको तोषकी आगमें छुल्लाता है। इनकी जीतोंमें मजदूरोंका कोई लाभ नहीं होता।'

उपर्युक्त बातें किसी देश-कालके लिये सही हो सकती हैं; परंतु वे व्यापक सत्य नहीं हैं। आन्तिकलोग जननी, जन्मभूमिको स्वामिनी भी मानती है—'जननी जन्मभूमिश्च स्वर्गादपि गरीयसी।' उन्मुखितवृत्तियों की दृष्टिसे महर्षि—जिनकी मौलिक सम्पत्ति कुछ नहीं—उन्हें भी मातृभूमि की ओर मान्य होती है। देशधर्मकी रक्षा और कल्याणके लिये ये भी अपने सर्वस्व त्याग करते ही रहते हैं। भारतीयोंमें तो प्रातःकाल ही धरित्रीरत्न का श्रद्धा करनेके पहले धरित्रीकी वन्दना की जाती है; परंतु ये मातृभूमि की वन्दना के लिये मातृपति परमेश्वरको नहीं भूलते। उनकी मातृभूमि गंदीन एवं दूषित नहीं पड़नेवाली नहीं होती। इसीलिये ये समुद्रयमना पराजितनगरों की विष्णुपत्नी मानते हैं—

समुद्रयमने देवि परंतजनमण्डने।

विष्णुपति नमस्तुभ्यं पादपद्मं क्षमस्व मे॥

कहींके भी मजदूर कोई राष्ट्रमें बाहरकी शक्त नहीं—विदेशीय शक्तों के सामान्यतः काटका, धाँपका ही मजदूर बनकर अपना जीवन बिताते हैं। उनको अपने देश, धर्म, जाति का प्यार रहता है, उनका स्वार्थ उन्हें मालूम है। पूँजीपतियोंके लिये नहीं, अपने लिये, अपने धर्मके लिये भी उन्हें देश की वन्दना होती है। समुद्र के दूषित करने वाले धर्मिक तथा न्यायिक विचारोंके अन्धकारोंमें अंधा अंधा मानवके विना राष्ट्रियता कोई मतलब नहीं है। देश की विधायकता ही नहीं मानना; अपने स्वार्थ के लिये ही

मानना, यह देशका मत्स्य क्या मानने लगा ! जिनका मत है कि भ्राता अपने स्वार्थमें दूध पितानी है; क्योंकि दूध बिना निकले उमे कष्ट होता है। शिशु भी धुधामे पीड़ित होकर गान पीने लगता है, उन्हें देशमत्तिमे क्या लेना ! पर जलमें मेढक भी होना है, मीन भी होती है। मेढकका जटस्नेह नगण्य है, परंतु मत्स्य जटका अनुरागी है। जटवादियोंको जहाँ रोटी मिले, वही उनका देश है; परंतु धार्मिक-गास्त्रनिक भावनावाले तो अपने पूर्वजों तथा अपनी जन्मभूमिके प्रदेशको; अपने पावन तीर्थों, अग्नारो, देवताओं, महापुरुषोंके तपःपूत लीलाभूमिसे बड़ी आदरकी दृष्टिमे देखते हैं और उसकी रक्षा तथा सम्मानके लिये उन्हें आत्मरक्षित करनेमें कुछ भी सकोच नहीं होता। गोस्वामी तुलसीदासके राम कहते हैं—

अर्थात् मम बैकुण्ठ बरतना । वेद पुरान बिहित जगु जाना ॥

अथ पुरी सग प्रिय नहि गोज । यह प्रमंग जानइ कोऊ कोऊ ॥

जन्मभूमि मम पुरी सुखनि । उत्तर दिसि बह सरजू पावनि ॥

माक्सवाद एवं युद्ध

माक्सवादी कहते हैं कि युद्ध जंगलीपनका चिह्न है। स्वयं कमाकर पानेके बजाय दूसरोंमे छीनकर घेठ भरना ही युद्धका स्वरूप है। सामाजिक भावना एवं सहयोगकी बुद्धि होनेमे परिवारके रूपमें संगठित होते ही आपसी लड़ाई बंद हो गयी। एक परिवारके आदमी एक हित समझकर आपसमे लड़कर दूसरे परिवारसे लड़ने लगे। फिर लड़ाईके बजाय परिवारोंमें भी सहयोगकी भावना हुई। फिर गाँव भरका एक हित समझनेकी बुद्धि हुई तो परिवारोंका भी युद्ध बंद होकर गाँवोंका युद्ध होने लगा। मनुष्यकी आवश्यकताओं एवं पैदावार-साधनोंके बढ़नेसे आत्मीयताका क्षेत्र बढ़ गया और फिर देशका संगठन होने लगा। परंतु अब तो वैज्ञानिक विकासके युगमें कोई भी देश दूसरे देशकी सहायताके बिना अकेले रह नहीं सकता। सभी देशोंके परस्पर सम्बन्ध हैं, अतः उनमें भी सहयोगका सम्बन्ध होना चाहिये। इतिहासके कमको देखते हुए अब वह समय आ गया है कि देशों एवं राष्ट्रोंको मिटाकर संपूर्ण संसार एक राष्ट्रका रूप धारण कर सके। पूँजीवादी प्रणालीमें साम्राज्यवादके रूपमें देशोंके संगठनका प्रयत्न होता है; परंतु उसके मालिक दूसरे-दूसरे देशों एवं उपनिवेशोंका शोषणकर स्वार्थ सिद्धि की चेष्टा करते हैं। अतः अन्य देशोंके अगंतोप एवं बगावतकी भावना बनी ही रहती है। अतः समाजवादी प्रणालीके आधारपर ही यह संगठन सम्भव है। इसीलिये अन्तायष्ट्रिय कम्युनिष्ट-संरक्षी चेष्टाएँ सभी राष्ट्रोंमें चलती रहती हैं। संसारके प्रत्येक देशकी विश्वव्यापी समाज और राष्ट्रका अद्भुत बन जाना चाहिये और उनका परस्पर सहयोग होना चाहिये। इस तरह युद्धोंका भय सदाके लिये दूर हो सकता है। एक देशके किसानों मजदूरोंमें दूसरे देशके किसानों मजदूरोंमें कोई द्वेष नहीं रहता, अतः उनका ही राज्य होना ठीक है।

इस सम्बन्धमें रामराज्यवादीका कहना है कि 'युद्धका खतरा नि:वि-
व्यापी संघटन बने, विश्व सरकार बने', यह सब बात अच्छी है, परंतु वह
समाजवादकी ही सरकार हो ऐसा आग्रह क्यों ? मौलिकवादी अपना विचार हमें
राष्ट्रों एवं सभी व्यक्तियोंपर छड़ना चाहते हैं, परंतु संसारमें आज भी जो
मनुष्य ईश्वर, धर्म एवं अपने वेद, बाइबिल, पुराण, कुरान, अस्ता
मन्दिर, मस्जिद, गिरजा, गुरुद्वारामें विश्वास रखते हैं। अपने शास्त्रोंके अनु-
अने धर्म, कर्म, संस्कृति, सभ्यताका पालन करते हैं। वे अपने पूर्वजोंके ऐश्वर्य
गौरव तथा अपनी श्रौती, मिल्लिक्यतके स्वामी होनेका विश्वास रखते हैं व
अपनी कमाई अपने बेटों-पोतोंके लिये छोड़ना उचित समझते हैं। फिर हम
तिलाञ्जलि देकर अपनी सभ्यता, संस्कृति, सभ्यत्तिसे हाथ धोकर जबर-
पराधीनता स्वीकार करना किसे अभिमत हो सकता है, जहाँ अपना वि-
व्यक्त करने, प्रचार करनेकी भी स्वाधीनता नहीं है और न प्रेरण
भूमि, सभ्यत्ति आदि सामग्री ही है। वस्तुतः पारिवारिक संगठनमें भी स्वाधीनता
नहीं जाता, उसे कभी भी पृथक् रहनेकी स्वाधीनता रहती है। इसीलिये यूरोपमें
सम्मिलित कुटुम्ब-प्रथाका पोषण करते हुए भी कहा है कि सम्मिलित कुटुम्ब
पृथक्-पृथक् व्यक्ति अग्निहोत्र, बलिवैश्वदेव, आद आदि नहीं कर सके।
एक गृहपति—घरका पुरखा ही सब करता है—

एकपाकेन यसतां विनुदेवद्विजार्चनम् ।
एकं भवेद् विभक्तानां तदेव स्याद् गृहे गृहे ॥
(बृहस्प० स्मृ० गा० ११०० सं० ११।५)

अतः पृथक् धर्मानुष्ठानकी दृष्टिसे पृथक् भी रह सकते हैं।

एवं सह वसेयुर्वा पृथग् वा धर्मकाम्यया ।
पृथग् विवर्धते धर्मसमाद धर्म्या पृथक्पृथक् ॥
(मनु० १।१।१)

वस्तुतः वृक्षोंका समुदाय ही बन होता है। ऐसे ही व्यक्तियोंका समुदाय
समाज होता है। वृक्षोंके कटनेसे बन कट जाता है, आग वृक्षोंके पर-
एवं जटायु होनेसे समाजकी भी बुरी दशा होगी। केवल समाजके नष्टकर
तानाशाहोंके हाथमें ही विश्वका जीवन खान देना कोन बुद्धिमान् टोड समर्थ
अतः इसकी अपेक्षा रामराज्यकी व्यवस्था बड़ी श्रेष्ठ होगी, जिसमें सभी व्यक्ति
जनियो, सम्प्रदायों एवं राष्ट्रोंके अपने विश्वासके अनुसार अपने धर्म, ईश्वर
शास्त्र मानने, विचार व्यक्त करनेकी पूर्ण स्वाधीनता होगी।

पुण्य, कुरान, वेद, बाइबिल, मन्दिर, मस्जिद, गिरजा, गुरुद्वारामें—
सम्मान रहेगा। सभी अपने तीर्थों, देवस्थानोंका आदर कर सकेंगे।

अग्नी बरीनी—मिल्खिततर अविकार रहेगा । अपने विचारका प्रचार करने, संगठन, प्रेम, पत्र आदि म्पान करनेकी सबको छूट होगी, अर्थात् व्यष्टि एव समष्टि सभीको लौकिक, पारलौकिक अभ्युत्थान एवं परम निःश्रेयस प्राप्त करानेकी सुविधा उपस्थित की जाएगी । समष्टि व्यष्टिका उपोद्बलक होगा । व्यष्टि समष्टिके अविरोधेन आन्मोन्नतिके लिये प्रयत्न करते हुए समष्टि-मेवामें स्वेच्छासे ही प्रवृत्त होंगे । जैसे बुद्धिमान विभागभाजन, ईमानदार, निष्पक्ष, सर्वहितैषी व्यक्ति गृहपति (घरका पुरमा) होता है, इसी प्रकार मण्डल, राज्य, राष्ट्र एवं विश्वका पालन करनेवाले व्यक्ति या व्यक्ति-मूहोंको भी सदा विभागभाजन, निष्पक्ष, सर्वहितैषी एवं ईमानदार होना अनिवार्य होगा । फिर भी यह भूलना न चाहिये कि परिवार बन जानेपर भी परिवारके सदस्योंमें लड़ाई होती है, ग्राम बन जानेपर भी ग्रामीणोंमें लड़ाई होती है, राष्ट्र बननेपर भी राष्ट्रके भीतर सब उपद्रव होते हैं । इसमें भी एक दूसरेको हटाकर अधिकारान्ध होनेका प्रयत्न करते ही हैं, उसी तरह आगे भी यह संघर्ष रहेगा । अतः जयतक अतिवेक, अविचार, अभिमान, अधर्मको रोकनेके लिये सत्य एवं सात्त्विक अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अरिप्रह आदि गुणों तथा शास्त्रों एवं आध्यात्मिक जीव-ब्रह्मादिकी भावना दृढ़ न होगी, तबतक बुद्धिमान भी संगठन असम्भव है, विश्व-संगठनकी बात तो दूर है ।

वस्तुतः इस मार्गमें ही राष्ट्र एवं विश्वका संघटन सम्भव है । रामराज्यका तो ऋषयः बुद्धिमानका निदान्त है ही । किं बहुना, अनन्तकोटि ब्रह्माण्डात्मक विश्वकी समस्तता आस्पद बनाकर अभेद-भावना करके उसे आत्मस्वरूप समझना एक उदात्त उपायना है । फलतः तदनुसार चेष्टा ठीक ही है । समष्टि-अविरोधेन राष्ट्र, समाज या व्यक्तिका अपने विकासकी स्वाधीनता होनेसे उनपर जिम्मेदारी होगी, अपनी हानि और लाभकी बातें सोचना, आलस्य-प्रमादका छोड़ना, साधन-तत्परताके साथ पुरुषार्थके लिये अग्रसर होना सम्भव हो सकेगा । सभी विश्वकी उन्नति और शान्ति होगी । तानाशाही-शासन यन्त्रका कल-पुर्जा बन जानेसे सभी व्यक्ति या देश बह-यन्त्रवत् हो जायेंगे । उनका विकास रुक जायगा । समाजवादी कहते हैं कि 'अपने लाभके लिये ही परिश्रम करना, शक्तिमंचय करना, यह मनुष्यकी प्रकृति नहीं है—यह तो एक अभ्यास है, जो मनुष्यकी परिस्थितियोंके अनुसार बन जाती है । प्राचीनकालमें मुद्र होनेपर हारनेवाले व्यक्तियोंको मारकर खा जाते थे । बलवान् कमजोरोंके धन, स्त्रियाँ आदि छीन लेते थे । स्त्रियोंके लिये राजा लोग चढ़ाई करने थे । उस समय समाजका यही अभ्यास था, परंतु आजका मनुष्य इसे नहीं सहन कर सकता । असम्य लोभोंमें आज भी लटपाट चलती रहती है, परंतु आज मनुष्यका स्वभाव बदल गया है ।

अतः हानिके डर एवं लाभके लोभसे काम करनेकी आदत बदल सकती है। आज दिन प्राणी कमाता है। खर्च करनेसे अधिक बचोरकर भी रहता है; वरन् उसे भय है कि उसे आगे शायद पदार्थ न मिल सके पर यह ठीक नहीं। इस उत्तर पीछे विकासवादके खण्डनमें विस्तारसे आ चुका है।

अन्ताराष्ट्रिय क्षेत्रमें पूँजीवाद

मार्क्सके अनुसार वैज्ञानिक साधनोंके विकाससे पैदावारकी शक्तिके बहुत प्रचण्ड बढ़ जानेपर जब भिन्न-भिन्न देशोंके पूँजीपति अपनी पैदावारको अपने देशमें नाला सकते, तब उन्हें दूसरे देशोंके बाजारोंमें अपना माल पहुँचाना पड़ता है। पूँजी अपने अपना माल दूसरे देशोंमें बेचकर मुनाफा उठाना तो पसंद करते हैं; परंतु अपने देशमें दूसरे देशके पूँजीपतियोंका माल आकर बिकना पसंद नहीं करते; वरन् इसमें उनके मुनाफेका क्षेत्र घट जाता है। इसके अतिरिक्त प्रकृतिने उत्पन्न पदार्थोंको सभी देशोंमें समानरूपसे नहीं बाँट दिया है या प्रकृतिने अलग-अलग देशोंको अपना-अपना निवाँह अकेले कर सकनेके योग्य नहीं बनाया। व्यापक व्यवसाय और पैदावारके कुछ पदार्थ एक देशमें बहुत अधिक मात्रा में निरूपित होते हैं, और कई ऐसे पदार्थ हैं, जो उस देशमें नहीं मिल सकते। जपानमें तेल नहीं मिलता, इंग्लैंडमें रुई नहीं पैदा होती, जर्मनीको पेट्रोल कारोंके तेल पड़ता है। स्वीडनको अपना लोहा बाहर भेजना जरूरी है। कनाडा अपने लकड़ीको नहीं खपा सकता; अमेरिका अपनी रुईको बेचनेके लिये बाजार ढूँढ रहा है। ये पदार्थ इन देशोंको दूसरोंमें लेने-देने पड़ते हैं। कोई देश अपने अपना निवाँह नहीं कर सकता, परंतु प्रत्येक देशके पूँजीपति अपने-अपने-अपने मुनाफा कमानेके लिये दूसरे देशोंके व्यापारिक आक्रमणसे बचना चाहते हैं और दूसरे देशोंपर आक्रमण करना चाहते हैं।

मार्क्सवादी कहते हैं कि "साम्राज्यवादके ऐतिहासिक विद्यमान प्रमाणों से पूँजीवादसे इस प्रकार कर सकते हैं। पूँजीपति व्यक्तिकी ही तरह किसी देशके पूँजीपति अन्ताराष्ट्रिय क्षेत्रमें कम हैसियतके पूँजीपती राष्ट्रीय क्षेत्र में शोषण क्षेत्रपर अपना एकाधिकार कायम करनेका यत्न करते हैं। किसी देशके पूँजीपति एक व्यापारीकी अवस्थामें औद्योगिक साधनोंद्वारा पैदावारके उत्पादन करनेवाला बनकर मुनाफेके जरिये भारी पूँजी इकट्ठी कर चुकनेके बाद दूसरे देशों में न कर, उसके रूपमें अपनी पूँजीकी शक्तियों उधार देकर पैदावारका मुनाफा स्वयं ग्राहक रहता है, उसी प्रकार पूँजीपति देश अन्ताराष्ट्रिय क्षेत्रमें न केवल व्यापार, बल्कि औद्योगिक पूँजी इकट्ठी करने हैं, उनके बाद ही औद्योगिक पैदावार दूसरे देशोंपर लादने हैं और इन अवस्थानों में उन देशोंकी अपनी पूँजीमें जकड़ना आरम्भ करते हैं। ऐसी अवस्था में पूँजीपति देश व्यापारिक देशों और उपनिवेशोंकी पैदावारमें कोई लाभ नहीं

ये देश पैदावारका मुख्य गन्धन पुँजी उन देशोंमें लगाकर मुनाफेका भाग गँवने लगते हैं और उन देशोंकी आर्थिक प्रगति और राजनीतिपर अपना निरन्तर गन्धन है । जिन प्रकार पैदावारके साधनोंके माटिफ, पूँजीरति और परिभ्रम करनेवाली गन्धनहीन श्रेणीके हितोंमें विरोध होता है, पूँजीरति श्रेणी परिभ्रम करनेवाली श्रेणीके परिभ्रमसे मुनाफेके रूपमें निगलती रहती है, उसी प्रकार अन्ताराष्ट्रिय पूँजीवाद अर्थात् एक देशके पूँजीरतियोंद्वारा दूसरे देशपर अधिपत्यका अर्थ हो जाता है — पराधीन देशके परिभ्रमका शोषण ।

जिन प्रकार परिभ्रम करनेवाली श्रेणीके शोषणसे पूँजीरति अपनी शक्तिको बढ़ाकर अपने शोषणका क्षेत्र बढ़ाता है, उसी प्रकार अन्ताराष्ट्रिय क्षेत्रमें साम्राज्यवादी देश एक देशका शोषणकर दूसरे देशोंको पराधीन बनाकर शोषण करनेकी शक्ति प्राप्त करते हैं । मार्क्सवादके अनुसार जिन प्रकार पूँजीवादी-व्यवस्थाका अन्त एक देशमें उभरे समाप्त कर देनेमें नहीं हो सकता, उसी प्रकार साम्राज्यवादका अन्त भी किसी एक देशके प्रयत्नमें नहीं हो सकता । उसके लिये साधनहीनोंके संगठित अन्ताराष्ट्रिय प्रयत्नकी आवश्यकता है । जिन प्रकार एक देशमें पूँजीवाद गन्धनहीन श्रेणीको पैदावार अपनी विरोधी शक्ति पैदा कर लेता है, उसी प्रकार अन्ताराष्ट्रिय क्षेत्रमें साम्राज्यवादी देश शोषणके क्षेत्रको घेरकर नये शोषित देश पैदाकर अपना विरोध करनेवाली शक्ति पैदा कर देते हैं । जिन प्रकार पूँजीरति अपने देशमें पैदावारके साधनोंपर अधिकार जमाकर मेहनत करनेवाली श्रेणीको जीवन-उपायोंसे हीन कर देता है, उसी प्रकार एक पूँजीवादी देशके साम्राज्यका विस्तार व्यापारके क्षेत्रोंको अपने घेरेमें कर नये उगते हुए राष्ट्रों और पराधीन राष्ट्रोंके जीवनको असम्भव कर देता है । जित प्रकार एक देशमें आर्थिक मजदूर लाकर पूँजीवादी व्यवस्थाकी अयोग्यताको स्पष्ट कर देता है और नयी व्यवस्था लानेकी आवश्यकता उपस्थित कर देता है, उसी तरह अन्ताराष्ट्रिय क्षेत्रमें साम्राज्यवादी देश साम्राज्यवादके आगे विस्तारको असम्भव कर देते हैं और नयी व्यवस्था लानेकी बाध्य करते हैं ।

काट्स्कीका कहना है कि 'साम्राज्य-विस्तारका यत्न पूँजीवादका आवश्यक परिणाम नहीं । साम्राज्य विस्तारकी नीतिही जिम्मेदारी पूँजीवादी देशोंके कुछ एक पूँजीरतियोंपर है । इस विषयमें यदि पूँजीवादी देश समझौता करके अपने मालकी स्वयंसे के लिये और कच्चा माल प्राप्त करनेके लिये संसारको बाँट लें तो सभी पूँजीवादी राष्ट्रोंकी आवश्यकता पूरी हो सकती है और अन्ताराष्ट्रिय युद्धोंका होना जरूरी नहीं रहेगा ।

परंतु मार्क्सवादियोंके विचारमें काट्स्कीका यह सिद्धान्त न तो इतिहासके अनुभवपर पूरा उतरता है और न पूँजीवादके विकासके मार्गके अनुकूल ही है । काट्स्की इस बातको भूल जाता है कि जिस प्रकार एक देशमें आर्थिक हितोंकी

रक्षाके लिये श्रेणियाँ राजनैतिक शक्तिका व्यवहार करती हैं, उसी प्रकार अन्तराष्ट्रिय क्षेत्रमें पूँजीवादी राष्ट्र अपने आर्थिक हितोंकी रक्षाके लिये अपने राष्ट्रीय सैनिक शक्तिका व्यवहार करते हैं। जबतक पूँजीवादी राष्ट्रोंके सामने अन्तराष्ट्रिय क्षेत्रमें मुनाफा कमानेका प्रश्न है, उनमें समझौता हो ही नहीं सकता। प्रत्येक राष्ट्र इस लूटमें सबसे बड़ा भाग लेनेका यत्न करेगा। जबतक बलवान् पूँजीवादी देशोंका भय रहेगा, निर्बल पूँजीवादी देश लूटके बाजारमें कम भाग लेना स्वीकार करेंगे। परंतु अन्तराष्ट्रिय लूटद्वारा उनकी सैनिक शक्ति बढ़ते ही बढ़ और अधिक बाजारों और उपनिवेशोंकी माँग पेश करेंगे। अभी हालकी अन्तराष्ट्रिय घटनाएँ इस बातको प्रमाणित कर देती हैं। अपनी पूँजीकी शक्ति और सैनिक शक्ति पहले बढ़ाकर इटलीने अबीसीनियाको हड़प लिया। बादमें अन्तराष्ट्रिय शान्तिकी रक्षाके लिये उसका और फ्रांसका समझौता टूट गया। दूसरा उदाहरण हमारे सामने जर्मनीका है। अपनी सीमाके देशोंकी अपनी पूँजीवादी लूटका क्षेत्र बना चुकनेके बाद भी जब जर्मनीकी पूँजीपति श्रेणियोंकी भूल शान्त नहीं हुई, तब जर्मनीने दूर देशों और उपनिवेशोंकी माँगपर जोर देना आरम्भ किया। मानो निर्बल और पिछड़े हुए देशोंका जन्म जर्मनीके अन्तराष्ट्रिय पूँजीवादका शिकार बननेके लिये ही हुआ हो।

“यदि काट्सकीके अन्तराष्ट्रिय पूँजीवादी साम्राज्यवादके सिद्धान्तके अनुसार पूँजीवादी राष्ट्र परस्पर समझौतेद्वारा संसारके निर्बल राष्ट्रोंको शोषणके निपे परगार बाँट भी लें तो भी वह समझौता संसारमें चिरशान्ति स्थापित नहीं कर सकता; क्योंकि शोषित राष्ट्रोंकी जनताका भी अपने जीवनके अधिकारोंके लिये प्रयत्न करना आवश्यक और स्वाभाविक है और इस कारण उपनिवेशों तथा परागर्भ देशोंमें अन्तराष्ट्रिय अशान्तिका कारण बना ही रहेगा।”

पर धर्मनियन्त्रित रामराज्यवादीके दृष्टिकोणमें व्यक्ति-समुदाय ही सत्ता है, जैसे वृक्षोंका समुदाय ही वन है। प्रत्येक वृक्षके ह्रास, विकास व्यक्तिगत हो ही परिणामतः वनका ह्रास, विकास बन जाता है। व्यक्तिगत विकास ही वन नष्ट हो जानेपर वन कभी भी टिके नहीं सकता। इसी तरह प्रत्येक व्यक्ति बुद्धिमत्ता, साधनानीके व्यक्तिगत एवं सामूहिक विकासका प्रयत्न करे तो बुद्धिमत्ता, समग्र एवं राष्ट्र विकसित हो जाता है। समाजके हितका ध्यान रखते हुए ही व्यक्तिगत विकासका प्रयत्न उचित है। कितने कार्य ऐसे भी होते हैं, जिनमें व्यक्तिगत प्रयत्न काम नहीं चलता, वहाँ सामूहिक तौरपर ही कार्य किया जाता है। दुम, जल कर्मोंका बल व्यक्तिगत रूपसे प्राणियोंको मोगना पड़ता है। छोटी-छोटी इकाइयोंमें कार्य करनेमें मुश्किल होती है। भोजन-यस्त्रादिका प्रत्येक निम्न निम्न बुद्धिमें बँटे रहनेमें स्वास्थ्य तथा रुचिही अनुकूलता अधिक होती है। बड़े-बड़े

या हथेलों आदमियोंका एक स्थानमें भोजन बनाना, बोटना असम्भव है । पूँजीवादी राज्योंमें भी जनसंख्या, उसकी आवश्यकता तथा पैदावारकी मात्रा और उनके संतुलनका विचार किया जाता है ।

उत्पादन-उपयोग, आय-व्यय, आयत-निर्यात आदि सब बातोंका ज्ञान और उनके आँकड़े सभी राज्योंमें रखे जाते हैं । अतः पूँजीवादीराज्यमें भोक्ताओं एवं खाद्यकी मात्राका परित्याग नहीं रहता—यह कइना अगङ्गत है । जहाँ व्यक्तिगत सम्पत्तिका मिद्धान्त मान्य है, वहाँ व्यापारिकरूपमें उत्पादक या व्यापारी दोनों ही मुनाफ़ा चाहेंगे और यही सङ्गतिनिराकरणका मार्ग भी है । व्यापारी जहाँ जिस वस्तुकी बहुतायत है, वहाँसे उसे खरीदकर जहाँ कमी है, वहाँ पहुँचा देता है । इसके बदले उसे कुछ लाभ भी हो जाता है । प्राचीन समयमें प्रत्येक कार्य इनी दगसे होते रहे हैं, जिनसे समाजका भी कार्य चले और व्यक्तिका लाभ भी होता चले । अध्यासन, याजन, प्रतिग्रह, व्यापार, कृषि, गोरक्षा, शिल्प आदि सभी कामोंसे निर्माता, प्रयोक्ता सभीको लाभ होता है ।

समाजमें प्रगल्भीके अनुसार कभी आर्थिक असंतुलन न होनेने पैसारी, बेरोजगारी न होगी और राष्ट्रके प्रत्येक नागरिकका जीवनस्तर ऊँचा होगा । ऋषशक्तिके घटनेका कोई प्रश्न ही न रहेगा, फिर मालके खर्च न होनेकी भी भिक्कायत न होगी । जो कहा गया है कि 'समाजमें मेहनत करनेवाले ही पैदावार करते हैं और वे ही तैयार मालकी व्यय करते हैं, अतः समाजमें जो पैदावारके लिये परिश्रम करनेवाले हैं, वे ही पैदावारको खर्च करनेवाले हैं । यदि परिश्रम करनेवालोंको अपने परिश्रमका पूरा फल मिल जाय तो पैदावार फलनू पड़ी नहीं रह गन्ती ।' यह ठीक नहीं है; क्योंकि पैदा करनेवालों और उपभोक्ताओंकी धेनियोंमें भेद है । यों तो राष्ट्रका कोई भी नागरिक कुछ-न-कुछ करता ही है । बिना कुछ किये तो कोई क्षणभर भी टिक नहीं सकता । फिर मित्र-मजदूरोंद्वारा की गयी पैदावारका उपभोग विमान भी करता है । विमानवाय की गयी पैदावारका मिल मजदूर भी उपभोग करता है । अन्धकार, ईर्ष्यानिष, छान्द, विगृही, सरकारी बर्माचारी, विरम धार्मिकता तथा विभिन्न कार्य करनेवाले होते हैं । इस तरह समाजके घटक विभिन्न व्यक्तियोंके धर्मों और धर्मियोंमें भेद होता है । इसीलिये उन्हें बान, दान, आराधनमें भी कुछ वैषम्य मानना पड़ता है । अन्धकार, ईर्ष्यानिष उत्पादनका कार्य नहीं करते, फिर भी उत्पादकोंसे अधिक उपभोग-शामग्री उन्हें मिलनी है । एक पारदा चलावेवालेको ईर्ष्यानिषके बराबर पेटन बही भी नहीं दिया जाता । यदि सम्पूर्ण स्तन उत्पादकका ही है, उसे ही मिल जाय सब तो भूमि, मदीन, मरान तथा मुद्रा करनेवालेको स्तनमें

उन्में निजीद्वारा कच्चे मालकी पैदावार अधिक होती है और वह देश अपने कच्चे मालीपिधानागो मर मरनेमें अममर्थ रहते हैं । इन देशोंमें कच्चा माल मत्ता मिल सकता है और औद्योगिक मालको बेचकर मुनाफा कमानेकी गुंजाइश रहती है । इसलिये औद्योगिकरूपमें उन्नत देश कम उन्नत देशोंपर प्रभुत्व जमाकर आर्थिक लाभ उठानेका यत्न करते हैं । कम उन्नत देश पूँजीवादी देशद्वारा अपने शोषणको रोक न सके, या दूसरे उन्नत पूँजीवादी देश उन देशोंमें आकर उनका बाजार मराम न कर सकें, यहाँ उनका पूरा एकाधिकार और डेका कायम रहे, इसलिये औद्योगिकरूपमें उन्नत पूँजीवादी देश कम उन्नत देशोंको अपने राजनैतिक अधिकारमें रखनेका यत्न करते हैं । कम उन्नत देश या तो उन्नत पूँजीपति देशोंके अधीन हो जाते हैं या उन्हें उपनिवेश बना लिया जाता है या उन्हें संरक्षणमें ले लिया जाता है । इस प्रकार यूरोपके कुछ देशोंने औद्योगिक विकास और पूँजीवादकी उन्नतिके बाद मन् १८७१ से लेकर १९१४ के मध्यकालमें पूर्ण कम उन्नत देशों अफ्रीका, एशिया आदिमें यूरोपके क्षेत्रकल्पने दुगुनी भूमिपर अपना अधिकार कर लिया । इसमें सबसे अधिक भाग था इंग्लैंड और फ्रांसका । इंग्लैंड इसमें पूर्ण भी भारत, ब्रह्मा आदि देशोंको अधीन कर चुका था और फ्रांस, आस्ट्रिया, दक्षिण अफ्रीकामें अपने उपनिवेश बना चुका था । जर्मनी और इटलीमें पूँजीवादका विकास बादमें होनेके कारण उनके होश सँभालनेसे पहले ही इंग्लैंड और फ्रांस पृथ्वीका बड़ा भाग सँभाल चुके थे । भूमि की एक सीमा है, उन्में पूँजीवाद देशोंके शोषणके लिये आवश्यकतानुसार बढ़ाया नहीं जा सकता; इसलिये पूँजीवादी देशोंमें झगड़ा होना आवश्यक हो जाता है ।'

पूँजीवादी साम्राज्यवाद

मानस्यवादके अनुसार किसी देशका पूँजीवाद जब मुनाफेके लिये अपने देशमें बाहर कदम फैलाता है, तब वह साम्राज्यवादका रूप धारण कर लेता है । प्राचीन समयका साम्राज्यवाद सैनिक आक्रमणके रूपमें आगे बढ़ता था और पराधीन देशोंका शोषण भूमि-करके रूपमें चलता था । पूँजीवादका साम्राज्य विस्तार आरम्भ होता है व्यापारसे । फिर अपने व्यापारकी दूसरे देशोंके मुकाबलेमें सुरक्षित स्थानके लिये और मिछड़े हुए देशोंके कच्चे मालपर एकाधिकार रखनेके लिये साम्राज्यवादी देशोंमें परस्पर झगड़ा और युद्ध होता है ।'

मानस्यवादके अनुसार पूँजीवादके ऐतिहासिक विकासका परिणाम है साम्राज्यवाद । जिस प्रकार पूँजीवाद, व्यक्ति-स्वतन्त्रतामें आरम्भ होकर पूँजीपतियोंके एकाधिकारमें परिवर्तित हो जाता है, उसी प्रकार साम्राज्यवाद भी अन्ताराष्ट्रिय स्वतन्त्र व्यापारसे आरम्भ होकर बलवान् पूँजीपति राष्ट्रके एकाधिकारमें

परिवर्तित हो जाता है और इस एकाधिकारको प्रत्येक पूँजीवादी राष्ट्र के पूँजी अपने ही अधिकारमें रखना चाहते हैं ।

रामराज्य-प्रणालीके अनुसार एक सार्वभौम शासन अन्तराष्ट्रिय बन जाता है । उसके द्वारा सभी राष्ट्रोंके परस्पर समन्वय एवं सामञ्जस्यका काल प्रारंभ होता है । उसके अनुसार अन्तराष्ट्रिय व्यापारकी भी सुविधा होती है । अपने प्रयोजनयोग्य वस्तु रखकर शेष वस्तु उन देशोंमें भेजी जाती है, जहाँ उस वस्तुकी कमी होती है । इसी तरह एक देशमें अधिक उत्पादन होनेपर अन्य देशोंमें भी उसी व्यापारद्वारा सहजमें पहुँचाया जा सकता है । स्वभावसे ही जहाँ किसी वस्तुकी कमी होती है, व्यापारी वहाँ लाभके लिये माल पहुँचाते हैं । राष्ट्रोंकी दृष्टिसे अपने-यहोंसे भी यदि माँग-पूर्ति हो सकती है तो बाहरके मालपर प्रीति लगाया जाता है । तदनुसार ही व्यापारिक समझौता होता है । इसी समझौते द्वारा जिस देशमें जिस वस्तुकी बहुतायत है, वहाँसे उसका निर्यात होता है । जिस वस्तुकी किसी देशमें कमी है, उसमें उस वस्तुका देशान्तरसे आयात होता है । ऐसे आधारपर जानानको लोहा, इंग्लैंडको रुई, जर्मनीको पेट्रोल अन्य देशोंमें निर्यात है । इसी आधारपर स्वीडन लोहा, कनाडा लकड़ी, अमेरिका कर्च निर्यात करता है । अवश्य पाश्चात्य साम्राज्यवादियोंने व्यापारके लिये अनेक देशोंको दुर्गम बनाया और उपनिवेशके रूपमें राजनीतिक प्रभावक्षेत्रमें स्थावर विभिन्न प्रभाव कागम उठानेका प्रयत्न किया और अब भी कर रहे हैं । यद्यपि अब उपनिवेशवाद मिट रहा है, फिर भी कई साम्राज्यवादी अभी भी उसका मोह छोड़नेमें असमर्थ हैं । भारतीय अरु गोवाको पुर्तगाली अब भी उपनिवेश बनाये हैं । अमेरिकाके कई क्षेत्रोंमें अब भी उपनिवेशवाद है । उपनिवेशवादके रूपमें न सही, परंतु राजनीतिक प्रभावक्षेत्र बनानेकी दृष्टिसे तो मार्क्सवादी राष्ट्र रूस, चीन आदि भी मजबूत हैं । इस समय पूँजीवादी अमेरिका एवं मार्क्सवादी रूसकी ही होड़ है । दोनों ही अग्ने-अग्ने प्रभावक्षेत्रके विस्तारके लिये प्रयत्नशील हैं । इनके व्यापारिक समझौते भी उन्हीं क्षेत्रोंमें होने हैं । विज्ञानके विचारसे देखा जाय तो किसी देशकी कम्युनिज्म रहे तो भी पूँजीवादी राष्ट्रका कोई नुकसान नहीं । परंतु कम्युनिज्म फैला तो विज्ञानतः तब तक किसी देशमें कम्युनिज्मकी स्थापना असम्भव होगी । तब सारे मगरमें उसकी स्थापना न हो जाय । ऐसी दशामें जब हम मार्क्सवादियों द्वारा यह अभिव्यक्ति दी जाती है—तो आश्चर्य होता है ।

अन्तराष्ट्रिय कम्युनिज्मका या विध मजदूर संगठन बनाकर कम्युनिज्म का प्रचार दे और जिन एक राष्ट्रमें राजावादी मजदूर शासन होगा, वे ही देशों में मार्क्सवादी मजदूर शासन होगा । इसी अंशका समर्थन करने के लिये मार्क्सवादी विध मजदूरकी योजना करी भेज रहे हैं । जिनमें केवल दक्षिण, मध्य

समन्वय एवं विकासके लिये सार्वभौम नियन्त्रण होगा । अपने अपने क्षेत्रमें अधिकाधिक स्वाधीनताका उपयोग कर सकेंगे । जहाँ राष्ट्रके भीतर नागरिकों-को भी पर्याप्त स्वाधीनता रहती है, वहाँ अन्तराष्ट्रिय क्षेत्रमें तो और अधिक स्वाधीनता मान्य होती है । प्राचीन कालमें यद्यपि चरित्र, बुद्धि, शक्ति और सघटनके बलसे ही विधर सार्वभौम सत्ता स्थापित होती थी तो भी तत्-तत् राजाओंकी स्वीकृति अंगेक्षित होती थी, और परम्पराने जन-नामान्य स्वीकृतिकी प्राप्ति की जाती थी । दग लगभग बड़ी-या-बड़ी आज भी है । बुद्धि, धन एवं सैनिक संघटन तथा अस्त्र-शस्त्र शक्ति एवं नीतिके बलसे ही आज बड़े-बड़े गुट बनते हैं । उनका कोई मुखिया होता है और उसे प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्षरूपमें जनस्वीकृति प्राप्त करना आवश्यक होता है । जबतक किसी दगकी सार्वभौम सत्तावाली विधरकार न बनेगी, तबतक अपने अपने क्षेत्रके विस्तारका प्रयत्न होता ही रहेगा । व्यापारिक लाभ भी प्रत्येक राष्ट्र उठानेका प्रयत्न करता ही रहेगा । इसमें पूँजीवादी राष्ट्रोंके समान ही समाजवादी राष्ट्र भी सघर्षरत रहते हैं । जैसे व्यक्तिवोंमें स्वार्थलिप्सा होती है, वैसे ही वर्गों तथा राष्ट्रोंमें भी स्वार्थलिप्सा रहती है । जैसे अपने वर्ग-हित-के लिये कम्युनिष्ट हिंसा, लूट-व्यसोद सब कुछ उचित समझता है, वैसे ही कम्युनिष्ट सरकारें अपने राज्य हितके लिये भी दूसरे राष्ट्रोंके साथ न्याय, अन्याय सब कुछ उचित समझती हैं । फिर अपने ही उपस्थापित सभी आश्रयोंमें कम्युनिष्ट स्वयं नहीं मुक्त हो सकते; क्योंकि छीना-झरदी, अन्याय, हिंसा आदिमें कम्युनिष्ट व्यक्ति-गतरूपसे, वर्गरूपसे, राज्यरूपसे इतर लोगोंकी अपेक्षा बड़े-बड़े हैं । उनमें आपसमें भी पदप्युत करके पदाधिपद होनेका संघर्ष चलता ही है । कितने ही मतभेदवाले व्यक्ति समूह पक्ष, बाँटक-सोपनके नामपर समाप्त कर दिये गये ।

धर्मनियन्त्रणरहित पूँजीवादी तथा व्यक्तिवादी भी इसी कोटिमें हैं । धर्म-नियन्त्रित साम्राज्यवादी चाहे व्यक्ति हो, चाहे राज्य, चाहे सार्वभौम सरकार हो; यह तो प्राणीमात्रकी परमेश्वरकी सत्ता समझती है । समाधि-चरित्र सरके ही हित म्यन्त्र-का रक्षण, सरके साथ न्याय उसे अभीष्ट है । बहुमत ही नहीं-अल्पमतके साथ भी अन्याय होना अनुचित है । जैसे कभी-कभी अश्व सघ्न-सलके द्वारा निर्धार अन्याय होता है, वैसे ही बहुमतके बलसे अल्पमतपर भी । कभी-कभी अल्प-संख्यक सज्जनोंपर बहुमतके अन्यायी एवं हाकुओंद्वारा अन्याय किया जाता है । धर्मनियन्त्रित व्यक्ति, राज्य अथवा सार्वभौम शासन महा सार्वत्र अन्याय निया-कर साम्राज्य स्थापनमें ही तत्पर रहेगा । इतिहासमें अनेक बुरी सभी दंगली घटनाएँ होती हैं । वे सब निदान्त ही नहीं होतीं । अतः पूँजीवादी, व्यक्तिवादी अथवा समाजवादी वर्गोंद्वारा हुए अल्पसंख्यकों पर अन्याय नहीं हो सकती ।

अशान्तिकी जड़—आर्थिक विपमता

मार्क्सवादके दृष्टिकोणसे वर्तमान संसारमें व्यक्तिके जीवनमें लेकर अन्ताराष्ट्रिय परिस्थितिकर सभी संकटोंका कारण आर्थिक विपमता ही है। समाजमें पैदावार समाजके हितके लिये नहीं की जाती, बल्कि कुछ व्यक्तियोंके मुनाफेके लिये ही की जाती है। इसीलिये ऐसी विपमता पैदा हो जाती है। इस विपमताको कायम रखने के लिये पूँजीवादी-समाजमें सरकारकी व्यवस्था और अन्ताराष्ट्रिय क्षेत्रमें साम्राज्यकी व्यवस्था करनी पड़ती है। मार्क्सवाद समाजमें एक नयी व्यवस्था लानेके लिये यत्न करना चाहता है, जिसमें यह सब विपमताएँ और बन्धन न रहें, जो व्यक्ति और समाजके विकासको असम्भव बना रहे हैं। मार्क्सवादके सिद्धान्त इस प्रकारकी नयी व्यवस्था कायम करनेकी शक्ति रखते हैं या नहीं, इसी बातको स्पष्ट करनेके लिये उन्हें उनके वास्तविकरूपमें रख देनेका यत्न किया गया है। समाजमें शान्ति और व्यवस्था कायम करनेके लिये समय-समयपर अनेक सिद्धान्तोंका जन्म हुआ है। इन सिद्धान्तोंका समुच्चय ही समाजशास्त्र है। मार्क्सवाद आदि कालसे संकलित होते हुए समाज-शास्त्रका सबसे नवीन अध्याय है।

परन्तु उनका यह कथन विष्टपेयणमात्र है। यदि कोई व्यक्ति, वर्ग अथवा राज्य स्वतन्त्रता चाहता है, तानाशाही कम्युनिष्ट शासनपन्थकी नगण्य कल-पुर्जा नहीं बनना चाहता; तो वह स्वयं ही परिश्रम कर, सम्पत्ति-विवरिका खतरा उठाकर, प्रमाद, आलस्यपरित्यागपूर्वक तत्परतासे विद्वान्, बलवान्, धनवान् बननेके प्रयत्नसे अच्छी स्थितिमें पहुँच सकता है। इसमें कोई आश्चर्य नहीं।

जैसे किसी दासको स्वतन्त्ररूपसे अपने परिवार चलानेके लिये बिना नहीं होती थी, मालिक अपनी परिस्थितियोंके अनुसार उनकी व्यवस्था करता था। उसी तरह कम्युनिष्ट-शासनमें दासके तुल्य जनसामान्यको निश्चित रहना सम्भव हो सकता है, खान-पान-वस्त्रकी निश्चिन्तता रह सकती है, परन्तु स्वाधीनतापूर्वक अपनी जीवन-व्यवस्थाके संचालनकी दृष्टिसे यह स्थिति नगण्य है। यों तो अच्छे मालिकके कुत्तेकी भी खान-पान, आराम-शिक्षण आदिकी अच्छी व्यवस्था होती है, किंतु क्या वह आदर्श स्थिति कही जा सकती है? स्वाधीनतापूर्वक जीवन-निर्वाहके लिये व्यक्तिगत भूमि-सम्पत्ति, रोजगारोंकी भी स्वतन्त्रता ओषित होगी। उसमें एकको दूसरेकी सहायता अपेक्षित होगी। इसलिये एकको दूसरेसे श्रृणुके रूपमें सहायता लेनी पड़ती है। किसीसे भूमि मी कर देकर लेनी पड़ती है। अपनी कमाईसे ही उस अंशको चुकाना पड़ता है। इसे कोई भी सम्म सनाइ शोषण नहीं कह सकता। हाँ, यदि अनुचितरूपमें कर या सूद देना पड़े तो अवश्य शोषण कहा जा सकता है; परन्तु जहाँ सरकार या न्यायालय या पंच अथवा अन्य

शास्त्रीद्वारा यह न करना ठीक निश्चित होती है, वरों शोषणकी बात नहीं कही जा सकती। ठीक इसी तरह अधिक विक्रित देश कम विक्रित देशोंको मुद्रा अपना कर-कारगारोंकी सहायता दें और उम्मे उम्मे बढ़ते कच्चा माल या अन्य कुछ में तो यह भी शोषण नहीं कहा जा सकता। किंतु आरम्भ समझौताके आधारपर ही यह सब होना है। विक्रित देशोंकी सहायताके ही अधिकृत देशोंका विकास सम्भव है। कम्युनिज्म भी आरम्भमें सहायता करने है और पहलेमें कोई दूसरी चीज प्राप्त करने है। यदि हमें ही शोषण कहा जाय तो कम्युनिष्ट राज्य भी शोषण है। यदि छोटे-से मजदूरोंके राज्यका मिनिस्टर या वीहडमार्शल बन जाना अपराध नहीं है तो छोटे धानगीमें यद्वा धनवान् या पूँजीपति बन जाना भी अपराध नहीं है।

कोई राज्य सरकार सभी धनहीन होती है, दूसरोंके कर्ज लेती है; पर बड़ी मजदूरोंमें बहुधन-सम्पन्न हो जाती है और दूसरोंकी भी सहायता करनेवाली हो जाती है। पर यह कोई अपराध नहीं माना जाता। हाँ, यदि दूसरोंको नुकसान पहुँचाकर, दूसरोंके साथ अन्याय करके ऐसा किया जाता है तो अपराध अपराध है और ऐसा अपराधी चाहे व्यक्ति, चाहे वर्ग, चाहे सरकार हो, यह दण्डनीय है। रहा यह कि पूँजीपति दिना कुछ भिये ही यह लाभ उठाता है तो यह भी कथन व्यर्थ है। कहना चाहना ही काम नहीं है, सहायताद्वारा संचालक भी काम करता है। नैतिक बन्दूक चालता है, मुक्त-मन्त्री केवल नीति-निर्धारण करता है।

ध्यानार-संचालनमें होनेवाला महान् लाभ भी राष्ट्रकी ही सम्पत्ति होगी। आवश्यकता पड़नेपर राष्ट्रके हितार्थ सहायताके रूपमें उसका उपयोग हो सकता है। साम्राज्यप्रणालीका मुख्य आदर्श ही यही है कि न कोई व्यक्ति दूसरे व्यक्तिका शोषक हो, न कोई वर्ग दूसरे वर्गका शोषक हो और न कोई राष्ट्र दूसरे राष्ट्रका शोषक हो; किंतु सब एक दूसरेके शोषक होने चाहिये। जहाँतक दूसरेको सहायता पहुँचानेका प्रश्न है, यह ठीक है। नाममात्रका उससे अपना भी लाभ निकालना हाँ तो भी कोई हर्ज नहीं; किंतु सहायता पहुँचानेके नामपर दूसरे वर्गों या राष्ट्रोंका शोषण करना सर्वथा अपराध है। उत्तम सिद्धान्त तो यह है कि परार्थ ही अपना स्वार्थ माना जाय। मध्यम बात यह है कि स्वार्थके अविरोधमें परार्थ किया जाय। दूसरेका नुकसान कर अपना स्वार्थ-साधन तो विशुद्ध आसुरी प्रकृति है और हमसे सर्वार्थ और विनाश भ्रुव होता है। शोषक व्यक्ति, शोषक वर्ग या शोषकराज्यविरोधी शोषितममूह अवश्य होगा। इसी तरह शोषित राज्यों तथा वर्गोंमें भी प्रचल निर्वलके शोषक होते ही हैं।

मानसंगीत भी मानेंगे कि पराधीन राष्ट्रोंमें भी सामन्त तथा पूँजीपति किसान मजदूरोंके शोषक होते हैं। बड़े मजदूर तथा बड़े किसान छोटे मजदूर तथा

जायगी, किन्तु भूकनेकी स्वतन्त्रता न रह जायगी। बकरीको चना मिल जायगी किन्तु जुगाली करनेकी स्वाधीनता न रहेगी। ऐसे ही किसी तरह कुछ रोटी कर मिल जायगा, पर धार्मिक आचार-विचारोंकी स्वतन्त्रता नहीं रह जायगी। साम्राज्य-प्रणालीमें सर प्रकारकी स्वाधीनता एवं सामञ्जस्य होनेसे संघर्ष बचेगा धर्मनियन्त्रण तथा विवेकने अभ्युदय तथा आर्थिक असंतुलन एवं समन्वय हो सकता है।

व्यक्तिगत-सम्पत्तिका भिन्नान्त रहनेपर ही उत्तराधिकारकी बात चम्कती है। यह भी पशुओंकी अपेक्षा मनुष्योंकी ही विशेषता है कि रिता-रितामह आदिक सम्पत्ति पुत्र-पौत्रोंकी चरोती सम्पत्ति होती है, एतदर्थ धर्मका सम्बन्ध भी अनिवार्य होता है। रिता आदिको पिण्ड-भ्राष्ट्रादि प्रदान करनेके अधिकारी ही दाय्याधिकारी होते हैं। इसके लिये प्रत्यक्ष-अनुमानमे भिन्न एक वचन प्रमाण भी मानना पड़ता है। रिताकी सम्पत्तिपर विवाद उठनेपर सिद्ध करना पड़ता है कि अमृत हमारा रिता है। इसे सिद्ध करनेके लिये प्रत्यक्षानुमान असमर्थ है। इसमें तो माता रिताया वचन ही प्रमाण मानना पड़ता है। उसके बिना रिता आदिकी सिद्धि नहीं हो सकती। वचन प्रमाण माननेपर ही माता-भगिनी, पुत्री पत्नी आदिमें भेद सिद्ध होता है। तदनुसार ही मसारधरमें सर्वत्र भेद-व्यवहार चलता है पत्नी, पुत्री, भगिनी सभी स्त्री हैं। फिर भी पत्नी, भगिनी आदिके साथ व्यवहार भेद करना पड़ता है। पशुओंमें प्रत्यक्षानुमान तो मान्य है, किन्तु आगम—वचन प्रमाण मान्य नहीं है, अतः उनके यहाँ न व्यक्तिगत सम्पत्ति है न उत्तराधिकार है और न पत्नी, भगिनी, पुत्री, माता आदिका भेद-व्यवहार ही चलता है। यहाँ इनमेंने किसीको भी पत्नी बनाकर संतान पैदा कर सकता है, पर यह सब मानसतासे विरहीत है। त्रिभुज दिन भनुष्य भगिनी-पुत्रीमें संतान उत्पन्न करने लगेगा, उन्ही दिन मनुष्यता-वस्तुतामें कोई भेद न रहेगा। कम्पुनिष्ठ भी ऐसा करनेका साहस नहीं कर सकता है।

इस तरह साम्राज्य प्रणालीमें आगम प्रमाण तथा धर्मका भी आदर कर भिन्नान्तमतादिकी सम्पत्तिका उत्तराधिकार तथा धार्मिक विवाहादिकी मान्यता होती है। स्वार्थ-परार्थका समन्वय करके व्यक्ति-समष्टिके अभ्युदयका प्रयत्न किया जाता है। यदि सही है कि लोगामिश्रित व्यक्ति या राष्ट्र आत्मन्याय नहीं देखते। हरित वृक्षके लोभमें बकरी कुप वननही चिन्ता नहीं करती है, मनुष्योन्मत्त पशुप्रणी आत्मप्रणय नहीं देखता, पर कोई भी मनुष्यद्वारा सर्वनाश देकर मनुष्यता परता ही है। अमेरिका और रूस दोनों ही एक-दूसरेका मांस चारते हैं। दोनों ही परमाणु, हाइड्रोजनबमकी धमकी देते हैं। तथार्थ एक-दूसरेके भयने निरन्तर

है; तभी तो आज सह-अस्तित्वका राग अलापा जा रहा है। यदि रूसी साम्राज्यवादियोंके साथ सह-अस्तित्व सम्भव समझते हैं, तब तो साम्राज्यवादी भी परस्पर तथा आत्महितही कामनासे अपने छोमछो मात्राको संतुचित कर सकते हैं। इस समय संयुक्तराष्ट्रसंघद्वारा भी बहुत कुछ नियन्त्रण और समन्वय हो सका है। मार्क्सवादियोंके मतानुसार भी जब अन्ताराष्ट्रीय मजदूर-राज्य स्थापित जायगा, तभी सब संघर्षोंका अन्त हो सकता है। धर्मनिरपेक्षित रामराज्यवादी सार्वभौम शासनमें तो स्पष्ट ही उसके द्वारा सब अन्यायोंका निराकरण हो जायगा। इसे ऐतिहासिक अनुभवोंके विपरीत नहीं कहा जा सकता। मरे ही आधुनिक मनगढ़ंत मिथ्या इतिहासके अनुसार रामराज्य ऐतिहासिक तथ्य न हो, परं आर्य प्राचीन इतिहासके अनुसार अतृप्त भूमण्डलवासी सार्वभौम रामराज्य परम ऐतिहासिक तथ्य है। हाँ, मार्क्सका सर्वद्वारा राज्य अभी तक निराकार स्वप्न ही है। इतिहास साक्षी है कि धर्महीन, जट्टवादी राज्य कभी बनना नहीं सका है। शान्ति और समन्वय तो धर्महीन राज्यमें अशुभव है। काट्टकी का अन्ताराष्ट्रीय पूँजीवादी साम्राज्यवाद तथा मार्क्सका विषयवादी सर्वद्वारा राज्य मुक्तभित्ती का चीज है। किंतु रामराज्यवादीका धर्मनिरपेक्ष सार्वभौम राज्य सहस्रशः अनुभूत प्रयोग है। मान्यता, दिल्ली, अजमेर, रामचन्द्र, नकुप, पुरुषोत्तम, आदि आदिकों के अतृप्त भूमण्डलवासी धर्मराज्य पूर्णतया शान्ति के ग्यारक रह चुके हैं। लोगों के अनुभवोंके सामने भी दो भी बरोंके मार्क्सवादी अनुभव कुछ भी गूँथ नहीं रखते। मार्क्सवादी सर्वद्वारा राज्य का पूँजीवादियों का अन्ताराष्ट्रीय साम्राज्यवाद किसी पक्षको अनायास, उसमें धर्मनिरपेक्ष के बिना दृढ़ लगेपड़ा अन्त नहीं हो सकता।

मार्क्सवादमें यह भी कहा जा सकता है कि यहाँ किसीके पास कुछ चीज नहीं रह जायगी, फिर कौन किसकी क्या चीज दूँगा? हमने तो सभी वर्गोंका ही होना, परंतु रामराज्य प्रणालीमें तो सार्वभौम का नाममात्र ही नियन्त्रण होगा, सम्पूर्ण सर्वोच्च धर्म ही नियन्त्रण मुख्यत्वसे रहेगा। मार्क्समें यह दृष्ट होना के मोड़ बाहर निकला है उसे छोड़ देनेकी जरूरत मार्क्सवादी नहीं दे सकता। यह तो रामराज्यवादी ही कह सकता है। परन्तु यह बात भी हमारे ही धर्म पर ही पड़ा है, बिना किसीके बिना जाने नहीं लेना चाहिये। यहाँ तो साम्राज्यवाद के उदय केवल मुक्त नहीं, किंतु विपन्न ही है। स्वयं भी अन्तर्गत हो सकता है। किंतु यह अन्तर्गत है, मुक्त नहीं। अन्तर्गत होने के कारण किन्हीं राज्य के संघर्ष भी हो सकता है अन्तर्गत, कहीं समन्वय, अन्तर्गत, अन्तर्गत ही होना ही है।

एक व्यक्ति दूसरे का दोस्त होगा, दोस्त ही एक राज्य, एक व्यक्ति भी दूसरे राज्य

का दोस्त होगा न दोस्त दोस्त ही होगा।

गमान धनवान् हंसिनी कलना भी व्यर्थ है। निर्वल बलवान् का गहारा चाहता है, अल्पबुद्धि विपुल बुद्धि की अपेक्षा करता है। इसी तरह सब लोग समानरूपसे धनार्जन नहीं कर सकते; अतः अल्पधन भी विपुलधन-सम्पन्न की अपेक्षा कर सकता है। इसीलिये योग्यता एवं आवश्यकताओं के ध्यानमें रखते हुए ही 'चींटियों को कणमर और हाथी को मनमर' के अनुसार सभी के लिये समुचित काम, दाम और आराम की व्यवस्था होनी चाहिये—यह रामराज्य का सिद्धान्त है। इससे लूटें, लंगड़े, गृह-अशांति आदिका भी निर्बाध होगा। इसी दृष्टिसे सबको सहा बपड़ा; सभी रोटी, सहा आवास स्थान, सभी शिक्षा, सभी चिकित्सा और सहा न्याय सुलभ हो सकेगा। उद्योगोंमें होड़, बाजारों, पेट्रोलों, कोयलों आदिके लिये संग्राम आदि तरतफ अवश्य बने रहेंगे; जयतक एक राष्ट्रसे दूसरे राष्ट्र का भेद बना रहेगा। सिद्धान्त और शासन की दृष्टिसे एक दूसरे को अस्त्रमें मिलाने के लिये सभी प्रयत्नशील बने ही रहेंगे। सब कम्युनिष्ट जायें, सब सोवियत-सचमें मिल जायें, तभी संघर्ष रुक सकता है। परंतु फिर भी लेनिन, ट्राट्स्की, स्टालिन आदिमें जैसे संघर्ष चला, वैसे ही सत्ता हथियाने के लिये संघर्ष चल ही सकता है। इस दृष्टिसे सर्वोत्तम पथ धर्म-नियन्त्रित शासन का है, जिसमें पृथक्-पृथक् शासन रहने पर भी युद्ध, संघर्षसे सब दूर रह सकते हैं। यदि अखण्ड भूमण्डल का एक ही धर्म-नियन्त्रित शासक हो, तभी सब सुख-स्वप्न पूरे हो सकते हैं। जिन कम्युनिस्टों का वर्ग-भेद, वर्ग-संघर्ष एवं वर्ग-विध्वंस ही अभ्युदय का मार्ग है, उनकी सद्भावना और भ्रातृता कैसी है—यह समझनेमें किसीको कठिनाई न होगी। सब चीजें समाज की हों यही कहकर सब चीजें मुझीमर मजदूर अधिनायकों के हाथ की ही बना दी जायेंगी। बैलगाड़ीवालों, ऊँठवालों, गधेवालों—सबका पूर्ण सत्यानाश तो कम्युनिज्ममें ही होगा। किसान, व्यापारी तथा बुद्धिजीवी-वर्ग को भी कम्युनिष्ट अधिनायकों के दास बनकर ही गुलामी का जीवन बिताना पड़ता है। नमूने के तौर पर कुछ शहरों, ग्रामोंमें अवश्य मजदूरों को स्वर्ग दिखायी दे, परंतु व्यापक तौर पर रूस की कहानी तो कुछ और है। जो इसे अपनी आँखों देख चुके हैं, उनके वर्गों को 'पत्थर के देवता' नामक पुस्तकमें कोई भी देख सकता है।

जो कहा जाता है कि 'कम्युनिज्ममें हर काम हर व्यक्तिको सिखलाया जायगा' यह भी अत्यन्त अव्यावहारिक बात है। सब काम सब नहीं कर सकते, सब काममें सबको दक्षता भी नहीं प्राप्त हो सकती है। प्रत्येक व्यक्तिको उच्चकोटि की मोटरें, नये-नये वायुयान सुलभ कर देना कम्युनिस्टों का दिमागी पुलाव मात्र है। जब सैनिक और सेनापति, शासक और शासित का भेद न रहेगा, तब कोई भी व्यवस्था न चल सकेगी। यदि उपर्युक्त भेद रहेगा तो रूपान्तरसे वही स्वामी और सेवक का

भाव आ ही जाता है । अफसर और मातहत लोगोंमें भी वही भावनाएँ चलती हैं ।

धर्म और ईश्वरपर विधान होनेसे ही प्राणी अत्याचार, पापचार आदिमें बचता है । अन्यथा शासकोंकी आँखमें धूल डालकर लोग मनमाना अनाचार, दुराचार कर सकते हैं । धर्म और ईश्वरकी कल्पना न होनेसे ही व्यक्ति, समाज और राष्ट्र परस्पर एक दूसरेमें जाल-गरेष करते हैं । धर्म और ईश्वरपर विश्वास होनेसे प्राणिमात्रमें परमेश्वरका अस्तित्व दिखायी देता है । सब प्राणी परमेश्वरकी संतान हैं ('अमृतस्य पुत्राः'), फिर किससे विग्रह और किससे वैर ? यह भावना सिवा अत्यात्मवादके जड़वादमें कभी बनस ही नहीं सकती । अध्यात्मवादमें ही 'वसुधैव कुटुम्बकम्'का पाठ पढ़ाया जाता है । जड़वादमें तो थोड़ा-ता ही मतभेद होनेपर एक दूसरेको मोनके घाट उतार देनेकी बात सोची जाती है । रामराज्य ही महाराज्योंका निर्माण रोकना और उद्योग-धनोंका विकेन्द्रीकरण करना चाहता है, परन्तु कम्युनिज्ममें तो यन्त्रीकरणका विस्तार ही अभीष्ट है, फिर छोटे-छोटे कारीगरों या बैलों, ऊँटों, गधों आदिकी समस्या कम्युनिज्ममें कैसे हल होगी ? रामराज्य-परिपक्वी दृष्टिमें आर्थिक असतुलन दूर करनेकी पूर्ण योजना है ही । पूँजी और श्रम दोनोंही उत्पादनके मूल हैं । दोनोंकी उचित कदर की जायगी । विविध प्रकारके करों तथा आयत निर्यातोंके सम्बन्धमें सदा ही समष्टि तथा व्यक्ति के हितोंका ध्यान रखा जाता है । व्यक्ति, समाज, राष्ट्र और विश्व—सभी आत्मोन्नतिके उपाय कर सकते हैं, परन्तु समष्टिके परस्पर हितका सामञ्जस्य रखना उनका अनिवार्य कर्तव्य है । यह केवल कम्युनिज्मकी ही बात नहीं है, किसी भी शासनमें समूचा राष्ट्र ही एक कुटुम्ब माना गया है । सर्वत्र राष्ट्रके उन्नायकों, नेताओं तथा प्रबन्धकोंकी योग्यता और ईमानदारीके अनुसार ही उत्पादन एवं वितरणकी ठीक-ठीक व्यवस्था होती है । खरनके अनुरूप ही माल पैदा करनेका नियम रामराज्य-व्यवस्थामें रहता है; क्योंकि समष्टि-हितके आविर्भाव ही दृष्टिको प्रत्येक कार्य करनेकी स्वाधीनता मान्य है । शास्त्रों एवं तर्कोंसे किसीकी बगोरी, मिलिटेशन एवं गाँठे पसीनेकी कमाई और दान या पुरस्कारमें पायी हुई सम्पत्तिरा अश्वरण करना अन्याय एवं पाप है ।

अवश्य ही उत्पत्तिके पुराने सामनो एवं पद्धतियोंमें रहोवदल होनेसे उत्पादनमें बिम्भार हो जाता है । उत्पन्न वस्तुओंमें वस्तुस्थिति भी आता है, आमदनी-में भी वृद्धि हो जाती है । खरनके लिये बाजारोंकी आवश्यकता, मात्र भेजने, मैंगानेके लिये एवं कारखानोंके लिये कोयले, पेट्रोल आदिके खानोंकी आवश्यकता, बाजारों एवं कोयले, पेट्रोल आदिके लिये मंत्र्य और बेकारीकी समस्या आदि भी सही हो जाती हैं । इसीलिये रामराज्यमें उद्योगोंका, विकेन्द्रीकरण ही अभीष्ट

है । छोटे-छोटे व्यवसायोंद्वारा स्वावलम्बी ढंगसे बेकारी दूर करके व्यापक रूपसे रोजगारोंकी व्यवस्था की जाती है । कम्युनिष्ट यद्यपि बड़ी-बड़ी पुस्तकोंमें कल-कारखानोंके द्वारा गरीबोंके रोजगार छिन जानेकी चीख-पुकार मचाते हैं, परन्तु उन्हीं कल-कारखानोंका वे समर्थन भी करते हैं । इतना ही क्यों, वे कल-कारखानोंके विस्तारसे ही लाखोंकी संख्यामें मजदूरोंका एकत्रित एवं संगठित हो सकना और मजदूर-आन्दोलनोंके द्वारा कम्युनिष्टराज्य-स्थापनाका भी स्वप्न देखते हैं । ईश्वर एवं धर्मकी भावना दृढ़ होनेसे वैभव एवं सम्पत्तिवाले अपनी सम्पत्तिका सदुपयोग राष्ट्रके पोषण तथा जीवन-स्तर उन्नत करनेमें करेंगे । बेकारी दूर करनेके काममें उनकी सम्पत्ति उपयुक्त होगी । इसीलिये प्राचीनकालमें आजकी अपेक्षा कहीं अधिक सम्पत्ति, शक्ति, बल, विद्या और दक्षताके रहनेपर भी असंतुलित विषमता, बेकारी, कलह आदि नहीं थे । ईश्वर एवं धर्मकी भावना घटनेसे ही मात्सीय न्याय, परस्पर भय-भयकभाव, शोषक-शोषितभाव बढ़ता है और उसे ही मार्क्सवादी गुण मानते हैं । वर्ग-कलह, वर्ग-विद्वेष तथा वर्ग-विध्वंस ही जिस सस्याके सिद्धान्त एवं आधार हों, वे ही जिसके जीवन एवं उन्नतिके एकमात्र साधन हों, उससे विश्वशान्ति एवं विश्वमें समानता, स्वतन्त्रता, भ्रातृताकी स्थापनाकी आशा करना व्यर्थ ही है ।

उत्पादन-विस्तारसे इस तरह कुछ भौतिक परिवर्तन होनेपर भी धर्म, दर्शन एवं राजनीतिक नियमों, स्वत्वोंमें रहोबदलका कोई प्रसङ्ग नहीं होता । अमेरिका आदिकोंमें बिना मौलिक रहोबदलके भी काम चलता ही है । आर्थिक दशा सामाजिक, धार्मिक नियमोंकी नींव ही नहीं है, जिससे कि आर्थिक दशामें परिवर्तन होनेसे सामाजिक, धार्मिक नियमरूपी भवन ढह पड़े और उनमें रहोबदल करना आवश्यक हो । जो यह फल जाता है कि 'जिन लोगोंने उत्पादन-साधनोंमें रहोबदल कर लिया, उन्हें उत्पन्न हुई वस्तुओंके वितरण-सम्बन्धी नियमोंमें भी परिवर्तन कर लेनेका अधिकार मानना न्यायसङ्गत है । अतः पुत्र-पौत्र आदिका पिता-पितामहकी सम्पत्तिपर दायरूपसे बगैती-सम्पत्तिके रूपमें अधिकार माननेके नियममें भी हेरफेर करके तथा सभी स्वत्व-सम्बन्धी पुराने नियमोंमें परिवर्तन करके समाजीकरण या राष्ट्रीकरणका सिद्धान्त माना जाना ठीक ही है ।' परन्तु यह बात विचारणीय है कि उत्पादन-साधनोंमें परिवर्तन करनेका मुख्य अर्थ किसको है ? क्या साधारण मजदूर-समुदायको ? नहीं, मानना पड़ेगा कि इसका पहला अर्थ बड़े वैज्ञानिकों एवं अन्वेषकोंको है । फिर ऐसे भी बहुतसे शाश्वत नियम हैं, जिसमें परिवर्तन असम्भव है । ऐसी दशामें यह सब कथन भी निश्चार है । इसपर विस्तृत विचार आगेके ४२८ से ४३२ पृष्ठोंपर देखना चाहिये ।

सप्तम परिच्छेद

ऐतिहासिक भौतिकवाद

इतिहास क्या है ?

मार्क्स के ऐतिहासिक भौतिकवाद पर विचार करने के पूर्व यह समझना आवश्यक है कि 'इतिहास' क्या है ? मूलतः मानव में इतिहास (हिस्ट्री) का अर्थ जिज्ञासा होता है। मूलतः मानव में इतिहास एक आकर्षक वर्तन ही इतिहास समझा जाता था। प्रागैतिहासिक जमाने के अनुसार मनुष्य की मानसिक क्षमता वर्तन ही इतिहास है। संतों-संतों की घटनाओं का वर्तन इतिहास नहीं। उनके अनुसार जगत्परोक्ष वर्तन ही इतिहास नहीं। किन्तु 'मनुष्य जगत्परोक्ष वर्तन कैसे हुआ', इस विषय का वर्तन ही इतिहास है। विज्ञान-वृद्धि में विज्ञान का अनुसरण इतिहास में भी होने लगा। प्राचीन ज्ञानियों, दार्शनिकों, मुद्राओं, राजदरों द्वारा सत्य का अनुसरण होने लगा। यूरोपीय इतिहासकारों ने कहा कि 'इतिहास एक विज्ञान है।' एक प्राचीनी लेखिका कहती है कि 'इतिहास शुद्ध विज्ञान है।' परन्तु दूसरे लोग कहते हैं कि इतिहास कभी विज्ञान नहीं हो सकता। ऐसा मुद्राओं के द्वारा भी सत्य घटनाओं का ज्ञान नहीं हो सकता। ऐत्यों में परस्पर विरोध भी होता है। कुछ लोग 'इतिहास' को एक 'कला' कहते हैं किन्तु कला में विशेषरूप देने के लिये पशु की कुछ बात छोट करनी पड़ती है, और ऐसा करने में सत्य अज्ञ छिप जाता है। कुछ लोगों का कहना है कि कला लेखन शैली में होनी चाहिये। विज्ञान घटनाओं के अनुसंधान में होना चाहिये।

विश्व में पशु-पक्षी, कीट-पतङ्ग भी हैं, उनका प्रभाव भी इतिहास पर पड़ता है। १४ वीं शती में युरोप में प्रेग का मीषण प्रकोप हुआ था। उससे डेढ़ करोड़ मनुष्य मरे थे। इसके कारण वहाँ बड़ा भारी धार्मिक एवं राजनीतिक उथल-पुथल हुआ था। इन सबका कारण चूहे ही थे। हैजा आदि भी कीटाणुओं के ही परिणाम हैं। नेपोलियन की अजेय सेना संघर्षों के कीटाणुओं का शिकार बनकर रक्त में नष्ट-भ्रष्ट हो गयी थी। जंगल नष्ट होने से जमीन का कटाव बढ़ गया। प्रकृति की उथल-पुथल से कितने ही साम्राज्य भूगर्भ में विलीन हो गये। कभी-कभी साधारण-साधारण घटनाओं से ही इतिहास का कायापलट हो जाता है। फ्रांसीसी क्रान्तिके दिनों यहाँ का राजा लुई भाग निकला। रास्ते में एक गाड़ी पड़ी होने के कारण उसका मार्ग रुक गया। गाड़ी हटाने में देर होते ही भीड़ एकत्रित हो गयी। राजा पहचाना गया और पकड़ लिया गया। यदि वह भागकर राज-भक्त सेना में पहुँच गया होता तो क्या फ्रांसीसी क्रान्ति सफल हो सकती थी ?

हीगेलके अनुसार 'इतिहास ईश्वरकी आत्मकथा है। वह मनुष्योंको अपनी रुचि-
के अनुसार कार्य करने देता है। उनका फल वही होता है, जो ईश्वर चाहता है।' इंग्लैंड-
के डिल्टन मेरका मत है कि 'संसार अज्ञातरूपसे, पर बड़े कष्टपूर्वक ईश्वरकी ओर
बढ़ रहा है—मेरे लिये इतिहासका यही अर्थ है।' यह भी एक पक्ष है कि इतिहास-
मैनिप्पक्षता हो ही नहीं सकती। लेखक जिस देशकालमें रहता है, उसका प्रभाव उसपर
अवश्य होता है। अतः वह अतीतको भी वर्तमानके चदमेसे देखता है। जर्मन इतिहासज्ञों-
का कहना है कि 'जर्मनीके जंगलों, पहाड़ों, नदियों तथा जर्मन वीर-गाथाओंका गौरव-
पूर्ण वर्णन ही इतिहास है।' एक इतालियनका कहना है—'यदि प्राचीन इतिहासके
अध्ययनमें हममें उत्साह नहीं बढ़ता तो फिर गड़े मुर्दे खोदनेकी क्या आवश्यकता!'।
कुछ लोगोंका मत है कि इतिहास अपनेको दोहराता रहता है। दूसरे कहते हैं—
'प्राचीन घटनाओंकी पुनरावृत्ति असम्भव है।' कुछ लोग 'विशिष्ट ऐतिहासिक
व्यक्तियोंका विस्तृत वर्णन ही इतिहास' समझते हैं। कुछ लोग छोटी-मे छोटी
घटनाओंका भी इतिहासपर प्रभाव मानते हैं। मेरके अनुसार सार्वजनिक घटनाओं-
का क्रम-बद्ध वर्णन ही इतिहास है। प्रो० हॉर्नशॉकी रायमें विषय-घटनाओंकी
गति या उसके कुछ अंशका वर्णन इतिहास है। लाट्ट एक्स्टनका कहना है कि विश्व-
का इतिहास राष्ट्रोंके इतिहासका समूह नहीं, किंतु वह लगातार विकास है। यह
स्मरण-शक्तिके लिये भार न होकर आत्माके लिये प्रकाश है। 'स्टडी आफ हिस्ट्री'
के अनुसार 'इतिहासका आधार राष्ट्र नहीं हो सकता। अपने राष्ट्रको ही विषय
मान लेना भूल है। यह तो विश्वका अन्नमात्र है, इसी दृष्टिमें उसका इतिहास
लिखा जाना चाहिये।' मिस्टर वेल्सके अनुसार मानव जाति ही राष्ट्र है।

इस तरह इतिहासके सम्बन्धमें अनेक प्रकारकी धारणा होनेपर भी इतिहासका
उद्देश्य सत्यकी गोज अवश्य होना चाहिये। हममें मित्र उद्देश्य होनेपर घटनाओं-
की सींचा-तानी तोड़-मरोड़ अवश्य करनी पड़ेगी। 'आर्द पाउण्ड नो वीग'के
लेखक मिस्टर वेन मिस्टरका कहना है कि 'आँगों देगी घटना भी ठीक नहीं बतायी
जा सकती। दो आदमी उसे विन्नरूपमें देखते हैं। प्रत्येक व्यक्तिकी कल्पना
अलग ही चलती है। पथों, सरकारी लेखोंमें भी भार बढ़ते जाते हैं। फिर हममें
बड़े पुराने इतिहासका वर्णन मात्र कैसा हो सकता है।' यमूनः इसीलिये समाधान-
मशमरत आदि आर्य इतिहासके लेखक यात्रीक, ध्यान आदि श्रुति प्रत्यक्ष-
नुमान या भगवद्गीताओंके तागों, पथोंके आधारपर नहीं, किंतु समाधिजन्य
श्रुतभ्रम प्रगके अनुसार घटनाओंको पूर्ववत् जानकर ही इतिहास लिखनेमें
मंजूर हुए हैं। यैदिकोंके वहाँ वेदार्थ जाननेमें इतिहास पुनराज्ञा अवश्य
उपयोग दे—'इतिहासपुनराज्ञा वेदं समुपार्हयेत्', पुनराज्ञातिश्रुतमावर्तयेत्-
'... धर्मशास्त्रमर्थशास्त्रमर्थशास्त्रमितिहासः।' (वी० अर्थ० १।५।१४) प्रसिद्ध पुनराज्ञा-
... महामर्याद इतिहास, कृष्णवर्माप्रसन्नवर्मा, मीमांसा उदाहरण, मनु

याज्ञवल्क्यादि धर्मशास्त्र; औशनस बाह्वृत्त्यादि अर्थशास्त्र—ये सभी कीटल्यके अनुसार इतिहास हैं। इनके मतानुसार किसी राजनरित्र-वर्णनके व्याजसे प्राचीन घटनाओं का वर्णन ही इतिहास है—

‘प्राग्वृत्तकथनं चैकराजकृत्यमिपादितः ।

यस्मिन् स इतिहासः स्यात् पुरावृत्तः स एव हि ॥’ (शुक्र बी० ४।२९३)।

इतिहासके साथ पुराणोंका भी सम्बन्ध अनिवार्य है; क्योंकि पुराणमें सर्ग (सृष्टि), प्रतिसर्ग (प्रजावतियोंके बादकी सृष्टि), वंश (कुल), मन्वन्तर (प्रत्येक मनुके अधिकारका समय), यदयानुचरित (कुलवृत्त) का वर्णन विशेषरूपसे होता है। इतिहास केवल घटनाओंका वर्णन मात्र हो तब तो केवल गड़े मुर्दोंके उखाड़नेके अतिरिक्त कुछ भी नहीं रह जाता; अतः उसके द्वारा धर्म, अर्थ, काम एवं मोक्षोपदेश आवश्यक है। इस तरहका कथायुक्त वृत्त ही इतिहास है—

‘धर्मार्थकाममोक्षाणामुपदेशसमन्वितम् ।

पूर्ववृत्तं कथायुक्तमितिहासं प्रचक्षते ॥’ (वा० मीमा० म० टी० १।२)

धर्म, अर्थ, काम एवं मोक्षके उपदेशोंमें समन्वित कथायुक्त पूर्ववृत्तका वर्णन ही इतिहास है। मानवजातिकी प्रगति ऐतिहासिक क्रमसे दृष्टी और होती रही है।

इतिहासकी मार्क्सीय व्याख्या

मार्क्सके अनुसार इतिहास छः युगोंमें विभक्त है। प्रथम युगमें अति प्राचीन मनुष्य साम्यवादी नशोंमें रहता था। उस समय उत्पादन, वितरण आदि समाजवादी ढंगमें होता था। दूसरा युग दासताका है। कृषि-प्रथा, गोरालनके फलस्वरूप व्यक्तिगत सम्पत्तिका जन्म हुआ। सम्पत्तिके स्वामियोंने अन्य सम्पत्ति-रहित लोगोंको अपना दास बनाया। राज्य एवं तत्सम्बन्धी अन्य गत्याओंका जन्म हुआ। तीसरा सामन्तशाही युग हुआ, इसमें सामन्त भूमिके स्वामी होते थे। गरीब किसान इन सामन्तोंके अधीन रहते थे, पर दास नहीं। चौथा युग आधुनिक पूँजीवादी युग है। इस युगका प्रादुर्भाव व्यवसायों एवं कारखानोंके फलस्वरूप हुआ है। इसमें अर्थ, समाज एवं राज्यके स्वामी पूँजीरति होते हैं। श्रमिक अपना जीवन निर्वाह श्रमके द्वारा करते हैं। पाँचवाँ युग सर्वशायके अभिनायकत्वका होगा। इसमें अर्थ, समाज एवं राज्यकी शक्ति श्रमिकोंके हाथमें होगी। यह समाजवादी एवं शोषणरहित युग होगा। इसके बाद मानव-जाति छठे युगमें प्रवेश करेगी। उसमें राज्यविहीन समाज होगा। वास्तविक स्वतन्त्रता तभी होगी, यह स्वर्णयुग होगा।’

मार्क्सका अति प्राचीन युग रूसोकी प्राकृतिक स्थितिके समान है। रूसोकी भाँति ही मार्क्सके मतमें भी व्यक्तिगत सम्पत्ति सम्भन्धकारी धात्री है। मार्क्सका आधुनिक पूँजीवादी युगका चित्रण रूसो-जैसा ही है। रूसोका ‘आदर्श प्रत्यक्ष जन-तन्त्र’ और ‘सामान्येच्छाके सिद्धान्त’की तुलना मार्क्सके ‘साम्यवाद’से की जा सकती है। जैसे रूसोकी सामान्येच्छाद्वारा एक नयी स्वतन्त्रता सम्भव होती है, वैसे ही मार्क्सके

क्रान्ति और सर्वहाराके अधिनायकत्वमें एक नयी साम्यवादी व्यवस्थाका जन्म होगा। रूसोकी यह स्वतन्त्रता प्राचीन प्राकृतिक स्थितिकी स्वतन्त्रतासे भिन्न थी। वैसे ही मार्क्सका साम्यवाद भी अति प्राचीन साम्यवादसे भिन्न है। भेद इतना ही है कि रूसो आदर्शवादी था और मार्क्स मौक्तिकवादी।

मार्क्सके अनुसार 'मानव-इतिहास वर्ग-संघर्षका इतिहास है। यह संघर्ष युगानुरूप होता है। कभी प्रत्यक्ष, कभी अप्रत्यक्ष भी रहा है। कभी विजेताद्वारा नये समाजका निर्माण हुआ, तो कभी दोनों वर्गोंका विध्वंस हुआ है। सर्वहाराकी क्रान्तिद्वारा ही इस वर्ग संघर्षका अन्त होगा; क्योंकि इसके द्वारा वर्गका अन्त होकर एक वर्गविहीन समाज बनेगा।' आधुनिक लोगोंकी दुनिया ही छः हजार वर्षकी है। इसके ही भीतर इन्हें अनेकों युगोंकी कल्पना करनी पड़ती है। परंतु भारतीय महर्षियोंकी दृष्टिसे वर्तमान सृष्टि ही दो अरब वर्षकी मानी जाती है। आधुनिक वैज्ञानिक भी अब सृष्टिकी प्राचीनताकी ओर बढ़ रहे हैं। इस दृष्टिसे धर्म-राज्य, राम-राज्य और सोपद्रव क्षुद्रराज्य—तीन ही प्रकारका युग प्रतीत होता है। मार्क्सके छः युग सोपद्रव क्षुद्रराज्यके भीतर ही हैं।

अनेक दार्शनिक हाभ्सके प्राकृतिक खूँखार मानव एवं उसके द्वारा अनु-बन्धपूर्णक 'दीर्घकायबियायलेन'को सर्वाधिकार समर्पण आदि-जैसे ही मार्क्सके ऐतिहासिक वर्णनको भी अप्रामाणिक समझते हैं। अतीत घटनाओंके सम्बन्धमें प्रत्यक्षकी प्रवृत्ति तो हो ही नहीं सकती, अतः अनुमान या आगमोंद्वारा ही उस सम्बन्धमें कुछ जानकारी हो सकती है। आगमोंपर मार्क्सका विश्वास नहीं था। अपुष्ट कारणोंके आधारपर इतिहासके सम्बन्धमें अटकल लगाकर किसीने तीन, किसीने पाँच तो किसीने छः युगकी कल्पना कर डाली। ये कल्पनाएँ निराधार हैं। रूसोकी प्राकृतिक स्थितिमें स्वर्णयुग ही था, उसी प्रकार मार्क्सकी भी अति प्राचीन मनुष्योंकी साम्यवादी संघकी स्थिति थी। फिर उसका अन्त क्यों हुआ ! जिस तरह उसका अन्त हुआ उसी तरह मार्क्ससम्मत सर्वहाराके डिक्टेटरशिप्में होनेवाली क्रान्तिद्वारा वर्गहीन राज्यका भी अन्त क्यों न होगा ! हीगेलके अनुसार कोई भी संवाद अन्तमें वाद बन जाता है; क्योंकि कुछ-न-कुछ लोग उस संवादके भी विरोधी रहते ही हैं। उन्हींका समुदाय उस संवादका प्रतिवादी बन जाता है। जब अति प्राचीन साम्यवादी संघवादी बन सका तो अन्तिम वर्गविहीन समाज क्या स्थायी-रूपसे हो सकेगा ! और उसका विरोधी कोई न होगा ! फिर हीगेलका आदर्श राज्य भी ब्रह्ममानके अनुसार अन्तिम ही है। इसमें मी सिवा अन्धविश्वासके और क्या प्रमाण है ! फिर यह भी तो कहा जा सकता है कि जैसे रूसोकी सामान्य-च्छाद्वारा प्राप्त स्वतन्त्रताका स्वप्न पूरा नहीं हुआ, उसी तरह मार्क्सके भी वर्गविहीन राज्यका स्वप्न पूरा होनेवाला नहीं। धर्मनियन्त्रित शासन-तन्त्रवादीके यहाँ हास-

चिकानका चक्र चलता रहता है। अतः कृतयुगमें धर्म-राज्य एवं दण्ड आदिसे विहीन धर्मनियन्त्रित राज्य था और यह स्वर्णयुग था—यह आर्य इतिहासोंसे विदित है। पुनश्च रजोगुण-तमोगुणके विस्तारसे उगमें गड़बड़ी हुई। फिर धर्म-नियन्त्रित राजतन्त्र हुआ, तमोगुण बढ़नेसे फिर और विविध विवादमय राज्य हुए। पुनश्च 'चक्रनेमिक्रमेण' धर्मनियन्त्रित लोकतन्त्र, धर्मनियन्त्रित राजतन्त्र एवं पुनः शुद्ध राजादि विहीन धर्मनियन्त्रित राज्य हो सकता है। जैसे प्रतिवर्ष धमन्त, ग्रीष्म आदि ऋतुओंका प्रादुर्भाव होता है, वैसे ही यह भी सम्भव है। मार्क्सका 'वर्ग-संघर्ष' कोई वास्तविक तथ्य नहीं है। यह तो एक विकार है। मात्स्य-न्यायका फैलना धर्म-नियन्त्रण घटनेपर ही यदता है। धर्म नियन्त्रण घटनेपर घट जाता है। यों तो प्रत्येक व्यक्तिके भीतर देवासुर-संग्राम चलता ही रहता है। रजोगुण, तमोगुणके अनुकूल वृत्तियाँ, चेष्टाएँ, भावनाएँ तथा उनसे युक्त व्यक्ति, समुदाय, आसुर समुदाय है। सत्त्वगुणके अनुकूल वृत्तियाँ, भावनाएँ, चेष्टाएँ तथा उनसे युक्त व्यक्ति, समुदाय देवी समुदाय है। इनका संघर्ष सदा ही चलता है, परंतु कभी व्यक्त कभी अव्यक्त। मीतरका ही संघर्ष कभी कभी बाह्यरूप धारण कर लेता है। कभी कोई पक्ष जीत जाता है तो कभी कोई पक्ष। तमोगुणपर सत्त्वगुणकी विजय ही अद्वैतपर सत्यकी, दानवतापर मानवताकी, आसुर-शक्तिपर देवीशक्तिकी विजय है। यही जड़वादीपर अध्यात्मवादीकी विजय है। यही व्यष्टिवादपर समष्टि-वादकी, संकीर्णतापर उदारताकी जीत है। आदर्शवादी दार्शनिक हास्त आदिके प्राकृतिक मनुष्य और अनुपन्धद्वारा राज्य-कल्पनाको अप्रामाणिक एवं अनेतिहासिक कहते हैं। ठीक इसी तरह अति प्राचीन साम्यवादी समाज और वर्ग-भेद आदिकी मार्क्सिय कल्पना भी अप्रामाणिक एवं अनेतिहासिक ही है।

भौतिकवादी व्याख्या

कहा जाता है कि हीगेलके ऐतिहासिक आदर्शवादके मुकाबिलेमें ही मार्क्सने अपनी प्रणालीका नाम 'ऐतिहासिक भौतिकवाद' रखा था। इस प्रणालीद्वारा मार्क्स विभिन्न परिवर्तनों, क्रान्तियों एवं मानसिक, सामाजिक घटनाओंको उद्बोध करनेवाले मूलस्रोतोंका पता लगाना चाहता था, इसलिये इतिहास-संचालन करनेवाले नियमोंका उसने पता लगाया। उसका कहना था—मनुष्योंके विवेक एवं विचारोंमें परिवर्तन करने-वाली तथा विभिन्न सामाजिक प्रणालियों और पारस्परिक विरोधकी सृष्टि करनेवाली प्रधानशक्ति, विचारों, भावनाओं या विद्यव्यापी ज्ञानसे अथवा सर्वव्यापी आत्माके ज्ञानसे हुआ, किंतु वह जीवनही भौतिक अवस्था एवं निषमोंद्वारा ही हुआ है। इसलिये मनुष्यजातिके इतिहासका आधार भौतिक है; अर्थात् जिस मार्गसे मनुष्य एक सामाजिक प्राणीकी दैख्यतसे, प्राकृतिक परिस्थितियों, आन्तरिक, शारीरिक और मानसिक शक्तियोंकी सहायतासे अपने सांसारिक या भौतिक जीवनका निर्माण

करता है और अपनी आवश्यकताओंकी पूर्तिके लिये वस्तुओंको उत्पन्न करता, बाँटता और बदलता है, वही नियम, मार्ग या तरीका जीवनका भौतिक विषय या अवस्था है।'

पर यहाँ यह विचारणीय है कि यदि विभिन्न परिवर्तनों, क्रान्तियों, मानसिक-सामाजिक रचनाओंको उत्पन्न करनेवाला कोई मूल स्रोत ढूँढ़ना आवश्यक है और उसका कारण मार्क्सके मतानुसार भौतिक अवस्था और भौतिक नियम ही है, तो भौतिक अवस्था एवं भौतिक नियमोंका भी कारण क्या है—यह भी जिज्ञासा स्वाभाविक तथा अनिवार्य है। व्यावहारिक बात तो यह है कि विचारशील, विवेकी पुरुष ही जड़ भौतिक वस्तुओंमें रहोबदल करता रहता है; जड़ वस्तु स्वयं न अनेको जान सकती है, न अन्यको ही। दिताहित सोचना, किसी उद्देश्यसे प्रवृत्त होना यह शुद्ध चेतनका ही धर्म है, अचेतनका नहीं। इसीलिये जैसे रेल, तार, रेडियो, वायुयान, विभिन्न शस्त्रास्त्र, कल-कारखाने बड़े-बड़े बाँध, पुल, महान् दुर्ग—सब चेतनके विचार एवं इच्छाके ही परिणाम हैं, इसी प्रकार अन्मान्य आकाश, पृथ्वी आदिकी उत्पत्ति एवं उसके नियम एवं अवस्थाओंमें भी अवश्य ही किसी सर्वशक्तिमान् समष्टि चेतनकी इच्छा एवं विचारोंको कारण मानना अनिवार्य है। किसी भी विचारमें विचार्य कुछ भौतिक वस्तुएँ एवं उनकी अवस्थासे भी कारण हो सकती हैं। परन्तु इसका अभिप्राय इतना ही है कि जैसे घटज्ञानमें विषयस्वरूपसे घट भी हेतु है, परन्तु इतने मात्रसे चक्षुसे घटका संनिर्करण तथा मन या अन्तःकरणका चक्षुद्वारा घटाकार परिणत होना और चेतन आत्माद्वारा उन सबका प्रकाश होना गौण या मुख्य है—यह नहीं कहा जा सकता है। किंतु ज्ञानमें तो ज्ञाता ही मुख्य है, ज्ञेय एवं प्रमाण आदि ज्ञाताके अङ्ग होकर ही ज्ञानके साधन हैं।

विवेकी ज्ञाता जीवनकी भौतिक अवस्थाओंमें रहोबदल करता ही रहता है। यद्यपि भौतिकवादी किसी भी सिद्धान्त, सत्य, न्याय, धार्मिक या सामाजिक नियमको शाश्वत या नित्य नहीं मानते, फिर भी अचेतन भूतोंमें अनेक शाश्वत नियम मानना अनिवार्य है। पृथ्वीका गन्धवतीत्व, एवं विभिन्न बीजोंद्वारा विभिन्न प्रकारकी वस्तुओंका उत्पन्न होना, विविध प्रकारके बीजोंमें विभिन्न पुष्प, स्तवक, कुटुम्भ वृक्ष, एवं विभिन्न रूप, रस, गन्धसे युक्त फलोंका उत्पन्न होना, जलका निम्न प्रदेशकी ओर बहना, अग्निका ऊर्ध्वमुख प्रज्वलन, वायु एवं आकाशके निश्चित धर्म शाश्वत ही हैं। समुद्रमें विभिन्न तित्थियोंमें नियन्त्रित समयपर ज्वारभाटाका आना, चन्द्रमाका नियमित हास-विकास कितना शाश्वत है—यह सुस्पष्ट है। त्रिष प्रकार भौतिक नियम शाश्वत हैं, वैसे ही ज्ञाता, चेतन एवं ईश्वरादिके नियम शाश्वत हैं, अतएव धार्मिक, सामाजिक एवं न्यायसम्बन्धी अवरिगणित धर्म भी शाश्वत है। ईश्वरीय नियम, धार्मिक सिद्धान्त, न्याय एवं सत्यके अनुसार विवेकी

प्राणी शारीरिक, मानसिक एवं भौतिक परिस्थितियोंकी सहायतासे अपनी आवश्यकताओंकी पूर्तिके लिये वस्तुओंको उत्पन्न करता, बौद्धता तथा रदोबदल भी करता है। परन्तु जहाँ आध्यात्मिक धार्मिक दृष्टिसे तथा विरोधके विरुद्ध शारीरिक मानसिक तथा वास्तविक भौतिक परिस्थितियाँ, परस्त्री, परधन हरणके अनुकूल भली ही हो, तथापि एक विरोधी पुरुष उनका विरोध ही करता है। नदीके तीव्र प्रवाहमें पड़ा हुआ मुर्दा ही निर्विरोध धाराका अनुसरण करता है, परन्तु जीवित प्राणी अवश्य ही विरोध करता है, प्रवाह चौरकर लक्ष्यकी ओर बढ़ता है। प्रवाहका किंचित् अनुसरण भी प्रवाहके ही अभिप्रायमें करता है। समुद्रमें नाव डालकर वायुके अनुसार भटकनेवाला प्राणी निरुद्देश्य ही होता है। जिनका कोई लक्ष्य होता है, वह विरुद्ध भीषण शस्त्रायातना भी मुकाबला करके लक्ष्यकी ओर बढ़ता है, यदि उसमें सर्वथा असमर्थ रहा तो उसी जगह लगर डालकर नावको रोक देता है—'जिसी घाँव बगल पीड़ित नैमी दीव्री' का दुरुपयोग करनेवाले अवसरवादी सर्वथा अधिश्चमनीय ही हुआ करते हैं। कहा जाता है कि उत्साहक शक्तियाँ दो प्रकारकी हैं—एक चेतन, दूसरी अचेतन। अचेतन शक्तियोंके अन्तर्गत भूमि, जल, वायु, कषा माल, औजार, मशीनें आदि आ जाती हैं। चेतन शक्तियोंमें मजदूर, अधिकारक, अन्वेषक, इंजीनियर आदि आ जाते हैं। जातिगत गुणों अर्थात् किसी मनुष्य-समूहकी जन्मसिद्ध योग्यतावा भी चेतन शक्तियोंमें अन्तर्भाव है। सबने अधिक महत्त्व शारीरिक और मानसिक भ्रम करनेवाले भ्रम-जीवियोंका है। उनके द्वारा ही पूँजीवादी समाजमें विनिमय मूल्यकी सृष्टि होती है। दूसरा महत्त्व आधुनिक पन्थविश्वास है, जिसके कारण आज समाजमें उधल-पुधल हो रहा है।

उत्पादन-शक्तियाँ और नियम

मार्क्सके मतानुसार मनुष्य उत्पादक कारं और उसकी आवश्यकताके प्रभावानुसार अपने समाज, राज्य, धर्म-दर्शन और विधानसम्बन्धी विज्ञानोंकी रचना करता है। भौतिक, आर्थिक अवस्था इसकी आधारभूत व्यवस्था है। उसने उत्पन्न होनेवाली धार्मिक राजनीतिक, दार्शनिक आदि प्रणालियाँ उसके ऊपर बने हुए भवनोंके समान होती हैं। ये भवन जिनके अंशोंमें अपनी आधारभूतिका अनु रूप होते हैं, उनके ही रूप होते हैं, उनकी ही उत्पत्ति और सृष्टि होती है। सामाजिक दशाओंके द्वारा सम्पत्ति-सम्बन्धी नियम बनाने जाते हैं और मनुष्योंके उन पारस्परिक सम्बन्धोंका निर्धार किया जाता है, जिससे उत्पादक कार्य चलता है। उत्पादनके नियमोंका निर्माण समाजके मनुष्य ही करते हैं, जिन और नियमोंका निर्माण समाजके मनुष्य ही करते हैं। जिन मनुष्य प्राकृतिक सम्पत्ति और शक्तियोंकी सहायतासे भौतिक मनुष्योंका निर्माण करते हैं, उसी प्रकार मतिरूपकर उत्पादक शक्तियोंकी प्रतिभारके पन्थारूप सामाजिक, दार्शनिक

और न्यायसम्बन्धी विधानों तथा धार्मिक, चारित्रिक, दार्शनिक सिद्धान्तोंका भी निर्णय वे ही करते हैं।'

उत्पादक-उत्पादन-शक्तियों और उनके द्वारा होनेवाले परिणामोंपर विचार करते हुए यह कमी न भूलना चाहिये कि उच्चावच अनन्तानन्त सब भौतिक पदार्थ भोग्य हैं। वे अरने लिये नहीं, किंतु मोक्ताके लिये होते हैं। मोक्ता भोग्यके लिये नहीं होता, किंतु भोग्य मोक्ताके लिये होता है। पलंग अपने लिये नहीं, किंतु सोनेवाले मोक्ताके लिये होता है। करोड़ों रुपयोंकी माला, मालाके लिये नहीं, अपितु पहननेवालेके लिये होती है, अतएव पलंग यदि छोटी पड़ जाय तो पलंगमें सुधार होना चाहिये, न कि सोनेवालेको काट-पीटकर पलंगके लायक बनाना चाहिये। माला छोटी पड़ती है, सिरसे गलेमें नहीं उतरती, तो मालाको तोड़कर सुधारना ठीक है; पहननेवालेका सिर छीलकर मालाका गले उतारना बुद्धिमाना नहीं। ठीक इसी प्रकार मोक्ता नित्य, चेतन, आत्माके लौकिक-पारलौकिक हितकी दृष्टिसे भौतिक वैभव एवं उनके रहोबदलका उपयोग किया जा सकता है, परंतु आत्माके लौकिक, पारलौकिक हितोंके विपरीत असर डालनेवाले भौतिक प्रभावोंको हर प्रकार रोकना ही उचित है। जैसे स्थूल देह सूक्ष्म मनके अधीन रहता है, वैसे ही देह, इन्द्रियाँ, मन, बुद्धि आदि सभी संयत आत्माके लिये होते हैं, वैसे ही देशादि संपात स्वविलक्षण स्वप्रकाश असंगत आत्माके लिये हैं। रथादि अचेतनकी प्रवृत्ति सारथि चेतनसे अधिष्ठित होती है, वैसे ही जड़ देहादिकी प्रवृत्ति चेतन आत्मासे अधिष्ठित होती है। देशादि यदि आत्माके अधीन न हों तो भारभूत हो जाते हैं, इसी तरह अचेतन भौतिक सभी व्यवस्थाएँ भी समष्टि चेतन-नियन्त्रित रहकर ही सुख-साधक हो सकती हैं। आधुनिक वैज्ञानिक लोग जड़ प्रकृति-वशीकारके लिये प्रयत्नशील होते हैं। आधिभौतिक बढ़ी-से-बढ़ी उन्नति यदि आत्माके अनुकूल है, आत्माके नियन्त्रणमें है तभी उसका महत्त्व है, अन्यथा वह भारभूत दुःखरूप ही है। इस तरह भौतिक अवस्थाके अनुसार चेतनके सब नियमोंमें रहोबदल अत्यन्त असंगत है, आंशिक रूपसे भौतिक अवस्थाओंका उपयोग एवं अनुसरण मान्य है ही। फिर भी चेतनपर अचेतनका हावी हो जाना कथमपि उचित नहीं है, चेतन उत्पादक होनेसे एवं मोक्ता भी होनेसे महत्त्वपूर्ण है, यह पूँजी एवं यन्त्र दोनोंपर ही अधिकारी होता है, अतः चेतनसे अचेतनकी तुलना ही नहीं हो सकती। फिर भी श्रमजीवीको श्रमका फल जैसे मिलना आवश्यक है, वैसे ही पूँजीपतिको पूँजीका फल भी मिलना आवश्यक है और यह कम्युनिष्टको भी मानना ही होगा, मले ही उसकी दृष्टिमें ही यह मूल व्यक्तिकोन मिलकर समाजको मिले। यहाँ रामराज्यके अनुसार आधुनिक शोषक पूँजीवाद या व्यक्तियोंका अधिनायकवाद या निःस्वत्ववाद नहीं मान्य है, किंतु यह पूँजी सबको मान्य है, जिसके द्वारा मन्त्र एवं आविष्कारक, अन्वेषक एवं श्रमजीवियोंका भी काम चला है।

है, उत्पन्न वस्तुओंके वितरण-सम्बन्धी नियमोंमें भी रद्दोबदल कर लेनेका एक है—ये सब बातें अपने पापको, अन्यायोंको पुण्य या न्याय सिद्ध करनेका असफल वागाडम्बर मात्र है, जिसमें कुछ भी दम नहीं है। कोई भी व्यसनी या अपराधी, अपनी प्रवृत्ति या रुचिके अनुसार ही अधार्मिक धार्मिक सामाजिक राज-तिक नियम चाह सकता है।

मार्क्सका कहना है कि 'मनुष्य स्वयं अपने इतिहासका निर्माण करता है। वह यह कार्य अपनी इच्छाके अनुसार अभिलषित मार्गसे नहीं कर सकता, किंतु उसे उस मार्गके अनुसार कार्य करना पड़ता है, जो कि उसके सामने प्रस्तुत होता है और जिसे वह प्राप्त कर सकता है। उदाहरणार्थ अति प्राचीन युगमें थोड़े-थोड़े मनुष्य गिरोह बनाकर रहते थे, रक्त-सम्बन्धके आधारपर संघटित होते थे। उनके देवता भी उनकी परिस्थितिके अनुसार बनाये गये। इससे प्रकट होता है कि उस परिस्थितिका प्रभाव उन जंगली लोगोंकी मानसिक अवस्था, उनके मनोरंजन, उनके चरित्र और उनके सामाजिक नियमोंपर कैसा पड़ता था। सर्पों, विहों आदिकी पूजा उस कालकी निशानी है। इसी तरह मध्यकालके क्षत्रिय सरदारों, जमींदारोंका आधार भूमि-सम्बन्धी अधिकार और शहरोंकी दस्तकारीपर था। उस परिस्थितिके अनुसार उन लोगोंके धार्मिक विचार बदल गये और नवीन मतोंकी स्थापना हुई, जो कि इस युगके अधिकारप्राप्त लोगोंके हितके अनुकूल थे। जो नैतिक, धार्मिक, दार्शनिक विचार इस हितके विरोधी थे, उन्हें दबा दिया गया।

इसी प्रकार वर्तमान पूँजीवादी समाज व्यक्तिगत पूँजीके आधारपर रचा गया है और यह सामूहिक तथा सहयोगमूलक भावोंके उच्छेदनाय प्रयत्नशील है। यह स्वार्थसिद्धिके लिये व्यक्तिगत स्वतन्त्रताका प्रचार करता है तथा भूमि-जीवियों और सम्पत्तिके एक स्थानपर संग्रह करता है, जमींदारी, जागीरदारीकी प्रथा और उसके समर्थक विश्वासों (राजाको ईश्वररूपमें मानना) को नष्ट करता है और उनके स्थानपर धार्मिक स्वतन्त्रता, व्यक्तिगत विवेकके सिद्धान्तका विस्तार करता है। यह समाज व्यक्तिगत अधिकारोंका प्रचार करता है, प्राचीन राजाओंके एकतन्त्र शासनके विरुद्ध युद्ध करता है, राष्ट्रियताका भाव फैलाकर व्यापार-व्यवसायका विस्तृत क्षेत्र प्राप्त करनेका प्रयत्न करता है तथा जमींदारी आदि-के विरोधार्थ ही वह एकतन्त्र सत्ताका समर्थन करता है। एकतन्त्र सत्ता भी नए पूँजीवादमें बाधक होती है, तब उसके विरुद्ध भी वह संग्राम करता है और एकतन्त्र शासनको नष्ट कर वैयक्तिक-सत्ता या प्रजातन्त्रकी स्थापना करता है। यह सब काम इसलिये नहीं सम्पन्न किये जाते कि कोई विलक्षण बुद्धिमान मनुष्य प्रबल विचार-शक्तिद्वारा या नवीन ज्ञानोदयद्वारा या ईश्वरीय प्रेरणाद्वारा करता है।

किंतु यह सब उस प्रभावसे सम्बन्ध होता है, जो मनुष्यके भौतिक आधार या आर्थिक आधारके परिवर्तन होनेसे मनुष्योंके मस्तिष्कपर पड़ता है। मार्क्सका कहना है कि 'मनुष्यके अस्तित्वका आधार उसके विवेक या अन्तरात्माके आदेश-पर नहीं होता, किंतु अन्तरात्माका आधार उसकी सामाजिक स्थिति या दशापर होता है। कोई भी मनुष्य सामाजिक जीवनका निर्माण नहीं कर सकता और न उसके अनुकूल कानून ही बना सकता है। वह तो केवल एक नौकर या कार्य-कर्ताके समान होता है, जो समाजके भौतिक आधार या आर्थिक दशासे उत्पन्न होनेवाली प्रवृत्तियों और विचारधाराओंका अनुसरण करता है। तथापि कार्यकर्ता स्थावरक शानवान्, उद्योगी एवं अधिक योग्य हों तो अपनी सीमाके भीतर महान् कार्य कर सकते हैं, की गयी उन्नतिको बहुत दूरतक बढ़ा सकते हैं। ईसा, मुहम्मद आदि इसी कोटिके थे।'

अवश्य भौतिक परिस्थितियाँ कभी-कभी प्राणीको अपने अनुसार चलनेके लिये बाध्य करती हैं, फिर भी लक्ष्य एवं सिद्धान्तके अनुसार महापुरुष परिस्थितियों-को ही बदल देते हैं, परिस्थितियोंके दाग नहीं बनने, परिस्थितियोंके बशीभूत होकर भी अपना धर्म नहीं छोड़ते, भले प्राण छोड़ना पड़े तो प्राण छोड़ देते हैं। अति प्राचीन युगका मार्क्सवाय इतिहास भी सर्वथा अप्रामाणिक है। 'गिरोह बनाकर रहना' पहले भी अच्छा था, आज भी अच्छा है। रक्त-सम्बन्धमे विशिष्ट समूह आज भी होता ही है। 'परिस्थितिके अनुसार सर्प, सिंह आदिको देवता बनाने' की बात प्रलाप है। शास्त्रविश्वासी आज भी होनाग एवं नृसिंह भगवान्को परमेश्वरके अवताररूपमें पूजते ही हैं। इसी तरह 'मध्यकालमें धार्मिक विचार बदल गये' यह कहना भी असंगत है। अनादि अगौरूपेय शास्त्रोंका प्रामाण्य मानने-वालोंका जैसा विचार करोड़ों वर्ष पूर्व समायणके रामराज्यमें था, हजारों वर्ष पूर्व महाभारतके युधिष्ठिर-राज्यमें था, वैसा अब भी है। शास्त्रप्रमाण न माननेवाले जैसे आज हैं, वैसे पहले भी थे। उनके मत सदा ही बदलते रहते हैं। शास्त्र अति प्राचीन कालके मालिकों, मध्य कालके सरदारों एवं अगोचीन कालके पुँजीपतियोंके बनाये नहीं हैं। वे आतंकाम, पूर्णकाम, चीनराग, महात्मा, अरण्य-वासी, वन्दमूलकलाशी, वस्त्रलवणनधारी महर्षियोंद्वारा रचे गये हैं, सो भी स्वतन्त्र-रूपसे नहीं, अग्नि अनादि, अगौरूपेय, परमेश्वरीय वेदादि शास्त्रोंके आधारपर रचे गये हैं। उनकी दृष्टिसिद्धांतोंमें आधुनिक दुलभ पण्यियोंकी अवगणनादिताका स्पर्श भी नहीं है। शब्दविलम्ब भी कहा गया है कि 'पूर्वके छंदमे ऊँटका निरुल जाना सम्भव है, पर धनिकोंका स्वर्गीय राज्यमें प्रवेश करना कठिन है।' इसी प्रकार न केवल भारतीय धर्मग्रन्थ अग्नि संसारके सभी धर्मग्रन्थ चीनराग, अकिंचनों एवं गाधारण भोगोंसे लोभोंद्वारा बनाये गये हैं और उन मेषधियोंका कोई पछागत नहीं है। मनु यज्ञसे सम्राट् थे, फिर भी उन्होंने अकिंचनोंका ही

महत्त्व गाया है। यह कहना नितान्त मूर्खता है कि 'शास्त्रकार श्रुति धनिकोंके एजेंट थे। उनके हितोंकी रक्षाके लिये ये लोग पाप-पुण्यके चक्करमें जनसाधारण-को फँसाये रखनेका प्रयत्न करते रहते थे।' मला, जो राजान्प्रहणको घोर पाप समझते थे; 'कुसूल-धान्यक' ब्राह्मणकी अपेक्षा जो अश्वस्तनिक (कलके लिये कुल न रखनेवाले) ब्राह्मणकी ही श्रेष्ठ मानते थे; महात्यागकी ही सर्वस्व मानते थे; वे किस प्रलोभनसे ऐसा निष्ठुर कर्म करते? आज भी तो धनिकवर्ग नास्तिकप्रार है। यह किस भारतीय विद्वान्का सम्मान करता है? यह धर्म जितना उच्छृङ्खल-की पूजा करता है, उतना आस्तिक पक्षकी प्रतिष्ठा करता तो आस्तिक पुरुषों एवं आस्तिक संस्थाओंको आर्थिक संकटके कारण कार्य करनेमें बाधा क्यों पड़ती? फिर भी शास्त्रविश्वासी शास्त्र, युक्ति एवं लोकसिद्ध न्यायके अनुसार उचित होनेसे व्यक्तिगत भूमि, सम्पत्ति आदिका समर्थन करते हैं। इसी तरह आस्तिकपक्ष-का राजाओंके एकतन्त्र शासनसे न विरोध है और न आधुनिक लोकतन्त्रके साथ कोई राग है। धर्म-नियन्त्रित एकतन्त्र-शासन भी लाभदायक होता है। धर्म-नियन्त्रित होनेसे ही लोकतन्त्र या प्रतिनिधितन्त्र लाभदायक हो सकता है। उच्छृङ्खल, धर्मशून्य, रायण, वेन आदिका एकतन्त्र भी हानिकारक हुआ था। वैसे उच्छृङ्खल लोकतन्त्र आजकल भी देशके लिये खतरनाक है।

शास्त्रोंके अनुसार कोई भी कार्य विचारशील ईश्वर, महर्षिवाँ, बुद्धिमान व्यक्तियों अथवा व्यक्तिमूहोंकी गम्भीर विवेचनाओं एवं लोकहित भावनाओंसे होता है। भले कामोंका मूल भले विचार, भली प्रेरणाएँ तथा सावधानी और बुरे कामोंके मूल कारण बुरे विचार, बुरी प्रेरणाएँ एवं प्रमाद आदि होते हैं। इस तरह सिद्ध है कि बुद्धिपूर्वक कार्यकारी पुरुष विचारपूर्वक ही कोई कार्य करता है। शास्त्र भी 'ईक्षतेर्नाशब्दम्' (मदाख्य १.१.५) इत्यादि श्रुतियोंसे कहते हैं कि जब प्रकृतिसे विलक्षण विश्वका निर्माण नहीं होता; क्योंकि विलक्षण कार्य ईक्षण अर्थात् विचारपूर्वक होता है। जब प्रकृतिमें विचारशक्ति नहीं है। अतः यह विश्वसृष्टिका स्वतन्त्र कारण नहीं है। प्रत्यक्ष, अन्वय-व्यतिरेकसिद्ध चेतनोंके सावधानी एवं प्रमादके आधारपर होनेवाले कार्योंकी मलाई-बुराईया प्रत्यक्ष कार्यकारण-भाव छोड़कर अचेतन भौतिक अवस्थाओंके अनुसार यन्त्रमंचालित ढंगसे घटनाओंका परिवर्तन मानना सर्वथा निराचार है। एक तरफ बुद्धिमत्तम ईश्वर-प्रेरणा, शुभाशुभ कर्मरूप प्रारब्ध या दैवकी प्रेरणाको अन्धविश्वास बनादना और दूसरी तरफ बुद्धिपूर्वक चेतनद्वारा होनेवाले कार्योंको यन्त्रमंचालित ढंगसे भौतिक अवस्थाओं या भौतिक ऐतिहासिक प्रभावोंका परिणाम मानना, यह द्वितीय उपहासास्पद बात है। यदि 'चेतन प्राणी अपना और समाजका भौतिक-पारलौकिक हितहित सोच-विचारकर बुद्धिपूर्वक कार्य नहीं करता, सिमी भौतिक

प्रवाहके परतन्त्र होकर ही कार्य करने एवं सोचनेको बाध्य होता है, तो फिर व्यक्तियों या समूहोंका गुण दोष क्यों माना जाय ? फिर तो कानूनोंके द्वारा किन्हीं गुणोंका विधान या निषेध भी क्यों होना चाहिये ? कोई भी विधान एवं निषेध स्वतन्त्रके लिये ही सम्भव होता है । लोहशृङ्खलासे निगडित हस्तपादादिवाले व्यक्तिको जलादि लानेके लिये कौन बुद्धिमान् आदेश देगा ? ऐसे ही बलत् नियोजित कार्यसे किसीको कोई कैसे रोक सकता है, तथा विहिताकरण, निषिद्धानुष्ठानके लिये दण्ड एवं शुभानुष्ठानके लिये पुरस्कारकी व्यवस्था कौन करेगा ? 'स्वतन्त्रः कर्त्ता' पाणिनिके इस सूत्रके अनुसार—'कर्तुमकर्तुमन्यथा' (तुममर्थ) को ही कर्त्ता कहा जाता है । अश्वसे चलने, पौषमे चलने या न चलनेमें जो स्वतन्त्र होता है, वही कर्त्ता होता है । उसीके लिये अश्वसे जाना चाहिये या पैरसे जाना चाहिये यह विधान तथा अश्वदिसे न चलना चाहिये यह निषेध सार्थक होता है । उसीके लिये दण्ड एवं पुरस्कारकी व्यवस्था होती है । भूत, भौतिक अवस्था तथा उसका प्रवाह सब-के-सब जड़ हैं । वे अपने-आपको नहीं जानते । समाजका हानि-लाभ सोच नहीं सकते । प्रेरणा भी कर नहीं सकते । फिर उनके आधारपर किन्हीं भी घटनाओं, प्रवृत्तियों या आन्दोलनोंको मानना कहाँतक उचित है ?

प्रवाह प्रवाहीसे भिन्न नहीं होता । जैसे पिरिलिकाओंसे भिन्न पिरिलिकाओंकी पक्ति नहीं होती, सेनिकोंसे भिन्न सेना नहीं होती, एक-एक वृद्धोंसे भिन्न वन नहीं होता, वैसे जड़ भूतोंसे भिन्न उसका प्रवाह भी नहीं होता है । साथ ही जड़ भूतोंमें या उनके प्रवाहमें विचार्यकारिता भी नहीं होती । अतः उनके परतन्त्र चेतन बुद्धिमान्को कार्य करने एवं सोचनेको बाध्य होना पड़े, यह असंगत है । अवश्य सम्पत्ति या विरक्तिके रूपमें आनेवाली भूत या भौतिक घटनाएँ विचारणीय होती हैं । विचारणीय शक्तिशाली प्राणी शक्ति रहनेपर भूतों या भौतिक घटनाओंको अनुकूल बनाता है, शक्ति न रहनेपर लाचारीसे सहन करता है । यदि प्रवाह-परतन्त्र ही सब घटनाएँ हों तो भलाई-बुराईका उत्तरदायित्व भी चेतन व्यक्तियों या समुदायपर न होना चाहिये और न तो उन्हें उसका फल ही भोगना चाहिये । फिर तो किसी परिस्थितिके अनुसार ही हिटलर एवं उसके साथियोंका जन्म हुआ, मुद्द ठिड़ा एवं अभूतपूर्व विश्वव्यापी संग्राम हुआ । फिर उसके साथियोंको युद्ध-पराधी बनाकर पोंडीरर सटकानेका क्या अर्थ है ?

कहा जाता है, गान्धीजी बड़े प्रभावशाली थे । फिर भी उनके यन्त्रीकरण-के विरुद्ध खदर आदिकी योजना प्रवाहविरुद्ध होनेसे सफल नहीं हुई । पर हमसे यही क्यों न माना जाय कि उस योजनाके पीछे जितनी शक्ति अनेकित थी, गान्धीजीके पास उतनी शक्ति न थी । इसके विरुद्ध यद भी कहा जा सकता है कि

बड़े-बड़े बौद्ध-धर्मको रोकनेके लिये कुमारिल एवं शंकराचार्य सफल हुए। अतः चेतन शक्तिशाली पुरुष भौतिक प्रवाहको मोड़ते हैं, वे प्रवाहमें नहीं बहते। इसी-लिये भारतीय सिद्धान्त है कि 'कालो वा कारणं राज्ञः राजा वा कालकारणम्। इति ते संशयो मा भूद् राजा कालस्य कारणम् ॥' (महा०) काल राजाका कारण है या राजा कालका कारण है, यह संशय नहीं होना चाहिये—राजा ही कालका कारण होता है। काल प्रवाह, भौतिक प्रवाह या इतिहासकारको चेतन प्राणी, राजा, विशिष्ट महापुरुष तथा ईश्वर अवश्य ही बदल सकते हैं।

कहा जाता है कि 'उत्पत्ति और समाजका एक रूप नष्ट होता है तो उसका स्थान दूसरा रूप ले लेता है। इस क्रान्तिकारी परिवर्तनका कारण दो प्रकारके घटना-समूह होते हैं। दोनों यद्यपि कभी संयुक्त रूपसे दिखायी देते हैं, फिर भी दोनों पृथक् रूपसे काम करते हैं। इनमें एक यन्त्र विद्यासम्बन्धी है, जिसके फलस्वरूप उत्पादन-शक्तियोंमें परिवर्तन होता है। दूसरा घटनासमूह व्यक्तिसम्बन्धी है, जिसका सम्बन्ध सामाजिक वर्गों और दलोंसे होता है। काम करनेवाले मजदूरोंकी बढ़ती हुई दक्षता, नवीन कच्चे माल और वाजारोंका अन्वेषण, माल बनानेकी नवीन पद्धति, औजारों और मशीनोंका आविष्कार-व्यापार तथा विनिमयके अधिक उत्तम संपटनके फलसे जब उत्पादक शक्तियोंकी वृद्धि हो जाती है और समाजका भौतिक आधार अथवा आर्थिक नींव बदल जाती है, तब उत्पत्तिकी पुरानी प्रणालीसे माल तैयार करनेका पुराना तरीका लाभदायक नहीं रह जाता; क्योंकि माल बनानेका पुराना तरीका, पुराने सामाजिक विभाग, पुराने कानून, पुरानी शासनसंस्थाएँ, पुराने विद्यासम्बन्धी सिद्धान्त (ऐसी उत्पादक शक्तियोंके अनुकूल जो या तो छुप्त हो चुकी हैं या छुप्त हो रही हैं) रह नहीं जाते। अतः अब यह समाजस्वरूपी भवन उसकी आर्थिक दशारूपी नींवके सहस्र नहीं रह जाता। इस प्रकार उत्पादक शक्तियाँ और उत्पत्तिकी प्रणाली एक दूसरेके विरुद्ध हो जाती हैं। प्राचीनता, नवीनताका यह विरोध धीरे-धीरे मनुष्यके विचारोंपर प्रभाव डालता है। मनुष्य एक नवीन युगका आरम्भ अनुभव करने लगता है। इस घटनासे समाजका संघटन भी बदलने लगता है। जो वर्ग पहले तुच्छ समझे जाते थे, वे ही महत्वपूर्ण और सम्पत्तिके स्वामी बन जाते हैं। जिन वर्गोंकी पहले प्रधानता थी, उनका पतन होने लगता है। इस प्रकार समाजके मूल आधारमें परिवर्तन होनेसे प्राचीन धार्मिक, कानूनी, दार्शनिक और राजनीतिक प्रणालियाँ पड़ने तो अपने अस्तित्व कायम रखनेके लिये हाथ पैर मारती हैं, परंतु समय-परिवर्तनके कारण वे अक्षर-द्वय और निरुन्मी हो जाती हैं, लोगोंके उपयोगार्थ नहीं रह जाती। मनुष्योंके विचार भी प्रायः परिवर्तनविरोधी स्थितिग्रस्त होते हैं, पर फिर वे भी धीरे-धीरे घटनाओंका अनुसरण करने लगते हैं। मरान विचारक उत्पन्न होते हैं, वे नवीन परिस्थितिका रहस्य समझते हैं। उनके अनुसार नवीन माननाओं, विचारधाराओं-

का जन्म देते हैं। फिर मनुष्योंमें विवेक जाग्रत होता है। संदेह और प्रश्नोंकी परम्परामे नवीन सत्य सिद्धान्तोंका उदय होता है। फलस्वरूप मतभेद, वादविवाद, पूट, घर्गकन्द और क्कान्ति उत्पन्न होती है।'

पूरे तर्कोंमे ही उपर्युक्त भावर्मीय मन्तव्यका भी खण्डन हो जाता है। उनमे यह स्पष्ट हो जाना है कि काल या परिस्थिति एवं भौतिक अवस्थाओंके कारण निद्धान्तोंमें परिवर्तन नहीं हो सकता। पैदल चलने, बैलगाड़ियोंद्वारा चलने एवं वायुयानद्वारा चलनेके जमानेमें भले ही भेद हो गया हो, परंतु उनमें रहने-बाँचे निरर आत्मा एवं परमेश्वरमें भेद नहीं हो गया। इन तरह चन्द्रमण्डल, सूर्यमण्डल, नक्षत्रमण्डल, आकाशमण्डलमे कोई परिवर्तन नहीं हुआ। अमिका दहन, प्रकाशन धर्म, पृथ्वीके भूद्रादि उत्पन्न करनेके स्वभावमे रहोदल नहीं हुआ। अग्नि, सूर्य, वायु एवं आकाशके धर्ममें रहोदल नहीं हुआ। चन्द्रमाके पटने-बटने एवं तदनुसार समुद्रके उधारभाटेमें भी रहोदल नहीं हुआ। भोजनसे भूख मिटानेके निद्धान्तमें, पानीमे प्यास बुझानेके निद्धान्तमें, सतानोत्पादन कापादिमें भी उल्लेख्य परिवर्तन नहीं हुआ। अतएव सत्य-अर्दिता, स्तेयादि धर्मों-का भी महत्त्व पडा नहीं है। मशीनों एवं यड़े-यड़े कलकारखानोंके बननेमे या मजदूरोंमें कार्यभरता, दक्षता बढ जानेसे सम्पत्तिमें, सुख-सुविधा आदिमें वृद्धि हो जानी अलग बात है; परंतु इनमे धार्मिक, दार्शनिक या राजनीतिक सिद्धान्तोंमें अन्तर पड़नेका कोई भी कारण नहीं है। पुनश्च आधुनिक लोगोंके मतानुसार जो छः हजार वर्षके भीतर ही संसारका ऐतिहासिक एवं प्रागैतिहासिक काल मानते हैं, उनके लिये यह भले ही कोई नवीन अद्भुत विरास हो, परंतु जो अरबों वर्षकी दुनिया मानते हैं, वे लाखों वर्ष पहले महापन्थोंका निर्माण करके उनका पुनरिर्माण भी जान चुके हैं। अतएव उनके निर्माणको पार तथा अरैव घोरित कर चुके हैं। रामायणके पुष्पकयान तथा देवताओंके दिव्य विमानोंका मुक्ताविला करनेमें आजके विमान कुछ हैं ही नहीं। कथाशरित्सागर, बृहत्सामे वर्णित विमानोंकर भी आधुनिक विमान मुक्ताविला नहीं कर सकते। उनमें एक कीलके दवानेमे एक बारकी उड़ानमें आठ हजार योजनतक जानेकी क्षमता थी, रतरेकी लो कोई सम्भावना थी ही नहीं। यन्त्रचालित नगर एवं वाजार आदिको और उनके शासन आदिकी सम्पूर्ण व्यवस्था एक कारीगरके हाथमें होना किना महत्त्वपूर्ण आविष्कार था०।

• राजा मोक्षके पाम एक काष्ठमय अश्वारर यन्त्र था, जिसकी एक पहिरे ११ कोसकी गति थी—'यद्यदेवया ह्येउदरीकम्पदः सुहृदिमे गच्छति चरन्त्या । बाधुं ददाति श्वजनं मुमुक्षुः किं न्मुधेन चरन्त्यकम् ।' (मरत० ० सू०) । कारीरके राजा प्रयेउने राजा उदयनकी सैन्याके भिये एक यन्त्रमय हाथी बनाया था, जिसपर

महाभारतके ब्रह्मास्त्र, नारायणास्त्र, पाशुरतास्त्र-जैसे अस्त्र शस्त्रोंकी बराबरी आजकलके हाईड्रोजन बम आदि भी नहीं कर सकते हैं। वे अस्त्र प्रयुक्त किये जाते थे, साथ ही मध्यसे ही लौटाये भी जा सकते थे और पाशुरतास्त्र तो क्षण-भरमें ही सम्पूर्ण ब्रह्माण्डोंका संहार कर सकता था। घन, रत्न, मणियोंकी कमी रामचन्द्र, हरिश्चन्द्र, युधिष्ठिर आदिके राज्यमें न थी। उनकी बुद्धि, शक्तिकी भी आजके लोगोंसे तुलना नहीं की जा सकती। विश्वकर्मा, मय एवं नल-नीलकी कारीगरी, हनुमान्, अंगद, बालि, अर्जुन, भीमकी शक्तिका भाज कौन बराबरी कर सकता है ? तथापि उन लोगोंने अगौरेय शस्त्रों एवं तद्वाहित धर्म, दर्शन एवं आर्य नीतियोंमें कोई परिवर्तन आवश्यक नहीं समझा एवं आज भी जिन अमेरिका आदि राष्ट्रोंने पचासों तस्ले ऊँचे भवन बनाये, पंद्रह सौ मील प्रति घंटे चलनेवाले वायुयान बनाये, परमाणु बम, हाईड्रोजन बम-जैसे शस्त्रास्त्र बनाये हैं, वे भी ईसाईमतकी ही पुकार मचा रहे हैं, धर्म एवं ईश्वरका सम्मानही कर रहे हैं।

मार्क्स एवं इतिहास

मार्क्सवादी समाजके विचारों, सिद्धान्तों तथा राजनीतिक संस्थाओंको समाजकी सत्ता और उसकी भौतिक परिस्थितियोंके ही अनुकूल मानते हैं और समाजकी सत्ता एवं भौतिक परिस्थितियाँ उनके मतमें उत्पादन-शक्तियों तथा उत्पादन-सम्पन्नोंपर निर्भर रहती हैं। इन्हींपर समाजका ढाँचा स्थिर होता है। दास-युगमें सामाजिक रीतियाँ अन्य युगोंसे भिन्न थीं। यही बात सामन्तवादी तथा

६० थोडा बैठते थे (कथासरित्सागर) । भरद्वाजकृत भंशवोषिनीके 'शक्त्युद्गमाद्यष्टौ' इस सूत्रकी 'वैश्वानरवृत्ति' में शक्त्युद्गम आदि आकाशगामी विमानके आठ प्रकार इस तरह बतलाये गये हैं—(१) शक्त्युद्गम (निजसीसे चलनेवाला), (२) भूतवाह (जल, वायुसे चलनेवाला), (३) धूमयान (धूपसे चलनेवाला), (४) शिरोद्गम (तैलसे चलनेवाला), (५) अंशुवाह (सूर्यकिरणोंसे चलनेवाला), (६) तारामुख (चन्द्रारस अर्थात् चन्द्रसे चलनेवाला), (७) मणिवाह (चन्द्रकान्त-सूर्यकान्त आदिसे चलनेवाला) और (८) मरत्सक (केवल वायुसे चलनेवाला) । पुष्पकविमानका वर्णन वाल्मीकिरामायणमें सुप्रसिद्ध है—'ब्रह्मणोऽर्धे कृतं दिव्यं दिवि धर् विश्वकर्मणा । विमानं पुष्पकं नाम सर्वरत्नविभूषितम् ॥' 'मायवन्'में शाल्वके विमानका भी वर्णन इन शब्दोंमें आया है—'स लब्ध्वा कामयं यानं तपोधाम दुरासदम् । पथी दारवनी शाल्वो वैरं वृष्णिहृतं सरत् ॥ कवचिद् भूमौ कवचिद् व्योम्नि गिरिमूर्ध्नि अने कचिद् ।' (१० । ७६ । २२) कुबेरका पुष्पकयान, कर्दमदा दिन्ययान और शाल्वका विमान जल, स्थल, पर्वत तथा आकाशमें सर्वत्र चलता था । शुक्नीतिके चौथे अध्यायमें तोष-वन्दूक आदिका विशेषरूपसे उल्लेख है—'नलिकं दिविधं येषं वृद्धं सुदरिनेरः । निर्वग्ध्वंश्छिद्रमूलं नाडं पञ्चवित्तिकम् ॥ मूलाग्रदोर्लङ्घयेदि निडविन्दुयुवं सदा । वन्तापागग्निहृद् द्रावचूर्णं श्लक्ष्णं कम् ॥' (शुक्नी० ४ । १०२८-२९) ।



करते हुए बतलाया है कि सामान्यरूपसे इन्द्रियोक्त अपने विषयोंमें स्वाभाविक राग-द्वेष होता है। अनुकूल विषयमें राग और प्रतिकूल विषयमें द्वेष होता है। उन राग-द्वेषोंके वश न होना ही पुरुषार्थका सार है अर्थात् राग-द्वेषरूप सहकारी कारणसे युक्त होकर ही प्रकृति प्राणीको स्वानुरूप कार्यमें प्रवृत्त करती है—

इन्द्रियस्येन्द्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ ।

तयोर्न वशमागच्छेत्तौ ह्यस्य परिपन्थिनौ ॥ (गी० १।३४)

काम तथा प्रकृति काम्य—रागवान्को ही काम्य कर्ममें प्रवृत्त कर सकते हैं। काम, प्रकृति भी रागहीन द्वेषास्पद पदार्थमें प्राणीको प्रवृत्त नहीं कर सकते। सिंहकी हिंसा-प्रकृति द्वेषास्पद प्राणियोंकी हिंसामें ही उसे प्रवृत्त करती है, द्वेषानास्पद अपने शिशुकी हिंसामें सिंहकी हिंसा-प्रकृति भी उसे नहीं प्रवृत्त कर सकती। अतः जैसे मृत्तिकासे घट बननेमें जल सहकारी कारण है, जल न रहनेपर मृत्तिकासे घट नहीं बनता, वैसे ही प्रकृतिके प्रवर्तनमें राग-द्वेष सहकारी कारण हैं। राग-द्वेषके विषटित कर देनेपर प्रकृति या परिस्थिति व्यर्थ हो जाती है। अतः सच्चाओंके अभ्यास एवं सपुरुषोंके समागमसे आवश्यक, उचित, शास्त्रीय राग-द्वेष बनाकर स्वाभाविक पाशविक राग-द्वेषको विषटित कर देना चाहिये। इससे प्रकृति या परिस्थिति व्यर्थ हो जाती है। यही प्राणीका पुरुषार्थ है। इसीमें प्राक्तन सुकृत एवं ईश्वरानुग्रहका भी उपयोग होता है। इस पुरुषार्थके ही बलपर समाज एवं उसकी परिस्थितियाँ, उत्पादन-शक्तियाँ तथा उत्पादन-सम्बन्ध बनाये-बिगाड़े जाते हैं। अनुचित परिस्थितियोंके विषटन एवं उचित परिस्थितिके सम्पादनमें चेतन प्राणीकी ही स्वाधीनता होती है। व्यवहारमें स्पष्ट ही देखा जाता है कि चेतन अचेतनका गुलाम नहीं है। किंतु अचेतन ही चेतनका गुलाम है। दृष्टानुसारिणी ही कल्पना उचित होती है। इसके अनुसार पुरुषार्थपरायण महापुरुष इतिहासको, परिस्थितियोंको बदलते हैं, वे परिस्थितियोंके दास नहीं होते। किसी भी युगमें दुराग, दुर्व्यवस्था, कुविचार एवं आलस्य प्रमादके परिणाम होते हैं, वे सदा ही त्याज्य माने जाते हैं। सद्बिचार एवं तत्परतामूलक किसी भी युगकी अच्छाईयाँ सदा प्राप्ता होती हैं। खलोंके लिये विद्या, धन और शक्ति सदा ही विवादार्थ, मदार्थ, तथा परपीडनार्थ थी, सत्पुरुषोंके लिये उक्त तीनों ही वस्तुएँ सदा ही शानार्थ, दानार्थ एवं रक्षणार्थ थीं। भूत-संघातमय मनुष्य तथा मनुष्य-संघातप्राप्त समाज समीकी सत्ता अनन्त, अखण्ड व्यापक बोधसे ही निर्धारित होती है। जड़ स्वयं अपनेको ही सिद्ध नहीं कर सकता, तो फिर उसके द्वारा चेतनकी सिद्धि कैसे कही जा सकती है? प्रकाशके द्वारा घटादिका निश्चय तो होता है, परंतु घटादिके बलपर प्रकाशका निश्चय कोई बुद्धिमान् व्यक्ति माननेको तैयार नहीं होगा।

परिवर्तनके कारण

मार्क्सके मतानुसार परिवर्तनका कारण न तो भौगोलिक अवस्था ही है न जनसंख्या ही; क्योंकि यूरोप सदियोंमें अपरिवर्तनशील रहा है, फिर भी वहाँ पचासवीं शताब्दी, दासप्रथा, सामन्तवादी, पूँजीवादी व्यवस्था आदि अनेक परिवर्तन हुए। जनसंख्या भारतमें इम्फेड, अमेरिकामें अधिक होनेपर भी वहाँ इतने परिवर्तन नहीं हुए।^१ स्टालिनका कहना है कि 'ऐतिहासिक भौतिकवादके अनुसार आवश्यक जीवन-साधनोंको प्राप्त करनेकी प्रणाली ही सामाजिक परिवर्तन की नियामक-शक्ति है। व्यक्तिको जीवित रहनेके लिये भौतिक मूल्यों (वस्तुओं) की आवश्यकता पड़ती है। उत्पादनके सिलसिलेमें वह अन्य शक्तियोंसे सम्बन्ध स्थापित करता है। यह उत्पादन स्वेच्छापर आश्रित नहीं होता, किन्तु उत्पादन-शक्तियोंके रूपपर ही आश्रित रहता है। उत्पादन किसी अवस्थामें देरतक स्थिर नहीं रहता, अपितु विकासकी दिशामें उसका परिवर्तन होता रहता है। उत्पादन-पद्धतिमें परिवर्तन होनेमें सम्पूर्ण सामाजिक व्यवस्था, विचारों, राजनीतिक मतों और राजनीतिक समस्याओंमें परिवर्तन अवश्यम्भावी हो जाता है।'

मार्क्सके शब्दोंमें 'सामाजिक सम्बन्ध उत्पादक शक्तियोंसे जुड़े हुए होते हैं। नयी उत्पादक शक्तियोंके अर्जनमें मनुष्य अपनी उत्पादन-पद्धति बदल देते हैं। अपनी उत्पादन-पद्धति तथा अपनी जीविकोपार्जनकी प्रणाली बदलनेसे वे सभी सामाजिक सम्बन्धोंको परिवर्तित करते हैं। हाथकी चक्कीकी अवस्थामें सामन्तवादी सामाजिक सम्बन्ध व्याप्त होते हैं। भापसे चलनेवाली चक्कीसे यह समाप्त बनना है, जिसमें औद्योगिक पूँजीपतिका प्रभुत्व होता है। सामाजिक प्रगतिमें विचारों, सिद्धान्तों, मतों और संस्थाओंका भी स्थान होता है। ये सब भौतिक जीवनपर तो अवश्य आश्रित होते हैं; किन्तु इनका सामाजिक शक्तियोंके समेटने, सफाई करनेमें महत्वपूर्ण स्थान होता है। नये विचार, नये सिद्धान्त और नयी भौतिक परिस्थितियोंमें उत्पन्न इनके द्वारा जनसाधारणको भौतिक शक्तियोंका ज्ञान होता है। यह विचार सामाजिक परिवर्तनमें बहुमूल्य होते हैं। इन्हींके आधारपर जनता उन शक्तियोंका विध्वंस करती है, जो प्रगतिमें बाधक होती हैं।'

अव्यात्मवादी रामराज्यके मतानुसार कोई मौलिक सिद्धान्त एवं विचार नये नहीं होते हैं। अस्तत्वा अर्थात् अत्यन्त अविद्यमानका कमी भाव नहीं होता, सत्त्वा अर्थात् विद्यमानका कमी अभाव नहीं होता—'नास्त्ये विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः।' (गी० २। १५) तिलमें तैल है तभी यह प्रकट होता है। सिकतामें तैल नहीं होता है, अतः ताल प्रयत्न करनेपर भी सिकतामें कमी तैल प्रकट नहीं होता। मार्क्सवादी कुछ प्रादेशिक घटनाओंके आधारपर कार्य-कारण-भाव निश्चित

परते हैं और उन्हींके आधारपर गिद्दान्त गढ़ते हैं। परंतु घटनाएँ अनुकूल प्रतिकूल, हट अगिष्ट दोनों ही दंगली होती हैं। चोरी, हिंसा, दुराचार आदिका भी कमी विकास होता है, उगम भी कम होता है, फिर भी वह गिद्दान्त नहीं बन जाता। व्यक्तिगतस्तर पर तथा समाजगतस्तर पर कमी विकास होता है और कमी हास भी होता है, इसीमें प्रमाद एवं पुरुषार्थका उपयोग होता है। जिन मजदूर-समाजको मार्क्सने विकासोन्मुख माना है, उसकी ही अनुभूतमान हालत बहुत ही चिन्तनीय है। मशीनयुगके कारण बेकारीकी भी समस्या राखी हुई समझी जानी है। विद्या-बुद्धिका भी विकास नहीं बढ़ा जा सकता है। फिर भी मार्क्स सर्वद्वाराका राज्य अवश्यमावी कहता है। वह किसानको उद्योगमान वर्ग नहीं मानता था। परंतु चीनकी क्रान्तिमें किसानवर्ग उद्योगमान वर्ग गिद्ध हो गया। यदि इसी प्रकार किसी अन्य वर्गका उदय हो जायगा तो मार्क्सकी अन्य भविष्य वाणियों भी सही सिद्ध हो जायेंगी।

मार्क्सकी ऐतिहासिक कल्पनाएँ और तदनुसारी नियम-निर्धारण सहजों नहीं सैकड़ों वर्षोंके ऐतिहासिक अनुभवोंके आधारपर हैं, परंतु अध्यात्मवादियोंकी धरित्री और उसका इतिहास सहजों, सखों नहीं अपितु अरबों वर्षोंके हैं। वहाँका यह व्यापक नियम है कि शुभ कर्मोंसे सुख एवं तत्स्थापनोंकी समृद्धि होती है और अशुभ कर्मोंसे दुःख एवं तत्स्थापनोंकी समृद्धि होती है। बुद्धिमानों, सावधानों एवं तत्परतासे कर्तव्यपरायण होनेपर समृद्धि बढ़ती है और अविवेक, असावधानी तथा प्रमादसे असमृद्धि बढ़ती है। धन-धान्य-समृद्धि बढ़नेसे जीवनस्तर उन्नत होता है। प्रमादहीन होनेसे समृद्धिके कारण विद्या, विवेक, कला, काव्य, संस्कृतिका विकास होता है। प्रमादयुक्त होनेसे समृद्धिके परिणामस्वरूप अनाचार, दुराचार, भ्रष्टाचारकी वृद्धि होती है। असमृद्धिमें भी प्रमाद होनेपर अनाचार, दुराचार आदि बढ़ते हैं और प्रमादहीन होनेसे असमृद्धि-दशामें भी विद्या, विवेक, तपस्याका विस्तार होता है। विश्वकर्मा एवं भयकी शिल्पकला शास्त्रोंमें प्रसिद्ध है। 'समराज्य-सूत्रधार' के रचयिता भोजका काल ईसाकी १० वीं शतीमें माना जाता है। उस ग्रन्थमें अनेक प्रकारके कला-कौशल, वायुयान आदिका वर्णन मिलता है। राज्यधर तक्षा (बटई) के द्वारा निर्मित वायुयान एक कीलके आघातसे आठ सौ योजन चल सकता था। उस तक्षाद्वारा निर्मित यन्त्रमय महानगरके सभी व्यवहार यन्त्रसे ही होते थे, तो भी तत्कालीन लोगोंके विचारों, सिद्धान्तोंमें कोई अन्तर नहीं पड़ा। इसका उल्लेख 'क्यासरित्सागर' में मिलता है। 'रामायण', 'महामारत' के अनुसार बहुत विशाल पुष्पकयान आधुनिक सभी वायुयानोंसे अधिक विशाल, कलापूर्ण, द्रुतगामी तथा निरापद था। ब्रह्मास्त्र, पाशुपतास्त्र आदि अस्त्र-शस्त्रोंका मुकाविला तो आधुनिक हार्डड्रोजन बमसे करोड़ोंगुना अधिक अस्त्र बनाया जाय, तो भी नहीं किया जा सकता। तब भी उन

ब्रह्मादिदेवियोंके निर्माताओंके धर्म, सिद्धान्तों, विचारों, आचारोंमें कोई भी रही-बदल नहीं हुआ। ब्रह्मदेवकी दिव्य ब्रह्मपुरीमें, इन्द्रदेवकी दिव्य अमरावतीपुरीमें और विष्णुकी दिव्य वैकुण्ठपुरीमें जो विचार, जो सिद्धान्त, जो आचार आदरणीय थे, वे ही परम अकिंचन, वस्तुत्वमनवारी, कन्दमूलफलपत्री, अरण्यवासी, चीतराग महर्षियोंके यहाँ भी माननीय थे। सतद्वीग मेदिनीके सम्राट् और अकिंचन दरिद्र ब्रह्मणके आचार, विचार, सिद्धान्त, धर्म एक-जैसे ही होते थे। इन्द्रादि देवगणोंके दिव्य विमान, दिव्य मोग तथा दिव्य शक्तिसे सम्पन्न होनेपर भी उनके सिद्धान्तों एवं विचारोंमें कोई भेद नहीं होता था। पीछे बतलाया जा चुका है कि प्राचीन कालमें महायन्त्रोंका प्रचलन हुआ था, परन्तु उसके बेकारी आदि दुष्परिणामोंको देखकर ही आस्तिकोंद्वारा उसपर प्रतिबन्ध लगाया गया था। कुछ धनिकोंको शोषक देखकर 'धनवान् होना ही शोषक होनेका कारण है', यह समझना निरान्त भ्रम है। कुछ बलवानोंको अन्यायी, अत्याचारी देखकर 'बलवान् होना अन्यायी होनेमें हेतु है' यह समझना और कुछ विद्वानोंको दुराचारी देखकर 'विद्वान् होना दुराचारी होनेका कारण है' यह समझना निरा भ्रम ही है।

यह बतलाया जा चुका है कि सगुरूपोंके यहाँ धन, बल एवं विद्या सर्वथा दान, रक्षण एवं शान-प्रकाशके लिये होती है। जैसे किसी मक्लीको धी हजम न होते देखकर कोई यह कहना करे कि धी किसीको हजम नहीं होता, तो यह भ्रम ही है। पानीसे आग बुझती हुई देखकर यदि कोई पानी-जैसी ही वस्तु पेट्रोलसे अग्नि बुझाना चाहेगा तो यह उसकी मूर्खता ही समझी जायगी। इसी तरह किसी राजा या धनवान्को नास्तिक, प्रमादी एवं दुराचारी देखकर यदि कोई वैसी व्याप्ति (नियम) बनाना चाहे तो यह उसका भ्रम ही कहा जायगा। चक्रमक परधरसे अग्नि निकाल लेना, अग्निमन्त्रसे अग्नि निकाल लेना, दीपशलाका (दियाशलाई) से अग्नि निकाल लेना या और भी किसी आधुनिक साधनसे अग्नि निकाल लेना, इनसे अग्निके दाहकत्व, प्रकाशकत्व सिद्धान्तमें कोई अन्तर नहीं पड़ता। हाथकी चक्कीसे आटा पीस लेने या यन्त्रकी चक्कीसे आटा पीस लेनेसे भोजन करके भूख मिटानेके सिद्धान्तमें कोई फरक नहीं पड़ता है, बल्कि आज भी स्वास्थ्यके विचारसे हाथकी चक्कीका आटा श्रेष्ठ समझा जाता है। आज भी अग्निहोत्रके लिये अग्नि-मन्त्रसे ही अग्नि प्रकट की जाती है। म्मशानकी अग्निमें भी चावल पक सकता है और अग्नि-होत्रकी अग्निमें भी भोजन बन सकता है। फिर भी संस्कारकी दृष्टिमें म्मशानकी अग्नि अशुद्ध होती है, उसमें पकाये गये अन्नको आस्तिक व्यक्ति प्रहण नहीं करते। प्राचीन कालमें अनन्त धन-धान्यसम्पन्न विपुल वैभवयुक्त सार्वभौम सम्राट् सम्पन्न, साधारण व्यापारी एवं किसान तथा उन्मत्तित वृत्तिवाला परम अकिंचन वरम्बों, सभी सामानुसारी, समान सिद्धान्त और समान विचारके होते रहे हैं।

किसी भी व्याप्तिज्ञानमें अनुकूल तर्क होना आवश्यक है। 'जहाँ-जहाँ धूम होता है, वहाँ-वहाँ वह्नि होता है' यह व्याप्ति प्रसिद्ध है। परंतु यहाँ भी 'यदि धूम वह्निव्यभिचरित हो जाय तो क्या हो', इस आशेषका समाधान यह है कि 'तब धूमको वह्निजन्य न होना चाहिये।' परंतु धूमकी वह्निजन्यता प्रत्यक्ष ही है। प्रत्यक्ष विरोध ही तर्ककी अवधि है। अनुकूल तर्कके बिना कतिपय स्थलीय सहचार दर्शनमात्रसे व्याप्तिका निश्चय नहीं हो सकता, इस तरह उत्पादन-शक्तियोंका परिवर्तन होनेपर भी विचारों, सिद्धान्तों तथा समाजमें परिवर्तन न हो तो क्या हानि है? इसका समाधान आवश्यक है। पर इस सम्बन्धमें मात्रसर्ववादी कुछ भी उत्तर नहीं दे पाते। जिस प्रकार भ्रममें पूर्वप्रमाकी हेतुताका प्रश्न उठता है, अर्थात् पहले सर्पकी प्रमा (यथार्थ ज्ञान) होती है, तब सर्पका संस्कार होता है, तभी अज्ञान, सादृश्य, संस्कार आदिसे रस्सीमें सर्प-भ्रम होता है। अतः कहा जा सकता है कि आरोप्य प्रमा आरोपका हेतु है। परंतु वहाँ यह प्रश्न होता है कि आरोप्य प्रमाके बिना ही यदि भ्रम-प्रमा साधारण आरोप्य संस्कारसे ही आरोप हो तो क्या हानि है? यहाँ अनुकूल तर्क न होनेसे प्रमा और आरोपका कार्य-कारण-भाव सिद्ध नहीं होता। इसी प्रकार विचार एवं सिद्धान्तमें परिवर्तन प्रमाणके आधार-पर होता है। प्रमा किसी भी सम्पत्ति-विपत्ति, अमीरी, गरीबी हालतके परतन्त्र नहीं होती। पुरुषकी परिस्थिति इच्छा या स्वयं पुरुष प्रमापर प्रभाव नहीं डाल सकते। सहस्रों प्रयत्नोंसे भी प्रमाणजन्य प्रमामें हेर-फेर नहीं हो सकता। प्रमाणकी उपस्थितिमें प्रमेयकी प्रमिति होती ही है; न कोई प्रमितिको रोक सकता है न कोई उसमें रद्दोद्दल ही कर सकता है। प्रमाणमूलक विचारों, सिद्धान्तोंमें और तन्निष्ठ लोगोंके तदनुगारी आचार्योंमें कोई हेर-फेर नहीं हो सकता।

हाँ, कई प्रकारकी परिस्थितियाँ ऐसी अवश्य होती हैं जिनमें प्राणियोंका शास्त्र-सम्बन्ध और परम्परा टूट जाती है। तब नये दंगके अपूर्ण या अर्धपूर्ण विचार अथवा सिद्धान्त उत्पन्न होते हैं। अकालों, दुष्कालों या युद्धोंके कारण किंवा भौगोलिक उथल-पुथलके कारण अथवा देशान्तर-गमनके कारण प्राचीन शिक्षा तथा सदाचार-परम्पराका सम्बन्ध टूटनेसे फिर विशृङ्खलता हो जाती है। जैसे प्राचीन कालके क्षत्रिय लोग विजयके उद्देश्यसे देशान्तरोंमें गये। वहाँ उनका अपने धर्म, संस्कृति-के आचार्यों तथा विद्वानोंमें सम्बन्ध टूट गया। फिर उनके आचार्योंमें परिवर्तन हुआ और शिक्षा, विचार तथा सिद्धान्तोंमें परिवर्तन होते-होते उनके मूल स्वरूपमें पर्याप्त परिवर्तन हो गया—

दानकैस्तु क्रियालोपादिमाः क्षत्रियजातयः ।

शृपल्लवं गता लोके ब्राह्मणादर्शनेन च ॥

(मनु० १०।५१)

यह कहा जा चुका है कि शिक्षा, समागमके अनुसार ही बुद्धि होती है, तदनुसार ही इच्छा और तदनुसार ही प्रयत्न होता है। प्राणी जैसे लोगोंका सहवास करता है, जैसे लोगोंका सेवन करता है और जैसा बननेकी इच्छा करता

है, वैसा ही बन जाता है—

धारतै: मेनिविशते पारशाश्रोपसेवते ।

यादृगिच्छेच्च भवितुं तारुण भवति पूरुषः ॥ (महा०उद्योग० ३६।११)

प्राणी जैसा संकल्प करता है, वैसा ही कर्म करता है और जैसा कर्म करता है, वैसा ही बन जाता है—

‘यथा क्रतुरस्मिन्लोके पुरषो भवति तथेतः प्रेत्य भवति ।’ (छांदोग्य० ३।१४।१)

इस तरह मनुष्य एवं शिक्षा में परिवर्तन होनेसे जब बुद्धि, विचार, सिद्धान्त तथा कर्म में परिवर्तन होता है, तब समाजका भी रूप बदल जाता है। सत्समागम, सत्-शिक्षासे सद्बुद्धि, सद्दिच्छा, सत्कर्म एवं स समाज बनता है। असत्समागम, असत्-शिक्षासे अमद्बुद्धि, अमद्-इच्छा असत्कर्म एवं असत्समाज बन जाता है। सत् और असत्का निर्णय प्रत्यक्ष, अनुमान एवं आगमके आधारपर ही होता है। कहा जा चुका है कि उत्तरादन-सायना में या सम्रति में रहोबदल होनेपर भी प्रमाणजन्य प्रामा में कोई अन्तर नहीं हो सकता है। इसलिये किसी भी स्थिति में प्रमाणके आधारपर ही सत्-असत्का निर्णय हो सकता है। सत्को असत् और असत्को सत् समझ लिये जानेका कारण प्रमाद है। प्रमाणनिर्णयतः सच्चिदा सदा सत्-समागमसे किसी भी हालतमें सद्बिचार, सच्चिदान्त, सद्दिच्छा, सत्कर्म और सत्-समाज एवं मद्-व्यक्तिका निर्माण हो सकता है। परन्तु ‘मानव-इतिहास प्रगतिका इतिहास है’ यह सिद्धान्त इस सम्बन्धमें सर्वथा ही असंगत है। कोई भी समझदार व्यक्ति कह सकता है कि आजकी स्थिति बुद्धि, शक्ति, सद्भावनाकी दृष्टिसे प्रगति नहीं, किन्तु अधोगतिकी ही है। भौतिक या अचमत्कृतिकी चकाचौंधमें धींधियाया हुआ आजका मानव सत्प्रमाण, सच्छान्त्र्यसे बहिर्मुख होकर जडव्यक्तिका किंकर होकर स्वयं भी जडव्यक्त्व हो गया है। आध्यात्मिकता, धार्मिकतासे बहिर्मुख होकर, संस्कृति-सम्पत्तासे प्रभुत्व होकर यह पशुप्राय होना जा रहा है। यदि यही प्रगति है, तो फिर अधोगति क्या है, यह भी विचारणीय है।

उत्तरादनमें सुविधाके लिये अल्प व्ययमें अल्प भ्रमसे अधिक से अधिक उत्तरादन हो सके, इसके लिये मनुष्योंकी प्रवृत्ति हो सकती है। परन्तु उसके साथ सिद्धान्तमें, विचारमें तथा समाजमें भी परिवर्तन हो, यह आवश्यक नहीं है। समाजके युगमें कई लोग पैदल चलते थे, कई लोग आकाश, समुद्र और पहाड़ोंपर समानान्तरमें अत्रादत्त गतिवाले रथमें चलते थे—‘उदन्मृदाकाशमही-धरेषु वशिष्ठमन्त्रोक्षणजप्रभावात् ।’ कई पुष्पकपानमें चलते थे, कई पंथोंमें, नृधर्मोंमें सड़ते थे, कई पशुप-यागमें, कई भुवुद्धि, शक्तियुक्त तथा अन्यान्य विविध पंथोंमें सड़ते थे, विविध प्रकारमें काम करते थे। फिर भी उनके विचार, सिद्धान्त सुस्तर थे, सत्यिक या परिवर्तनशील नहीं थे। महाभारतके आख्यानोके अपातर भी यही बात कही जा सकती है। आज भी किन्ने ही लोग पदाति

(पैदल भी चलते) हों, मोटरपर भी चलते हों और वायुयानपर भी चलते हों। तो भी उनके विचारों, सिद्धान्तोंमें कोई भी परिवर्तन नहीं होता है। इतना ही नहीं, कितने ही आधुनिक विचारक अतिप्राचीन वैदिक अध्यात्मवाद एवं धर्म-नियन्त्रित रामराज्यवादको पसंद करते हैं। अनाग्रह बुद्धिका फल है—'बुद्धेः फलमनाग्रहः।' और तत्त्वज्ञा पक्षगत बुद्धिका स्वभाव होता है—'तत्त्वपक्षपातो हि धियां स्वभावः।' जैसे पर्वत, कन्दरामें स्थित लाखों वर्षोंका गाढान्धकार भी प्रदीप-प्रभाके प्रकट होते ही नष्ट हो जाता है, वैसे ही मीषण-से-मीषण विररीत वातावरण में भी प्रमाणके द्वारा संशय-विरययादिरहित निर्दोष तत्त्वज्ञान उत्पन्न होता ही है। इसमें चाहे हाथकी चक्कीसे आटा पीसा जाय, चाहे मारकी चक्कीसे। जब किन्हीं कारणोंसे, परिस्थितियोंसे या प्रमादसे सत्समागम, सच्चिदानामें गड़बड़ी आती है, तब सद्बिचार, सत्सिद्धान्तसे प्रच्युति होती है और तभी धार्मिक, सामाजिक अधोगति होती है। यही धर्मग्लानि एवं अधर्माभ्युत्थान कहा जाता है; परंतु यह अस्वास्थिर नहीं रहती है। गीताके आचार्य दार्शनिकशिरोमणि भगवान् श्रीकृष्णके अनुसार जब-जब धर्मग्लानि और अधर्मका अभ्युत्थान बढ़ता है, तब-तब परमेश्वर अवतार ग्रहण करके धर्मका प्रतिष्ठापन करते हैं।

इतिहास और व्यक्ति

स्तालिनका कहना है कि 'इतिहासविज्ञानको वास्तविक विज्ञान बनाता है तो सामाजिक इतिहासके विकासको सम्राटों, सेनापतियों, विजेताओं तथा शासकोंके कृत्योंकी परिधिमें अन्तर्गत सीमित नहीं किया जा सकता। इतिहास-विज्ञानके लिये आवश्यक है कि भौतिक मूल्योंके निर्माता लाखों, करोड़ों मजदूरोंके इतिहासके चिन्तनको अपना मूल विषय बनायें। इन्द्रवादके अनुसार प्रकृतिमें सभी बाह्यरूपों एवं पदार्थोंमें आन्तरिक असंगतियों सहजकासे विद्यमान हैं। इन पदार्थों और रूपोंमें भावपक्ष तथा अभावपक्ष दोनों ही हैं। उनका अतीत है तो अनागत भी है। एक अंश मरणशील है तो दूसरा विनाशोन्मुख। इन दो विरोधी अंशों—पुरातन और नवीन, मरणशील और विनाशोन्मुख, निर्माण और निर्माण—का संघर्ष ही विकास-क्रमकी आन्तरिक प्रक्रिया है।' इन आधारपर कम्युनिष्ट, मार्क्सवादी सदा ही नवीन एवं विकासोन्मुख विचारधारा या दलना साथ देता है, चाहे वह बाह्यरूपमें किन्नी ही बलहीन दलमें क्यों न हो। यह कभी पुरातन एवं मरणशील विचारधारा या दलके साथ सहानुभूति नहीं रखता, चाहे वह कितना ही समृद्ध दृष्टिगोचर क्यों न हो। इसी पृष्ठभूमिके आधारपर मार्क्सवादियोंका कहना है कि 'संश्लेषके अभिनादक्यद्वारा नयी सम्पत्ति, नयी संस्कृति का जन्म होगा। यह नयी सम्पत्ति मानवकी मजदूरी को प्रदत्त करेगी और उन्हें जनवादी रूप देगी। साथ ही विज्ञान एवं उत्पादन की प्रगति

नयी मानवताका जन्म होगा।' कहा जाता है कि 'रूसके परिवर्तनसम्बन्धी साहित्योंसे यह स्पष्ट है।' वेब दम्पतिका कहना है कि 'रूसके नागरिक उसी जीवनको आदर्श जीवन मानते हैं, जिसका ध्येय बन्धुओंका हित हो; चाहे वे बन्धु किसी भी आयु, लिंग, धर्म या जातिके हों।' जॉनसनके अनुसार 'ईसाइयोंकी तरह कम्युनिष्ट भी समाज-हितको ही जीवनका लक्ष्य मानते हैं।' कम्युनिष्ट ईसाइयोंके समाने उत्तराधिकारी हैं। सभी धार्मिक नेताओंने मानवके सामने जो आदर्श रखे हैं, रूसके नागरिक ही उन आदेशोंके अनुसार जीवन निर्वाह करते हैं।' इन सबका कारण मार्क्सवादीके मतानुसार 'उत्पादन शक्तियों एवं उत्पादन-सम्बन्धोंमें परिवर्तन ही है। रूसमें उत्पादन-शक्तियोंपर जनताका शक्तिद्वारा, एकाधिकार है और उत्पादन-सम्बन्ध समाजवादी है। इसीलिये वहाँ नयी सभ्यताका जन्म हो सकता है।' मेक्सिम गोर्कीके अनुसार 'सोवियेट कारखाना एक समाजवादी शिक्षाकेन्द्र है, न कि पूँजीवादी कारखाना।'।

जहाँ किसी पक्षविरोधके समर्थनके लिये ही साहित्यिक तैयार किये जाते हैं और इसी ढंगका इतिहास गढ़ा जाता है, वहाँके साहित्य एवं इतिहासमें किसी सत्य घटना या सत्य सिद्धान्तका निर्णय असम्भव ही होता है। आजके मार्क्सवादी इतिहासमें भी लाखों, करोड़ों मजदूरों, किसानोंको फोड़ नहीं पूछता है। हाँ, उनके नामपर कुछ राजनीतिक चालबाजोंकी ही इतिहास एवं साहित्यमें प्रशंसाके पुल बाँधे जाते हैं और उन्हींका स्वागत-सत्कार होता है। लेनिन, स्टालिन आदि ही ऐतिहासिक व्यक्ति कहलाये जाते हैं, मिल-मजदूरों, किसानोंको बौन जानता है। इन्द्रवादी विचार तर्कबी कसौटीपर अव्यभिचरित नहीं निकलते; यह दिग्गलाया जा चुका है। हास बिकास, निर्बाण निर्माणके सिद्धान्तकी कहानी नयी नहीं, पुरानी ही है। परन्तु इन सबमें अनुम्यूत, अविनाशी आत्माको भुलाकर इसका दुर्दययोग किया गया है। अनाचार, पाप-आचार एवं अन्धकार भी विकासोन्मुख हो सकते हैं, विविध प्रकारके रोग भी विकासोन्मुख होते हैं। सद्भावना, सद्गुण और स्वास्थ्य भी हानोन्मुख एवं निर्वाणोन्मुख होते हैं। मार्क्सवादियोंके अनुसार विकासोन्मुखका साथ देकर और हानोन्मुखको दो धक्के देकर उसे क्षीण ही स्वरूप कर देनेकी कल्पना अवसरवादिता, स्वार्थ पराजयता और दानरताके अनिरिक्त और कुछ नहीं है। फिर तो मरणोन्मुख अपने माथीकी भी सहानुता करना सूक्ष्मता ही करी जायगी और फिर चिकित्सा-पद्धतिका विकास भी व्यर्थ ही समझा जायगा। इसके अनिरिक्त स्वरूपमें दलील देनामें विद्यमान व्यक्ति या मनुष्यी विकासोन्मुखता भी दृष्टि तरह विदित हो सकेगी। मार्क्स तथा लेनिनने किसानोंको विकासोन्मुख नहीं समझा था; परन्तु चीनमें टीऊ उसके विरसीत अनुभव हुआ। इन्हीं मार्क्सवादी अदृष्ट-वा निष्कर्ष गिद्ध हो जाता है। मार्क्सवादी अन्धकारों वास्तविक है। ये ऐसी नहीं हैं जिनका समाधान ही न हो। अन्धकार किसी भी व्यक्ति, मनुष्य,

जीवन या व्यवस्थाको इकाई मानकर उसीमें अन्तर्विरोध या असंगतियोंकी कल्पना करके उसे विकासोन्मुख मानकर आगन्तुक विघ्नोंके हटानेका प्रयत्न न कर उसके विनाशके लिये ही दो धक्के देना ठीक समझा जायगा। फिर तो विनाशचक्र अक्सरसे पहले ही नष्ट हो जायगी। यही बात कम्युनिष्ट नेताके शरीर स्वास्थ्य एवं वर्गहीन समाज तथा नयी सभ्यताके सम्बन्धमें भी कही जा सकती है।

यदि उत्पादन-शक्तियों एवं उत्पादन-सम्बन्धोंके आधारपर नयी सभ्यता नयी मानवता और नयी संस्कृतिका जन्म हो सकता, तब तो जिस पूँजीवादके द्वारा इन शक्तियोंका विकास हुआ है, पहले उस पूँजीवादका ही इसके द्वारा कल्याण होता और फिर ये सद्गुण जिनकी कल्पना कम्युनिष्टोंमें की जा रही है, पूँजीवादमें भी हो सकते थे। अतः 'यन्त्रों, मशीनों एवं उत्पादनके बढ़नेसे मनुष्यता तथा सद्गुण बढ़ जायेंगे' यह कल्पना आकाशकुसुम-जैसी ही है। यदि ऐसा ही होता तो मानवता-सम्पादनार्थ बड़े-बड़े धनपति, जुबेरपति एवं सम्राट् धन तथा साम्राज्य छोड़कर अकिंचन बनकर अरण्यवासी होनेका प्रयत्न न करते। वेब दम्पति तथा जॉनसनकी दृष्टिसे रूसी कारखाने समाजवादी शिक्षाके केन्द्र हैं और रूसके नागरिक ईसाके उत्तराधिकारी हैं। परन्तु भूतपूर्व विभिन्न देशोंके प्रसिद्ध कम्युनिष्टोंद्वारा ही लिखे हुए उनके अनुभवोंके संकलन—'पत्थरके देवता' पुस्तक—बढ़नेसे तो रूसी नागरिकोंका दूबरा ही रूप मान्य पड़ता है। हंगरी तथा पोलैंडकी घटनाओंसे तो रूसी 'फसाईखाने तथा कथित'को भी विश्वके सम्मुख रखा दिया। कम्युनिष्ट अपने दलके सदस्यों या स्वमतसे अधिक लोगोके लिये भते ही कुछ करते हैं। परन्तु उनमें मतभेद रखनेवालोंको रूसमें जीवित रहनेका भी अधिकार नहीं है। कितने ही वैज्ञानिकोंको इसलिये मौतके घाट उतार दिया गया कि उनके सिद्धान्तोंमें कुछ चेतन कारणवादकी झलक आती थी। कम्युनिष्ट कहते हैं कि 'रूसमें दूसरी पार्टी इसलिये आवश्यक नहीं है कि वहाँ कोई दूसरे वर्ग हैं ही नहीं। फिर उनका प्रतिनिधित्व करनेवाली पार्टीकी क्या आवश्यकता है? कम्युनिष्ट सरकारविरोधी विचार व्यक्त करना रूसमें राष्ट्रविरोधी विचार प्रकट करना समझा जाता है।' परन्तु यह स्पष्ट है कि जब गैर-सरकारी विचार व्यक्त करनेका किसीको अधिकार ही नहीं है, तब फिर यह मादूम भी कैसे हो कि रूसमें मतभेद, वर्गभेद है या नहीं? फिर यदि वहाँ मतभेद है ही नहीं तो प्रबल पुलिस एवं गुप्तचर विभाग क्यों कमलिये दे और वर्गयुद्धाभा फिर किम्वद होता है?

राष्ट्रियताका माव

मार्क्सवादके अनुसार राष्ट्रियता भी पूँजीवादमें ही गन्धर्वित है। यूरोपमें पूँजीवादके गन्धर्वित राष्ट्रियताका उदय हुआ था। व्यावहारिक स्थानोंके पत्र स्वयं पूँजीवादमें राष्ट्रियताकी चेष्टा प्रकटित हुई। १९ वीं शतीमें व्यावहारिक और मजदूरोंके श्रेष्ठतन्त्रात्मक यूरोपके देशोंमें अन्य मजदूरोंकी संगत थी।

पेतेने मारतवर्षमें व्यापारिक, राजनीतिक अधिकार स्थापित किया। अन्य देशों-
व्यापारियोंने व्यापारिक सुविधा प्राप्त न होनेके कारण अपनेको पिछड़े हुए
देशके नागरिक समझा, इसलिये उन्होंने ब्रिटेन-जैसे समृद्ध देशोंके मुकाबिलेके
लिए अपने राष्ट्रको मुदद बनाया। राष्ट्रियताकी भावनाका जन्म १४वीं
शताब्दीमें हुआ था; उन्होंने उपयोग किया। इसी स्वर्णाके फलस्वरूप राष्ट्रियताने
प्रभुत्व धारण किया। स्टालिनके मतानुसार 'पूँजीपति राष्ट्रियताका पाठ बाजारमें
लेखता है।' उसके अनुसार भाषा, प्रदेश, आर्थिक जीवन और सांस्कृतिक
समय गन्धर्व राष्ट्रियताका आधार है। एक राष्ट्रमें इन सब विशेषताओंका होना
आवश्यक है। हम दृष्टिसे इजराइलके यहूदी राष्ट्र बने। इनके पहले यहूदियोंका
कोई एक राष्ट्र नहीं कहा जा सकता था; क्योंकि वे यूरोपके भिन्न देशोंमें फैले
ए थे। मध्यकालीन साम्राज्योंको भी राष्ट्र नहीं माना जाता था। सिकंदरका
साम्राज्य था अन्य साम्राज्य भी राष्ट्रके रूपमें नहीं थे। राष्ट्रियताकी आइमें
ने आधुनिक साम्राज्योंका जन्म हुआ। इन साम्राज्योंमें भिन्न-भिन्न जातियाँ तथा
राष्ट्र हैं। साम्राज्यवादी देश उन जातियों तथा राष्ट्रोंका शोषण करते हैं; फिर भी
उन गन्धर्वमें वे अपनेको अधिक सम्य मानते हैं। जारशाही रुसके साम्राज्यमें
कोई परतन्त्र राष्ट्र एय जातियाँ थीं। जारशाहीके रुसी शासक इनका शोषण करते
थे। यही स्थिति अन्य साम्राज्योंकी भी थी। इन परतन्त्र राष्ट्रोंमें धीरे-धीरे राष्ट्रिय
चेतना जागरित हुई, राष्ट्रिय आन्दोलन आरम्भ हुए और इनका नेतृत्व पूँजीपतियोंने
किया। १९ वीं शताब्दीमें यूरोपने और बीसवीं शताब्दीमें एशियाके राष्ट्रोंने ब्रिटेन, फ्रांस,
जर्मनी, आस्ट्रिया, हंगरी, तुर्की आदिसे मुक्त होनेके लिये आन्दोलन छेड़े।

रुसकी बॉलशेविक पार्टीने कहा कि 'जबतक साम्राज्यवादका अन्त
नहीं होता तबतक राष्ट्रियताका प्रश्न हल नहीं हो सकता।' कहा जाता है कि
१९१७ की रुसी क्रान्तिके पश्चात् सोवियतराज्यकी स्थापना हुई। जारशाही
साम्राज्यके सभी राष्ट्र एय जातियोंको आत्म-निर्णयका अधिकार मिला। कम्युनिष्ट
पार्टीके अनुसार पूँजीवादी शोषणके साथ सभी प्रकारके शोषणका अन्त होना
आवश्यक था। राष्ट्रिय शोषण भी एक प्रकारका शोषण ही है। प्रत्येक राष्ट्रको
सोवियत समाजवादीमत तथा संघमें रहने तथा न रहनेकी स्वाधीनता मिली।
धीरे-धीरे साम्राज्यके अन्य राष्ट्र एवं जातियोंने सोवियत-संघकी सदस्यताके पक्षमें
निर्णय किया। आत्म-निर्णयके साथ-साथ प्रत्येक राष्ट्रको सांस्कृतिक स्वतन्त्रता
प्राप्त हुई। स्टालिनका आदेश था कि 'कोई भी कम्युनिष्ट किसी परतन्त्र राष्ट्रमें
एक शासककी भाँति व्यवहार नहीं कर सकता। पार्टीके सदस्योंको चाहिये कि
वे पिछड़े हुए राष्ट्रोंके जागरणमें सहयोग दें।' फलस्वरूप रुसमें निरन्तर
सांस्कृतिक उन्नति हो रही है। मार्क्सके मतानुसार 'इस जागरणका मूल कारण
शोषणका अन्त ही है।'।

इस सम्बन्धमें भी मार्क्सवादी कल्पना मनगढ़ंत है। कुटुम्ब, कुल, जाति, सम्प्रदाय तथा समाजके समान ही राष्ट्रकी कल्पना भी प्राचीन है। महा-भारतमें कई स्थलोंमें देशोंके सम्बन्धमें 'राष्ट्र' शब्दका प्रयोग आया है। वेदोंमें भी राष्ट्र शब्दका प्रयोग देशके लिये आता है, जैसा कि—'आव्रह्मन्ब्राह्मणो ब्रह्मवर्चसी जायताम्, आराष्ट्रे राजन्यः।' (यजु० सं० २२।२२)। इसीलिये धर्मनियन्त्रित रामराज्य-प्रणालीमें समष्टिके अविरोधसे व्यष्टिके अभ्युदयका विधान है। व्यष्टि कुटुम्बके अविरोधसे, कुटुम्ब कुलके अविरोधसे, कुल ग्रामके, ग्राम प्रदेशके, प्रदेश राज्यके और राज्य विश्वके अविरोधसे आत्मोन्नतिके लिये प्रयत्न-शील हो सकते हैं। कुलके लिये एकता, ग्रामके लिये कुलका और जनपदके लिये ग्रामका त्याग किया जा सकता है—'त्यजेदेकं कुलस्यार्थं ग्रामस्यार्थं कुलं त्यजेत्। ग्रामं जनपदस्यार्थं आरमार्थं पृथिवीं त्यजेत्॥' अथर्व वेद की व्यक्तिवाद तथा जातिवादके तुल्य ही राष्ट्रवाद या देशवाद भी संघर्षसे ही उग्ररूप धारण करता है। सीमित शक्तिवाले लोग ही यदि सीमित क्षेत्रमें प्रयत्न करते हैं, तो वह प्रभावशाली सिद्ध होता है, अन्यथा समुद्रमें सत्तू घोलनेके तुल्य सीमित प्रयत्न अकिञ्चित्कर होता है। इसीलिये व्यक्तिगत, कुटुम्बगत, मण्डलगत, राज्यगत एवं राष्ट्रगत उत्तरोत्तर विकसित तथा विशाल प्रयत्न ही सफल होते हैं। 'वसुधैव कुटुम्बकम्' के अनुसार विश्वके, तथा महाविराट्की उपासनाके अनुसार अनन्त कोटि ब्रह्माण्डात्मा महाविराट्के अभ्युदयके लिये भी प्रयत्न होता है, परंतु उसके लिये विशिष्टरूपसे उच्चकोटिकी भावनाओंका विकास अपेक्षित होता है।

धर्मनियन्त्रित रामराज्य-प्रणालीकी सार्वभौम सत्तामें केवल समन्वय एवं सामञ्जस्यकी स्थापनाके लिये ही सार्वभौम सत्ताद्वारा विभिन्न जातियों एवं राष्ट्रोंका नियन्त्रण किया जाता है। फिर भी सभी धर्मों, सम्प्रदायों, जातियों तथा राष्ट्रोंको पूर्ण विकासका अवकाश भी रहता है। उसी सार्वभौम सत्ताके द्वारा राष्ट्रों, जातियों तथा व्यापारियोंके संघर्ष रोके जाते हैं। जैसे व्यक्तिगत उन्नतिसे कुटुम्बोंकी उन्नति और कुटुम्बोंकी उन्नतिसे ग्रामों तथा नगरोंकी उन्नति होती है, वैसे ही ग्रामों तथा नगरोंकी उन्नतिसे मण्डलों, प्रान्तों एवं राज्यकी उन्नति होती है। राज्यों एवं राष्ट्रोंकी उन्नति विश्वकी उन्नतिमें अपेक्षित होती है। व्यक्तित्व एवं कुलीनताका अभिमान अनेक बार प्राणियोंको बुरे कर्मोंसे बचाता है। महामारतमें आख्यान है कि 'एक श्वान किमी महर्षिकी कृपासे शुक (भेड़िया), व्याघ्र, सिंह एवं शार्दूलतक बन गया। फिर भी श्वानके संस्कार विद्यमान होनेसे श्वानके स्वभावानुसार उसने ऐसी दुश्चेष्टा हुई कि उसे पुनः श्वान ही बनना पड़ा।' इसी तरह एक समय किमी ऋषिने एक मृषिकाको रूप-यौवनसम्पन्न दिव्य कन्या बना दिया। फिर उसे गर पसंद करनेके लिये कहा गया। उसने सबसे श्रेष्ठ वर निश्चय करते-करते सूर्यको पसंद किया। फिर सूर्यके आन्धादक बादलको श्रेष्ठ समझा। फिर बादलोंकी

, फिर वायुको रोकनेवाले पर्वतोंको और अन्तमें पर्वतोंमें भी मूषकको सर्वश्रेष्ठ समझकर उसे ही पति बनाया । निष्कर्ष यह घटा धीरे-धीरे आ सकती है, एकाएक नहीं, अतः कुलीनताका

राजनीतिज्ञोंने सेनामें कुलीन योद्धाओंका संग्रह आवश्यक बनलाया । प्रधानमन्त्रीकी नियुक्तिमें भी विशिष्टरूपमें कुलीनताका ध्यान गया है। यहाँ कुलीनता तथा शालीनताका ध्यान केवल बुरे कर्मोंमें, घमण्ड या अभिमानके लिये नहीं । दोषन्याय एव गुणाङ्गनके उपयोग होता है । 'श्रीमद्भागवत'में बतलाया गया है कि १५ गुणयुक्त ब्राह्मणकी अपेक्षा भगवद्भक्त चाण्डाल भी श्रेष्ठ है । न अने कुलमहित कृतार्थ हो जाता है, परन्तु घमण्डी ब्राह्मण में भी समर्थ नहीं होता ।' इसी अभिप्रायमें कृष्ण क्षामरने एकड़े गये चार अराधियोंको उनके कुल, मन्त्रार, योग्यता चार प्रकारके दण्ड दिये । जिन केवल सामने आते ही छोड़ दे न्यायालयमें बाहर निकलते ही निकलने हृदयगति अरुद्ध । जिसमें वह कहा गया कि 'आर ऐमे, भीर भावका यह आप पौंसी लगाकर मर गया । जिसे कुछ भन्नासुरा कहा कर चला गया और जिसे दम देतरी सजा दी गयी, वह दम नः उसी अराधमें पकड़ा गया ।

कुल, जाति, राष्ट्र आदिके अभिमानमें कुल, जाति एव राष्ट्रके संभूत महापुरुषोंके स्मरणमें, उनके आदर्शमें प्रेरणा प्राप्तियोंके चिन्तनसे हीन प्रेरणा मिलती है और उत्तम पुरुषोंके प्रेरणा मिलती है । यह प्रत्यक्ष है कि विशिष्ट सगीत सुनने उनके दर्शन या साहाय्य भवनमें सगीतमें प्रभुति होती है । रोषी वीरगाथा सुननेमें मनमें वीरताका संचार होता है । शत्रुत्वके दर्शन, भवनमें काम मानना उत्पन्न होती है । न प्राणीके दर्शनसे मय उत्पन्न होता है । सपुत्रोंके दर्शन, न उत्पन्न होती है । परोक्षरूप, दण्ड, देहमल आदिके नी उन उस रंगके सब उद्दिष्ट होते हैं । विविध राष्ट्रोंके सस्तरण होते हैं । उनमें विविध महापुरुषों, अराधों, आदिके विशिष्ट सम्बन्ध होते हैं । वे ध्यान, वे देश उन उन

इस सम्बन्धमें भी माक्सवादी कल्पना मनगढ़ंत है। कुटुम्ब, कुल, जाति, सम्प्रदाय तथा समाजके समान ही राष्ट्रकी कल्पना भी प्राचीन है। महा-भारतमें कई स्थलोंमें देशोंके सम्बन्धमें 'राष्ट्र' शब्दका प्रयोग आया है। येशमें भी राष्ट्र शब्दका प्रयोग देशके लिये आता है, जैसा कि—'भामह्यन्माहो महावर्चसी जायताम्, आराष्ट्रे राजन्यः।' (यजु० सं० २२। २२)। इसीलिए धर्मनियन्त्रित रामराज्य-प्रणालीमें समाष्टिके अविरोधसे व्यक्ति के अम्युदयका विधान है। व्यक्ति कुटुम्बके अविरोधसे, कुटुम्ब कुलके अविरोधसे, कुल ग्रामके, ग्राम प्रदेशके, प्रदेश राज्यके और राज्य विद्वके अविरोधसे आत्मोन्नतिके लिये प्रयत्नशील हो सकते हैं। कुलके लिये एकता, ग्रामके लिये कुलका और जनपदके लिये ग्रामका त्याग किया जा सकता है—'स्वजेदेकं कुलस्यार्थं ग्रामस्यार्थं पुनर्यजेत्। ग्रामं जनपदस्यार्थं आत्मार्थं पृथिवीं त्यजेत्॥' अवश्य ही व्यक्तिवाद तथा जातिवादके तुल्य ही राष्ट्रवाद या देशवाद भी संपर्पसे ही उभरूप धारण करता है। सीमित शक्तिवाले लोग ही यदि सीमित क्षेत्रमें प्रयत्न करते हैं, तो वह प्रभावशाली सिद्ध होता है, अन्यथा समुद्रमें सत्तू घोलनेके तुल्य सीमित प्रयत्न अकिञ्चित्कर होता है। इसीलिये व्यक्तिगत, कुटुम्बगत, मण्डलगत, राज्यगत एवं राष्ट्रगत उत्तरोत्तर विकसित तथा विशाल प्रयत्न ही सफल होते हैं। 'यगुर्ध्वं कुटुम्बकम्' के अनुसार विद्वके, तथा महाविराट्की उपागनाके अनुसार अनन्त कोटि ब्रह्माण्डात्मा महाविराट्के अम्युदयके लिये भी प्रयत्न होता है, परंतु उसके लिये विशिष्टरूपसे उचकोटिही भावनाओंका विस्तार अपेक्षित होता है।

धर्मनियन्त्रित रामराज्य-प्रणालीकी सार्वभौम सत्तामें केवल सामन्त्य एवं सामञ्जस्यकी स्थापनाके लिये ही सार्वभौम सत्ताशक्त विभिन्न जातियों एवं राष्ट्रोंका नियन्त्रण किया जाता है। फिर भी सभी धर्मों, सम्प्रदायों, जातियों तथा राष्ट्रोंको पूर्ण विनाशका अवकाश भी रहता है। उनी सार्वभौम सत्ताके द्वारा राष्ट्रों, जातियों तथा व्यापारियोंके संपर्प रोके जाने हैं। जैसे व्यक्तिगत उन्नतिमें कुटुम्बोंकी उन्नति और कुटुम्बोंकी उन्नतिमें ग्रामों तथा नगरोंकी उन्नति होती है, जैसे ही ग्रामों तथा नगरोंकी उन्नतिमें मण्डलों, प्रान्तों एवं राज्यकी उन्नति होती है। राष्ट्रों एवं राष्ट्रोंकी उन्नति विश्वकी उन्नतिमें अपेक्षित होती है। व्यक्तिगत एवं कुलीनताका अभिमान अनेक बार प्राणियोंको बुरे कर्मोंमें बचाता है। महाभाग्यमें अहम्भान है कि एक ध्यान किमी महर्षिही ज्ञानमें बृद्ध (भेदिता), ध्याय, मिर एवं शार्दून्नाह का मन्त्र। फिर भी ध्यानके सम्भार विद्वान् होनेमें ध्यानके अभावात्तुम्हारे दुष्मने देनी है... फिर कि उने पुनः ध्यान ही बनना पड़ा। इसी तरह एक समय किमी ने एक मूर्खताको अन्तर्गतनयन दिव्य कृपा बना दिया। फिर उने वह करनेके जिरे कहा मन्त्र। उने अपने भेद पर निधय करने करने मूर्खों को दिया। फिर मूर्खोंके अत्यन्त बुराईको भेद बनना। फिर मूर्खोंकी

उढ़ानेवाले वायुको, फिर वायुको रोकनेवाले पर्वतोंको और अन्तमें पर्वतोंमें भी बिन्द कर देनेवाले मूषकको सर्वश्रेष्ठ समझकर उसे ही पति बनाया। निष्कर्ष यह है कि संस्कारोंमें उद्यता धीरे-धीरे आ सकती है, एकाएक नहीं। अतः कुलीनताका बड़ा महत्व है।

भारतीय राजनीतिज्ञोंने सेनामें कुलीन योद्धाओंका संग्रह आवश्यक बतलाया है। युद्धसन्धी और प्रधानमन्त्रीसे नियुक्तिमें भी विशिष्टरूपसे कुलीनताका ध्यान आवश्यक बतलाया गया है। यहाँ कुलीनता तथा क्षात्रीनताका ध्यान केवल धुरे-कमौसे बननेके लिये ही है, घमण्ड या अभिमानके लिये नहीं। दोषत्याग, धर्म गुणार्जनके लिये ही गौरवका उपयोग होता है। 'भीमद्रागवत'में बतलाया गया है कि 'भगवद्भिमुख, विविध गुणयुक्त, ब्राह्मणकी अपेक्षा भगवद्भक्त चाण्डाल भी श्रेष्ठ है। भगवद्भक्त चाण्डाल अरने कुलमहित कृतार्थ हो जाता है, परन्तु घमण्डी ब्राह्मण आत्मरक्षा करनेमें भी समर्थ नहीं होता।' इसी अभिप्रायसे किमी शासकने एक ही अन्तराधर्म पकड़े गये चार अन्तराधर्मोंको उनके कुल, संस्कार, योग्यता आदिके अनुसार चार प्रकारके दण्ड दिये। जिने केवल सामने आते ही छोड़ दिया गया, उसकी न्यायालयसे बाहर निकलते ही-निकलते हृदयपाति अचरित होकर मृत्यु हो गयी। जिससे यह कहा गया कि 'आप ऐसे, और आपका यह काम।' यह अपने आप फाँसी लगाकर मर गया। जिसे कुछ मला-चुरा कहा गया, यह देश छोड़कर चला गया और जिसे दस बैतकी सजा दी गयी, यह दस ही दिनोंके बाद पुनः उसी अन्तराधर्म पकड़ा गया।

इस तरह कुल, जाति, राष्ट्र आदिके अभिमानसे कुल, जाति एवं राष्ट्रके गौरवस्वरूप आदर्शभूत महापुरुषोंके स्मरणसे, उनके आदर्शोंसे प्रेरणा प्राप्त होती है। हीन पुरुषोंके चिन्तनसे हीन प्रेरणा मिलती है और उत्तम पुरुषोंके चिन्तनसे उत्तम प्रेरणा मिलती है। यह प्रत्यक्ष है कि विशिष्ट संगीत सुनने तथा विशिष्ट संगीतज्ञके दर्शन या माहात्म्य श्रवणसे संगीतमें प्रवृत्ति होती है। विशिष्ट वीर पुरुषोंकी वीरगाथा सुननेसे मनमें वीरताका संचार होता है। कामिनी-दर्शन या कामकलाके दर्शन, श्रवणादिसे काम-भावना जागरूक होती है। सर्प, व्याघ्रादि भीषण प्राणीके दर्शनसे भय उत्पन्न होता है। सत्पुरुषोंके दर्शन, श्रवणादिसे सद्भावना उत्पन्न होती है। परोपकारी, दयालु, देशभक्त आदिके दर्शन, श्रवणसे भी उस-उस ढंगके भाव उत्पन्न होते हैं। विभिन्न राष्ट्रोंके विभिन्न ऐतिहासिक स्मरण होते हैं। उनसे विभिन्न महापुरुषों, अवतारों, देवम्बरों, तीर्थंकरों आदिके विशिष्ट सम्बन्ध होते हैं। वे स्थान, वे देश उन-उन

अनुयायियोंके लिये तीर्थभूत होते हैं। मार्क्सवादी भी मार्क्स, एंजिल्सके चित्रों एवं कृतियोंका आदर करते हैं। रूसी लेनिन, स्टालिनका तथा चीनी माओत्सेतुंग आदिका दर्शन-स्मरण तथा उनकी कृतियोंका आदर करते हैं। इन सबसे उन्हें प्रेरणा मिलती है। भगवान् शिव, विष्णु, भगवान् रामचन्द्र, कृष्णचन्द्र, बुद्ध तथा शङ्कराचार्य आदिसे संस्कारका, विशेषरूपसे भारतभूमिका विशिष्ट सम्बन्ध है। अयोध्या, मथुरा, वृन्दावन, गोवर्धन, यमुना, गङ्गा, चित्रकूट, रामेश्वर, द्वारका, जगन्नाथ, उज्जयिनी आदि विशिष्ट तीर्थ माने जाते हैं। इन हेतुओंसे विशिष्ट देशोंमें उन देशवासियोंकी विशिष्ट भक्ता होती है। उनकी रक्षा और समृद्धिके लिये उनके द्वारा विशिष्ट प्रकारकी प्रेरणाएँ मिलती रहती हैं। शास्त्रोंमें तो कहा गया है कि जननी और जन्मभूमि स्वर्गसे भी अधिक श्रेष्ठ होती है—‘जननी जन्मभूमिश्च स्वर्गादपि गरीयसी।’

आधुनिक इतिहास बतलाता है कि मार्क्सवादी नीतिके अनुसार बने हुए ‘अन्ताराष्ट्रिय मजदूर-संघ’ में यद्यपि १९०७ की स्टार्टगार्टकी बैठकमें यह प्रस्ताव स्वीकृत हुआ था कि ‘आगामी होनेवाले महायुद्धोंमें मजदूरोंको भाग न लेकर उनका जोरदार विरोध करना चाहिये और महायुद्धको गृहयुद्धके रूपमें परिणत करके साम्राज्यवादका अन्त करके समाजवादकी स्थापना करनी चाहिये।’ इसी प्रस्तावको सन् १९१० की कोपेनहेगेनकी बैठकमें पुनः दोहराया गया। फिर भी १९१४ में जब पहला महायुद्ध प्रारम्भ हुआ, तो सभी देशोंके मजदूरनेता राष्ट्रियताके स्वामाधिक प्रवाहमें बह गये और उन्होंने युद्धका समर्थन किया। कहावत है कि ‘पहले अपनी ही दाढ़ीकी आग बुझायी जाती है’। दूसरे अन्ताराष्ट्रिय मजदूर-संघके बहुमतने उपर्युक्त प्रस्तावका उल्लङ्घन किया। फ्रांसके क्रांतिकारी संघवादी भी इस राष्ट्रियताकी लहरमें बह गये और राष्ट्रियताके आधारपर एक देशके समाजवादी दल दूसरे देशके समाजवादी दलसे खुलकर लड़े। १९१९ में अन्ताराष्ट्रिय मजदूरसंघकी पुनः स्थापना करनी पड़ी और फिर उसका भी द्वितीय महायुद्ध-कालमें अन्त कर दिया गया, अब ‘कोमिन्तर्न्तर्म्’ नामकी संस्था बनी। ट्राट्स्कीके अनुयायी तो स्टालिन एवं रूसको मार्क्सवादी परम्पराके विरही समझते हैं और रूसी राज्यमें नौकरशाहीका चोलबाला मानते हैं। अन्य वामरन्धी लोग भी यही समझते हैं कि ‘सोवियत रूसने मार्क्सवादी शिक्षामार्ग छोड़ दिया है, उसमें नौकरशाही एवं स्टालिनशाहीका ही एकाधिकार है; यह दुनियाके प्रतिक्रियावादियोंसे समझौता करके उन्हें प्रोत्साहन देता है।’

मार्क्सवादी इतिहासके आधारपर कहते हैं कि ‘मर्यादाका राज्य आनेवाला ही है, स्वयंसेवके लिये तैयार रहे।’ अराजकतावादी कहते हैं—‘यह गन्धर्वीन

ज आ ही गया है, स्वागतके लिये तैयार रहो !' हॉम्स, लॉक, रूसो आदि-
भी एक ऐतिहासिक धारणा थी। कान्ट, प्रीन, फिकटे, हीगेल आदिकी
भी ऐतिहासिक धारणाएँ थीं। मार्क्स, एंगेल्सकी अलग ही ऐतिहासिक
धारणा है। हॉम्सके मतमें राज्यके जन्ममें पहले मनुष्य एक खूँखार जानवरके
समान ही था। लॉक एवं रूसोके अनुसार राज्यके जन्ममें पहले मनुष्य एक
स्वतन्त्र था। फिर वह राज्यके पचड़ेमें क्यों पड़ा ? इसके भी भिन्न-भिन्न
उत्तर हैं। बहुतोंने अनुबन्ध या 'सोशल-कन्ट्रैक्ट'को ऐतिहासिक कहा
है। बहुतोंने उसे सर्वथा अप्रामाणिक बतलाया। ये सभी लोग इतिहासका
नाम लेते हैं। भविष्यके सम्बन्धमें भी ऐसी ही विभिन्न अटकलें हैं। रूसोका
मान्येच्छाका राज्य; प्रीन, कान्टका आदर्श विश्वराज्य, हीगेलका आदर्श राज्य,
मार्क्सका वर्गहीन राज्य, बाबुनिनका राज्यहीन समाज एक स्वतन्त्र जगत्की
सीमें रह गयी हैं। फिर भी उनके अनुयायी अंध विश्वास लिये उन्हीं लकीरोंको
रहे हैं, यद्यपि वे शास्त्रवादियोंको ही अंध विश्वासी मानते हैं।

परन्तु रामायण, महाभारतका इतिहास समाधिजन्म श्रुतम्भरा प्रसार
परित है। यह तार, टेलिग्रिनटरके आधारपर या अटकलोंके आधारपर नहीं बना,
न किसी मूर्ति, शिलालेख, स्तम्भों अथवा मुद्राओंके आधारपर ही बना है।
इसलिये रामायण, महाभारतका इतिहास इतिहाससम्बन्धी तथ्योंके हिसाब, स्मरण,
वृत्त, चोटित, स्थूल, सूक्ष्म, मनिहृष्ट, व्यवहित—मनी घटनाओंका हस्तगत
मूलकके समान प्रायश्च और मायात्कार बरके ही लिखे गये हैं। इसके
अतिरिक्त आधुनिक इतिहासोंकी बालभीमा छः हजार बरंकी ही तो है। हमें
का ऐतिहासिक एवं प्रामैतिहासिक बात आ जग है, परन्तु रामायणका
मे तो वर्तमान सृष्टि लगभग दो अरब बरंकी है। यदि हमें रामका एक बरंका
हाम एक पन्नेमें भी लिखा जग तो भी दो अरब पन्नेका इतिहास होता है, फिर
का बिना दिनोंमें अध्ययन हो सकेगा और कौन, कब क्या क्या निर्वर्ण निर्यात
गा और कब उसे कार्यन्विन विना जग ? इतिहासका धर्म-प्रार
गहें मुझे वो उल्लासनेके क्षुब्ध पुगनी घटनाओंको दोहराना ही नहीं।
[उन असीत घटनाओंके धर्मिक, सामाजिक, आर्थिक, राजनीतिक
सुदृष्ट्ययोगी शिक्षण (मद्रक) प्राप्त करना ही होगा है। अतएव हमने
तभी या मनी धर्मियोंको इतिहासमें कल्प नहीं मिलना और न स्वयं
य ही इतिहासमें सम्भव है। किन्तु ही मनुष्य उत्पन्न होते हैं, किन्तु ही

मरते हैं, हिन्दी ही घटनाएँ घटती रहती हैं। उनका इतिहासमें न तो उल्लेख ही होगा दे और न उल्लेख करना सम्भव ही है। नगरी, ग्रामोंमें मनुष्योंके जन्मने-मरनेका संज्ञा-जोना होता है, फिर भी पन्नाओं, पक्षियों, मच्छरोंके जन्मने-मरनेका कोई संज्ञा-जोना नहीं होता। इतिहासकी दृष्टिमें सामान्य मनुष्यों एवं घटनाओंका भी यही हाल है।

इतिहासका वर्ण्य विषय

माक्सवादी कहते हैं कि राजाओं, महाराजाओं, वीरपुरुषोंका वर्णन करना इतिहासका लक्ष्य न होकर समष्टि जनताकी सामाजिक जीवनस्थिति, उत्पादन-साधन और उनके परस्पर सम्बन्ध तथा उनके परिणामोंका निरूपण ही इतिहासका मुख्य विषय होना चाहिये। तदनुसार ही माक्सवादी प्राथमिक वर्गहीन समाज, फिर मातृक और मुलाम, फिर सामन्त एवं किसान-मुलाम, फिर पूँजी-पति और मजदूर, फिर मजदूर राज्य तथा पुनः वर्गविहीन—समाजकी स्थापनाका इतिहास सिद्ध करके दिखलाते हैं। दूसरे लोग पाषाण-युग, लौह-युग, यन्त्र युग आदिकी कल्पना करते हैं। इतिहासके मोरखपंथसे अरने-अरने मतलबकी बीज सभी निकालते हैं, विशेष प्रामाणिक आधार लोजे बिना ही कल्पनाके मूल खड़े किये जाते हैं। फिर ये सभी कल्पनाएँ हजार, दो हजार वर्षके इतिहासके भीतर ही हैं। विशेषतः माक्सवादी विवेचन आघराश रूपसे ४०० वर्षोंकी ही घटनाओंपर निर्भर है। लाखों-करोड़ों वर्षोंके इतिहासकी कौन-कौन सी घटनाएँ आधुनिक कल्पनाओंमें साधक हैं, कौन-कौन-सी बाधक हैं—इससे उनका कुछ भी मतलब नहीं। यही स्थिति अराजकतावादियोंकी भी है। घटनाएँ सब सकारण होती हैं। फिर भी सब घटनाएँ परस्पर एक दूसरेकी कारण नहीं होतीं। कई स्थलोंपर तो घटनाएँ अव्यवहित होनेपर भी उनमें कार्य-कारण-भाव नहीं माना जाता। कौवेका बैठना और ताड़का गिरना व्यवधानशून्य होनेपर भी कार्य-कारण-सम्बन्धसे शून्य होता है। इसी आधारपर बहुत-सी घटनाओंके सम्बन्धोंको फाकतालीय ही माना जाता है। इसके अतिरिक्त प्राणियों, देश तथा संसारके सौभाग्य-दौभाग्य दोनों ही चलते हैं। दौभाग्यसे बुरी घटनाएँ और सौभाग्यसे अच्छी घटनाएँ भी घटती हैं। अच्छी घटनाओंके मूलमें सौभाग्यके अतिरिक्त सत्प्रयत्नका भी हाथ होता है। बुरी घटनाओंमें दुर्भाग्यके अतिरिक्त प्रमाद, आलस्य, दुराचार, दुष्प्रयत्नका भी हाथ रहता है। रावणके हाथों भी बहुत-सी घटनाएँ हुईं। युधिष्ठिर एवं दुर्योधनादिके द्वारा भी अनेक ढंगकी घटनाएँ घटीं। देवों-असुरोंसे सम्बन्धित घटनाओंके बारेमें भी यही बात कही

जा सकती है। बुरी घटनाओंका वर्णन बुरे कामोंसे बचने और सावधान होनेके लिये होता है तथा अच्छी घटनाओंका वर्णन गुणग्रहण एवं प्रोत्साहनके लिये होता है। इसीलिये रामायणके अध्ययनसे यह शिक्षा ग्रहण करनी चाहिये कि राम-मरत आदिके समान बर्तना चाहिये, रावणादिकी तरह नहीं। महाभारत पढ़कर यह पाठ सीखना चाहिये कि युधिष्ठिरादिके समान बर्तन करना चाहिये, दुर्योधन आदिके समान नहीं—‘रामादिवद् वसितस्य न तथा रावणादिवत्। युधिष्ठिरादिवद् वसितस्य न दुर्योधनादिवत् ॥’

सदाचार, सद्गम, सत्कर्म, सद्गुण, सद्गान्धर्व एव सद्गुणोंका शिक्षण ऐतिहासिक सद्घटनाओंसे सीखा जा सकता है। सत्पुरुषोंके भी दुस्मित आचारोंका अनुसरण नहीं किया जा सकता। ‘यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेनरो जनः’ यह स्वमा-बोधित है। प्राणीकी स्वाभाविक प्रवृत्ति श्रेष्ठ पुरुषोंके अनुकरण करनेकी होती है, अतः श्रेष्ठ पुरुषोंको शास्त्रानुसारी सदाचार-पालनका विशेष ध्यान रखना चाहिये। प्राणियोंकी भी श्रेष्ठोंके शास्त्रानुसारी सुचरितोंका ही अनुकरण करना चाहिये, दुश्चरि-तोंका नहीं। इसीलिये वैदिक ऋषिने कहा है कि जो हमारे सुचरित हों उन्हें ही तुम आचरणमें लाओ, दुश्चरितोंको नहीं—‘यान्यस्माकं सुचरितानि तानि त्रयोपा-स्यानि, नो हनराणि’ (तैत्तिरीयोपनिषद् १।११।२)। अन्त्याम दृष्टिसे विज्ञान-वैराग्यही विवक्षासे ही विभिन्न महापुरुषोंकी घटनाओंका वर्णन किया जाता है। उक्त प्रयोजनसे भिन्न बाग्वेभवनं अन्त कोई परमार्थ नहीं है। भीष्मकदेवजीने परीक्षितको बतलाया था कि मैंने जो सभारमें यह फैलाकर स्वर्ग जानेवाले महापुरुषोंकी कथाएँ कही हैं, उनका अभिप्राय विज्ञान-वैराग्यके प्रतिपादनमें ही है। कितना ही बलवान्, बुद्धिमान्, धनवान्, सम्राट् क्यों न हो, सबको ही काण्डके गालमें जाना पड़ता है। स्वधर्मानुष्ठान, परोपकार एव साधनकार ही जीवनका सार है। प्रपञ्चका अधिष्ठान आत्मा ही सत् है। हम प्रसार वेदाग्य, विज्ञान-संग्रहणके अतिरिक्त बाग्वेभवको छोड़कर कोई परमार्थज्ञ नहीं है। हाँ, जगत्कारण सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् चेतन भगवान्की कथाओंका वर्णन तो भक्तिके लिये भी उपयोगी है—

कथा इमास्ते कथिता महीयमां जिताय लोकेषु दशः परेषु च ॥
विज्ञानवैराग्यविवक्षा विभो वचोविभूर्वागं ॥ पारमार्थ्यम् ॥
यन्मुत्तमसौकुण्ठानुवादः संगीयतेऽभीष्टमममृष्टम् ॥
तमेवं नित्यं गृण्यद्भीक्ष्णं कृष्णेऽमृतां भक्तिमभीष्टमानः ॥

सम्पत्ति-विपत्ति, अनुकूलता-प्रतिकूलता—सभीमें वाद, प्रतिवाद, संवादकी कथा पुढ़ सकती है। उन्नति भी पाप-पुण्य, भलाई-बुराई दोनोंकी होती है। शैतानवर्गकी भी उन्नति एवं अवनति होती है। इसी तरह एक सज्जन और सज्जनवर्गकी भी उन्नति एवं अवनति हो सकती है। सभीका समर्थन इतिहाससे मिल सकता है। फिर भी सज्जन लोग सज्जनोंके इतिवृत्तसे ही शिक्षा ग्रहण करेंगे और सज्जनोचित उपायसे ही उन्नतिका प्रयत्न करेंगे। आर्य, प्रामाणिक रामायण, महाभारत आदि इतिहासोंके आधारपर तो बतलाया जा चुका है कि कृतयुगमें सत्त्वप्रधान धर्मनियन्त्रित मनुष्य राज्य, राजा तथा दण्ड-विधान आदिके बिना ही एकमात्र धर्मसे नियन्त्रित होकर सब काम आपसमें ही चला लेते थे। उस समय सत्त्व-प्रधान एवं धर्म-नियन्त्रित होनेके कारण अपराधी भी कोई नहीं होता था। इसका कारण यह भी था कि सर्वशः सर्वशक्तिमान् स्वच्छ परमेश्वरके अधिक संनिहित प्राणियोंमें स्वच्छता अधिक थी। जो वस्तु स्वच्छ कारणसे अधिक संनिहित होती है, वह उतनी ही स्वच्छ होती है। जैसे आकाशसे उत्पन्न वायु पृथ्वीकी अपेक्षा अधिक स्वच्छ है। तेज वायुकी अपेक्षा कुछ कम, किंतु जलादिकी अपेक्षा अधिक स्वच्छ है। तेजकी अपेक्षा जल कुछ कम स्वच्छ है, परंतु पृथ्वीकी अपेक्षा अधिक स्वच्छ है। पृथ्वी पार्थिव प्रपञ्चकी अपेक्षा अधिक स्वच्छ है। इसी तरह परमेश्वरसे उत्पन्न ब्रह्मा और ब्रह्मासे उत्पन्न वशिष्ठादि महर्षि अधिक स्वच्छ, सात्विक एवं सर्वज्ञ थे। परमेश्वरसे उत्तरोत्तर दूर परम्परा सृष्ट प्राणियोंके सत्त्वमें तथा सर्वश्रुता आदिमें भी उत्तरोत्तर न्यूनता आती गयी। तदनुकूल ही राज-समो गुणकी वृद्धि होनेसे पाप एवं अपराधकी भी वृद्धि होती गयी। जहाँ सत्त्व एवं धर्मकी प्रधानता है, वहाँ धर्मनियन्त्रण ही पर्याप्त है। जहाँ सत्त्व एवं धर्मकी न्यूनता होती है, वहाँ शास्त्र नियन्त्रण भी अपेक्षित होता है। जलकी जैसे निम्न प्रदेशोंकी ओर स्वभावतः प्रवृत्ति होती है, वैसे ही इन्द्रियोंकी अपने विषय शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्धकी ओर स्वाभाविकी प्रवृत्ति होती है। सुन्दर शब्द, सुन्दर स्पर्श, सुन्दर रूप, सुन्दर रस, सुन्दर गन्ध, सुन्दर मृण-वसन, सुन्दर स्त्री आदिकी ओर इन्द्रियोंका स्वाभाविक खिंचाव होता है। इन्द्रियों और मन सुन्दरता-मात्र देखकर किसी वस्तुकी ओर प्रवृत्त होते हैं। 'यह मेरा है या पराया, यह प्राप्त है या त्याग्य,' यह विवेक तो धर्मनियन्त्रित, शास्त्रमंस्कृत मन ही कर सकता है। मनके अधिक विषयग्रवण एवं रागी हो जानेपर उसके नियन्त्रणके लिये फिर शास्त्रके अनिश्चित नरक एवं राजदण्ड आदिका भय भी अपेक्षित होता है। यही कारण है कि जब सत्त्व धर्ममें कमी हुई, राजोगुण, तमोगुणकी वृद्धि हुई और

अधर्मका विस्तार हुआ, तब इन्द्रियोंपर नियन्त्रण भी कम हो गया। फिर तो राग-प्रवण मन सुन्दर परधन तथा परकलत्रादिके अपहरणमें प्रवृत्त होने लगा। तभी मात्स्यन्याय फैला और प्रजा उद्धिग्न होकर नियन्त्रण एवं व्यवस्था चारने लगी। तभी परमेश्वरानुग्रहीत, चन्द्र-सूर्यादि अष्टलोकपालोंके अंगोंमें मुक्त राजा-का प्रादुर्भाव हुआ और उसपर भी धर्मका नियन्त्रण हुआ।

धर्म-नियन्त्रित राजा धर्म-प्रसार, दण्ड-विधान आदिद्वारा मात्स्यायनको हृदयमें समर्थ हुआ । वैवस्वत मनु, इक्ष्वाकु, मान्वाता, दिलीप, गाधि, अजक, शिबि, रन्तिदेव, हरिश्चन्द्र, रामचन्द्र, युधिष्ठिरादि राजा पूर्ण धर्म-नियन्त्रित, दयालु, परोपकारी और प्रजारक्षणार्थ अपना सर्वस्व बलिदान करनेवाले हो गये हैं। रामचन्द्र का प्रजारक्षणार्थ सर्वत्याग प्रसिद्ध है। शिबि, रन्तिदेव आदि नरेन्द्रोंने केवल प्रजाके ही नहीं, पशु-पक्षियों तकके हितार्थ अपने राज्य, धन, प्राण—सब कुछका त्याग किया है। इन्हें शौर्यक एव अन्यायी कदना शुद्ध उच्छृङ्खलता ही प्रदर्शन करना है। धर्म-नियन्त्रित राजा, जनप्रतिनिधियोंका शासन ही ऐहिक, आमुष्मिक, अमृतर और परम निःश्रेयसका मार्ग प्रशस्त कर सकता है। उनके बिना मात्स्यायन कैलाश है। सभीका शासनमें भाग लेना सम्भव न होनेसे प्रतिनिधिही कल्पना करनी पड़ती है। प्रतिनिधि मुख्यसे भिन्न होता ही है, किन्तु वह मुख्यका अधीन एवं निम्न कार्यकारी होता है। स्वच्छात्मक संस्थाओं या अराजकतावादी संस्थों में तो यूरोप या अमरीकाके लिये प्रतिनिधि निश्चित करना ही पड़ता है। हों प्रतिनिधि योग्य होना उचित है। अराजकतावादकी नींव है व्यक्ति और मासगत की नींव है समान। प्रथम पक्षमें समूहकी स्वाधीनताकी पहली गरम बड़ी है। व्यक्तिकी स्वाधीनता। तदनुसार सब कुछ व्यक्तिकी स्वाधीनताके लिये ही होना चाहिये। दूसरे पक्षमें स्वाधीनताकी गरम बड़ी शून्य है जनताकी स्वाधीनता, अतः सब कुछ जनताके लिये ही होना चाहिये। साम्राज्यवादकी दृष्टिमें व्यक्ति और समष्टि का अन्तर्भाव है, आदर्श दोनों ही समन्वय ही सिद्धांत है। समष्टिके हित एवं व्यक्ति के अन्तर्भाव की मुक्ति मिश्रित है और व्यक्ति के हित समष्टि के लिये ही है।

गंगाजल की तथा अमृतछाया की दोनों की वृद्धि विज्ञानों के अध्ययन से ही हो
 सकेगी है । मानने के अनुसार का क्षेत्र इंग्लैण्ड अधिक आन्दोलन की ग ।
 अधिक से अधिक जग, जमीनी तथा इंग्लैण्ड के, तथा के समान १०० वर्ष के ही
 इतिहास पर उसके विज्ञान प्रसिद्ध है । अतः उसके कल प्रमाण !



अष्टम परिच्छेद

मार्क्स-दर्शन

मार्क्सप्रयोग तथा अनुभवद्वारा प्राप्त ज्ञानकोही वास्तविक ज्ञान मानता है। 'डाइटेक्टिव' (दृग्द्विमान) की चर्चा हम पहले कर आये हैं। यह एक यूनानी शब्द है, जिसका अर्थ है दो मनुष्योंका वातालाप। इसमें एक तर्ककी स्थापना की जाती है फिर उसका स्पष्टन होता है, जिसमे नये तर्ककी स्थापना होती है। इस प्रकार एक नीचे दऊँके सत्यमे ऊँचे दऊँके सत्यपर पहुँचते हैं। यह एक क्रमोन्नतिकी प्रक्रिया है, इसमें स्थिरता नहीं है, वेग है। यही प्रक्रिया सारी प्रकृतिमें वर्तमान है। मानव समाज और प्रकृतिके इतिहासमे ही दृग्द्विमानके नियम निकाले गये हैं। ये नियम व्यापक रूपमे सब प्रकारकी गतिके नियम हैं। इनमें तीन मुख्य हैं, १-परिमाणन। गुणमें तथा गुणका परिमाणमें परिवर्तन करनेका नियम, २-विरोधियोंके अन्तःप्रवेगका नियम तथा स्वयं विपरीतानुवर्तनका नियम और ३-प्रतिषेधके प्रतिषेधका नियम। इन तीनों नियमका विस्तार हीगेलने विचारके नियमोंके रूपमें किया है। पहला नियम उसके तर्कशास्त्रके पहले खण्डमें है, जिसका नाम है अस्तित्वका मिद्वान्त (डाक्ट्रिन आफ बीइंग)। दूसरा नियम दूसरे खण्डमें है, जिसका नाम है सत्ताका मिद्वान्त (डाक्ट्रिन आफ एसेन्स)। तीसरा नियम है, उसकी सारी प्रथाका बुनियादी नियम। मार्क्स इन नियमोंको प्राकृतिक नियमोंके रूपमें देखता है।

पहला नियम, जिसे हम यों कह सकते हैं कि प्रकृतिमें गुणात्मक परिवर्तन भूत या गतिके परिमाणमें कमी या वेशीके कारण होता है। प्रकृतिमें गुणोंका प्रभेद निर्भर है रासायनिक संघटनके प्रभेद नियमपर या गति या शक्तिके परिमाण या रूपपर। इसलिये भूत या गति घटाये-बढ़ाये बिना किसी वस्तुके गुणोंमें परिवर्तन करना सम्भव नहीं। दूसरे नियमकी पूर्ति हम यों भी कर सकते हैं कि हर एक वस्तु दो विरोधी भावोंका संयोग है; अर्थात् हर वस्तुमें और वस्तु चिन्तन क्रियाके लिये भी यही लागू है। दोनों पद हैं, भावात्मक और अभावात्मक; धनात्मक और शून्यात्मक। दूसरे शब्दोंमें सत्य विरोधात्मक है। अतिभौतिकवादी इस सहज सत्यकी उपलब्धि नहीं कर सकता, इसलिये कि वह हर वस्तुको स्थिररूपमें देखता है। लेकिन यह अज्ञान और इसके पदार्थ सदा चमल हैं।

पीछे हमने देखा है कि गतिमात्र इस प्रकारके विरोधात्मक सत्यका उदाहरण है। किसी वस्तुके स्थानपरिवर्तनको हम यों ही समझ सकते हैं कि वह वस्तु एक ही समयपर एकाधिक स्थानपर है तथा एक ही स्थानपर है भी और नहीं भी है। इस विरोधभासका हल है गति।

अभ्यात्मवादोका इस सम्बन्धमें कहना है कि द्वन्द्वमान कोई व्यापक या स्थिर सिद्धान्त नहीं है; क्योंकि विचार करनेपर वह वाद-वियाद, तर्क-प्रतिकर्मे में सही नहीं उतरता। तर्कके सम्बन्धमें यही कहा जा सकता है कि वह प्रमाणान्तरोंके समान प्रतिष्ठित नहीं होता। कोई तार्किक अपने तर्कसे एक वस्तुको प्रतिष्ठित करता है, दूसरा कोई उससे भी बड़ा तार्किक और उत्कृष्ट तर्कसे पहले तर्कको तर्काभास सिद्ध करके प्रथमतः तर्कसिद्ध व्यवस्थाका खण्डनकर अन्य उत्कृष्ट व्यवस्थाको प्रतिष्ठित करता है। इसी प्रकार उत्तरोत्तर खण्डन-मण्डन-चलता रहता है—‘यत्नेनानुमितोऽप्यर्थः कुशलैरनुमातृभिः। अभियुक्तैर-रम्यैरन्यथैवोपपाद्यते॥’ परंतु इस तरह तो तर्क ही अप्रतिष्ठित ठहरते हैं, फिर उनके द्वारा किसी भी अर्थकी सिद्धि नहीं हो सकती। फिर तो तर्कद्वारा किसी भी सत्यपर पहुँचना सम्भव नहीं है; परम सत्यतक पहुँचनेकी बात तो दूर रही! अनवस्थित तर्कके आधारपर ही द्वन्द्वमान सिद्धान्त बनानेका प्रयत्न किया जाता है, किंतु अनवस्थित तर्क किसी भी सत्यका बोधक नहीं हो सकता। अतः ऐसे आधारपर आधारित द्वन्द्वमानके आधारपर किसी सिद्धान्तपर पहुँचना कैसे सम्भव है!

यद्यपि रामराज्यवादी तर्कको सर्वथा अप्रतिष्ठित नहीं मानते। वे कहते हैं कि कतिपय तर्कोंका अप्रतिष्ठितत्व देखकर ही तर्कजातीय होनेसे विमत तर्कका भी अप्रतिष्ठितत्व अनुमित किया जाता है। परंतु यदि सभी तर्क अप्रतिष्ठित हैं तो तर्कोंका अप्रतिष्ठितत्व सिद्ध करनेवाला तर्क भी अप्रतिष्ठित ही होगा। फिर स्वतः अप्रतिष्ठित तर्कके बलपर तर्कोंका अप्रतिष्ठितत्व कैसे सिद्ध होगा? इस तरह कहना होगा कि सत्यबोधक तर्क या प्रमाणान्तरसंवादी तर्क अप्रतिष्ठित नहीं होता। जो तर्क प्रतिष्ठित होता है, वह तो निश्चितरूपसे वस्तुतत्त्वका बोधक होता है। फिर उसका तर्कान्तरमें खण्डन भी नहीं हो सकता और न उसके द्वारा सिद्ध विषयका ही खण्डन हो सकता है। न उसमें उत्कृष्ट तर्कका उत्थान होता है और न उसके द्वारा उत्कृष्ट सत्यके सिद्धिकी ही आशा रहती है। मुरां प्रत्यक्ष एवं आगममें इस न्यायका संचार नहीं हो सकता; क्योंकि किसी भी तर्कान्तर या प्रमाणान्तरमें निर्दोष प्रत्यक्षागमका बाध नहीं होता। इस तरह विचार या तर्कके स्वजातीय, विजातीय प्रमाणोंमें ही खण्डन मण्डन, साधन-नशी परम्परा नहीं चलती, तब भौतिक विषयोंमें द्वन्द्वमान सिद्धान्तरूपसे कैसे होगा!

परिमाणका गुणमें परिवर्तन तथा गुणका परिमाणमें परिवर्तनका नियम अवश्य कहीं उपलब्ध हो सकता है, परंतु यह नियम अव्यभिचारित नहीं है। मृत्तिकासे पट, तन्तुसे पट बनता है; प्रकृतिमें जटानयन, अङ्गप्रावरण, शीतानयनकी सामर्थ्य नहीं होती, परंतु कार्योंमें यह सब होता है। यहाँ मूलकारणसे भिन्न किसी भी वस्तु-अन्तरका प्रवेश नहीं है, फिर भी कारणसे कार्यकी भिन्नता नहीं होती। जैसे शिक्षावाहक प्रत्येक रूपसे मार्गदर्शनादि कार्य करते हैं, किंतु मिलकर शिक्षावाहन कार्य करते हैं। इसी तरह तन्तु आदि जो कार्य नहीं कर पाते, वह कार्य तन्तुनिर्मित पटादि कर सकते हैं। इसी तरह वैशान्तीनिने शब्दगुणवाने आकाशमें उत्पन्न वायुमें शब्द, स्वर्ग दो गुण हो जाते हैं। फिर वायुमें उत्पन्न तेजमें शब्द, स्वर्ग, रूप तीन गुण हो जाते हैं। नेत्रमें उत्पन्न जलमें शब्द, स्वर्ग, रूप, रस चार गुण हो जाते हैं। जलमें उत्पन्न पृथ्वीमें शब्द, स्वर्ग, रूप, रस, गन्ध पाँच गुण होते हैं। पृथ्वी जलमें, जल नेत्रमें जड़ लीन हो जाता है, तब गुणोंकी कमी होती जाती है। परमकारण स्वप्रकाश ब्रह्म चेतन सर्वथा निर्गुण एव निर्विशेष माना जाता है। कार्यकी ओर चलनेमें गुणों और विशेषणोंमें वृद्धि होती है। कारणकी ओर जानेमें निर्गुणता, निर्विशेषताकी वृद्धि होती जाती है। फिर भी कारणसे भिन्न कार्य स्वतन्त्र सत्तासत्ता नहीं होगी। मनुष्या एव प्रसारित पटमें एव मनुष्याङ्ग, रिक्तमिङ्ग, कुम्भमें भेद प्रतीत होते। कारण-कार्यमें विलक्षणता प्रतीत होनेपर भी कारणमें भेद नहीं है। कार्यान्तरका भेद भी शिक्षावाहकोके मार्गदर्शन एवं शिक्षावाहनके दृष्टान्तोंसे दिखाया जा चुका है। शब्दस्पर्शादि गुण तथा समस्त सामान्यविशेष आदि भी मूल द्रव्यकी अवस्थाविशेष ही हैं, वस्तुतः उनमें भिन्न नहीं है।

तबगुणकी वृद्धि होते होते जलका द्रव्यत्व समाप्त हो जाता है और तबका क्षय होते होते जल वर्षा बन जाता है। तबवृद्धिमें जलके परिमाणमें कमी आती है। वैशान्ती-रीतिमें तेजमें ही जलकी उत्पत्ति होती है; अतः तेजमें जलका स्थिर होना कोई अनहोनी बात नहीं है।

वैज्ञानिक द्रव्यवाद

मार्क्सवादी कहते हैं कि भौतिकद्रव्यविज्ञान के अनुसार यह माना जाता है कि एक ही रेखा झुट्ट और बक दोनों है और इस बुनियाद पर जो नतीजे निकाले हैं, उनका हम व्यावहारिक उपयोग करते हैं। एक अन्तर्गत द्रव्यको वृत्तके परिधिवा एक छोटा अंश झुट्ट रेखा है, लेकिन एक वृत्तके अंशके नाते यह रेखा बक भी है। इसी प्रकारका एक दूसरा उदाहरण भी है—यदि झुट्ट रेखाके यदि किसी बिन्दुपर निरूपण है, तो वह बिन्दु बिना क सत्ता है कि वह बिन्दुमें कोई ही दूरपर से दोनों रेखाएँ सम्मिलित हैं। इसीप्रकार और

रूपसे परिणत होती है या एक देशसे ? सर्वरूपसे परिणत होती है, तब तो पूर्णरूपसे सर्वथा त्याग होनेसे उसे तत्त्वान्तर ही कहना चाहिये। परन्तु ऐसा व्यवहार नहीं होगा। यदि वस्तुके एकदेशका परिणाम होता है, तो प्रश्न होगा कि वह एकदेश वस्तुसे भिन्न है या अभिन्न ? भिन्न है तो उस वस्तुका परिणाम कैसे हुआ ? अभिन्न है तब तो एक देश भी वस्तुसे अभिन्न होनेसे उसका परिणाम वस्तुका ही सर्वरूपसे परिणाम हुआ। फिर भी पूर्वोक्त दोष ही होगा। कुछ लोगोंके मतानुसार एक देशके वस्तुसे भिन्नाभिन्न कहा जाता है, अर्थात् कारणरूपसे अभिन्न एवं कार्यरूपसे भिन्न। जैसे सुवर्णरूप कटक-कुण्डलादि अभिन्न हैं, परन्तु कटक-कुण्डलादिरूपसे भिन्न ही हैं। भेदाभेदका एकत्र होना विरुद्ध है, यह भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि प्रमाण विपरीत प्रतीति ही विरोध है। जो वस्तु प्रमाणसे जैसी प्रतीत होती है, उसे तो वैसी उसी रूपमें मानना चाहिये। 'कुण्डलमिदं सुवर्णम्' यह कुण्डल सुवर्ण है, इस प्रकारके समानाधिकरणके प्रत्ययमें भेद, अभेद—दोनों ही प्रतीत होते हैं। यदि यहाँ सुवर्ण कुण्डलका अत्यन्त अभेद हो तब तो दोनोंमेंसे किसी एककी ही दो बार प्रतीति होनी चाहिये। यदि दोनोंका अत्यन्त भेद हो तब तो समानाधिकरण प्रत्यय नहीं होना चाहिये। अद्वय-शुद्धाका अत्यन्त भेद है। उनका समानाधिकरण प्रत्यय नहीं होगा। आभाराधेयभावमें 'कुण्डे बदरम्' कुण्डमें बेर है', ऐसा प्रत्यय होता है। 'कुण्ड बेर है' ऐसा प्रत्यय नहीं होता। एकाग्रताभित्तोंमें भी समानाधिकरण प्रत्यय नहीं होगा अर्थात् एक आनन्दर स्थित चैत्र मैत्रमें चैत्र और मैत्र ऐसा प्रत्यय होता है। चैत्र मैत्र है, ऐसा प्रत्यय नहीं होगा। अतः कार्यका कारणरूपसे अभेद होगा है। इस तरहके अनदिग्ध अपाधित सार्वजनिक अनुभवमें सद्रूपकारण सर्वत्र अनुगत है। इसीसे सद्रूपमें श्वरा अभेद है। गो, पट आदिमें कार्यरूपसे भेद है। 'कार्यरूपस्य ज्ञानस्य' मभेदः कारणात्मना। ईमात्मना यथाभेदः कुण्डलात्मात्मना भिन्नः।

परन्तु विचार करनेमें यह पक्ष अनुचित प्रतीत होता है। भेद क्या यहाँ है जो अभेदके साथ रहता है ? यदि अन्योन्याभासकी ही भेद कहा जाय, तो भी यह देखा जा सके कि क्या कार्यकारण कुण्डल और सुवर्णमें यह अन्योन्याभासरूप भेद है ? यदि नहीं है, तब तो कार्यकारणका अभेद ही हुआ, भेद नहीं हुआ। यदि है तो तो कार्यकारणका भेद ही रहेगा, अभेद नहीं हो सकेगा। यदि कहा जाय कि कार्यकारणका अभावका सिद्ध ही नहीं, तो यह कथन भी ठीक नहीं। क्योंकि भाव भूतभाव एवम् अभावभाव नहीं होगा। यदि दोनोंही महारूपमें समाने जाय, तब तो कार्यकारणका भी समान ही अभेद होना चाहिये। क्योंकि भाव भेद अभावकी लक्षणा अभावमें ही है, किन्तु यदि कटक हाटकमें अभिन्न है, तो तब हाटक रूपमें कटक हाटक ही अभिन्न है, देने ही कटक रूपमें भी कटक हाटक ही अभिन्न होना चाहिये। क्योंकि कटक हाटकमें भिन्न है, इस तरह हाटक ही कटक हाटक ही, कटक ही नहीं।

यदि कहा जाय कि हाटकमें अभेद है, कटक आदिस्वप्ने तो भेद है ही । परन्तु जब कटक हाटकमें अभिन्न है तब कुण्डलादिमें हाटकके समान ही कटककी अनुवृत्ति क्यों नहीं है । यदि अनुवृत्ति नहीं होता तो कटक सुवर्णमें अभिन्न कैसे गमना जाता है ! जिसके अनुवर्तमान होनेपर जो व्यावृत्ति होते हैं, वह उगसे भिन्न होते हैं, जैसे मानामें मूष अनुवृत्ति होता है, पुष्प व्यावृत्ति होते हैं, अतः सूक्ष्मे पुष्प भिन्न हैं । हाटकके अनुवर्तमान होनेपर भी कुण्डलादिमें कटकादि अनुवृत्ति नहीं है, अतः हाटकमें कटकादि भिन्न ही उद्भूत हैं ।

मन्नामात्रकी अनुवृत्तिमें कटककी अनुवृत्ति मानें तब तो सभी वस्तु सर्वत्र अनुगमन हो सकती है । फिर तो 'इदमिदं नेदम्, इदमस्मान्नेदम्, इदमिदानीं नेदम्'—यहाँ यह है, यहाँ यह नहीं है; इतने यह उत्पन्न होता है, यह नहीं होता है; इत्यादि विभाग ही नहीं बन सकेगा । फिर तो किमीका किमीसे विवेकका कोई हेतु ही न रहेगा । किंच दूरमें सुवर्णमात्रका ज्ञान हो जानेपर भी कुण्डल-मुकुटादि विशेषकी जिज्ञासा होती है । परन्तु यदि कुण्डलादि सुवर्णमें अभिन्न ही हैं, तो सुवर्णका ज्ञान हो ही गया, फिर जिज्ञासा क्यों होती चाहिये ? हाँ, यदि कनकमें कुण्डलादिका भेद है तब तो कनकके विज्ञात होनेपर भी वे अज्ञात तथा जिज्ञास्य हो सकते हैं । अगर भेद अभेद दोनों ही हैं तो जैसे भेदके कारण कुण्डलादि अज्ञात हैं, वैसे ही अभेदके कारण ज्ञात क्यों न होने चाहिये ? कारणके अभावमें कार्यका अभाव स्वाभाविक है । जय ज्ञानका कारण अभेद है तो सुवर्णके ज्ञानसे सुवर्णाभिन्न कुण्डलादिका ज्ञान होना ही चाहिये । फिर तो कुण्डलादिकी 'जिज्ञासा और ज्ञान आदि होना व्यर्थ ही है । जिसके गृहीत होनेपर जो नहीं गृहीत होते, वे उससे भिन्न ही होते हैं । जैसे हाथीके गृहीत होनेपर गर्दम नहीं गृहीत होता; अतः हाथी गर्दमसे भिन्न है । उसी तरह हमके ग्रहण होनेपर भी कटक, मुकुट, कुण्डलादि नहीं गृहीत होते; अतः सुवर्णमें कटकादि भिन्न हैं । तथापि 'सुवर्णं कुण्डलं, कुण्डलं सुवर्णं है', इस प्रकारका समानाधिकरण-व्यवहार भी होता है । यह अत्यन्त भिन्न अश्व-महिषमें नहीं होता । आधाराधेय या समानाश्रयमें भी समानाधिकरण नहीं होता । यह ऊपर कहा जा चुका है कि अनुवृत्ति, व्यावृत्ति एवं सुवर्णज्ञान होनेपर भी कुण्डलादिकी जिज्ञासा कैसे बन सकेगी ? वास्तविक भेद एवं अभेद दोनोंकी एकत्र उपपत्ति हो नहीं सकती । अतः भेद या अभेद किसीका त्याग करना ही होगा । अतः अभेदको तत्त्वभूत अभिज्ञान मानकर उसीमें कल्पित भेद मानकर सब व्यवस्था हो सकती है । भेदोपादानाभेद कल्पना कहनेके लिये भेदको स्वतन्त्र सिद्ध होना चाहिये, परन्तु भेद भिन्न वस्तुओंके परतन्त्र होता है । वस्तुएँ प्रत्येक रूपसे एक ही हैं । अतः एक नहीं होगा, तो तदाभित भेद सिद्ध ही नहीं होगा, परन्तु एक भिन्नके अधीन नहीं होगा । 'नायमयम्' अमुक अमुक नहीं है । इसी तरह भेदज्ञान प्रतियोगि-ज्ञान-सापेक्ष होता है, किन्तु एकत्वग्रहणमें किसी अन्यकी अपेक्षा नहीं होती ।

माक्सवादी चैतन्यको भूतोंका गुणात्मक परिणाम मानते हैं। यहाँ भी यह प्रश्न होगा कि 'चैतन्य भूतोंमें प्रथमसे विद्यमान था, केवल उसकी अभिव्यक्ति हुई है, अथवा भूतोंमें अविद्यमान था, अतः अविद्यमानकी उत्पत्ति हुई है।' अविद्यमानकी उत्पत्ति असत्कार्यवादी वैशेषिकोंकी ही दृष्टिसे मान्य होती है, परंतु वह सर्वथा असंगत ही है। इस सम्बन्धमें सांख्यवादियोंका यह कहना है कि उस शक्त कारणकी शक्ति शक्य कार्यमें ही रहती है या सर्वत्र रहती है? यदि सर्वत्र रहती है तो वही अवस्था सर्वत्र बनी रहेगी। यदि शक्यमें ही रहती है तो यदि शक्य घटादिकार्य असत् है, तो उसमें शक्ति कैसे कही जा सकती है; क्योंकि असत्का कोई सम्बन्ध ही नहीं बनता।

यह भी नहीं कहा जा सकता कि शक्तिभेद ही इस प्रकारका होता है जो किसी कार्यको उत्पन्न करता है सब कार्यको नहीं। क्योंकि यहाँ भी बही प्रश्न होगा कि शक्तिविशेष कार्यसे सम्बद्ध रहता है या असम्बद्ध? यदि सम्बद्ध कहा जायगा तो असत्के साथ सम्बन्ध हो नहीं सकता; अतः कार्यको सत् ही कहना पड़ेगा, असम्बद्ध कहेंगे तो वही अध्यवस्था आयेगी। जैसे मिट्टी, तन्तु आदिके रहनेपर ही घट-पट आदिकी उपलब्धि होती है, तद्वत् कारणके भावमें ही कार्यकी उपलब्धि होती है, अतएव कार्य कारणसे अनन्य अभिन्न है। जहाँ अन्न, गो आदिका भेद होता है, वहाँ दूसरेके भानमें ही दूसरेकी उपलब्धिका नियम नहीं होता। अतः यदि कार्य कारणसे भिन्न होता तो कारणकी उपलब्धिमें कार्योपलब्धिका नियम न होता, किंतु यहाँ ऐसा नियम है, अतः कारणसे भिन्न कार्य नहीं होता। अतः जब कारण सत् तब कार्य सत् होना चाहिये। कुलालादिका घटसे भेद है; अतः वहाँ कुलालादि होनेमें घट होनेका नियम नहीं है; क्योंकि निमित्त-नैमित्तिक भाव रहनेपर भी भिन्नता निश्चित है।

कहा जा सकता है कि 'अग्निके भावमें ही धूमकी उपलब्धि होती है, तब भी वह्नि-धूमका भेद होता है। वैधे ही मृत्तिकादि कारणके रहनेपर घटादि कार्यकी उपलब्धि होनेपर भी उनका परस्पर भेद नहीं रहेगा' परंतु यह ठीक नहीं है, क्योंकि अग्नि बुझ जानेपर भी बातायनशून्य गोपाल-कुटीर आदिमें धूमका उपालम्भ होता है। यदि अविच्छिन्नमूल दीर्घरेखावत् धूमके साथ वह्निके तादृश्यका नियम बनावें तो दोष नहीं है; क्योंकि 'तद्भावे तद्भावात् तदुपलब्धौ तदुपलब्धेस्तदन्यता' उपादान कारणके भावमें कार्यका भाव तथा उसकी उपलब्धिमें उपलब्धि होनेसे उसकी अनन्यता होनेका नियम है, अतः अभेद है। इसके अतिरिक्त प्रत्यक्षसे ही तन्तु आदि कारण ही पट आदि कार्य निश्चित होते हैं। तन्तुमें भिन्न पट नामकी वस्तु कुछ नहीं है, अर्थात् 'तद्भावन्यतद्भावात् तदिति तदुदया-नुरक्तबुद्धिविपत्तता' ही अभेदका कारण है। अर्थात् तद्भावे तद्भावात् तद्भावात् होकर

तदनुक्त बुद्धिका विषय होना ही अभेदका कारण है, जैसे मृत्तिकादिक कारणके रहनेपर ही घटादि कार्य रहता है और मृत्तिकाबुद्धिके साथ ही घटबुद्धि होती है। अतः मृत्तिका और घटका अभेद ही समझना चाहिये। वह्नि-धूममें 'तद्भावे तद्भाव' होनेपर भी 'उपलब्धायुपलब्धेः' का नियम नहीं है। प्रभा और रूपमें सहोपलब्धिका नियम होनेपर भी सहभावका नियम नहीं है। कारण और कार्यमें 'तद्भावे तद्भावः' 'उपलब्धायुपलब्धेः' दोनों ही नियम रहते हैं; अतः कार्यकारणका अभेद रहता है। पट तन्तुका धर्म है, अतः तन्तुमें पट भिन्न नहीं है। जो जिसमें भिन्न होता है, वह उसका धर्म नहीं होता—जैसे गो अश्वका धर्म नहीं होता। पट तन्तुका धर्म है, अतः तन्तुसे अर्थान्तर नहीं है। उपादानोपादेयभाव होनेसे भी तन्तुसे पटका अभेद ही सिद्ध होता है। जिनमें भिन्नता होती है, उनमें उपादानोपादेयभाव नहीं होता। जैसे घट-पट—दोनों भिन्न हैं, उनमें उपादानोपादेयभाव नहीं होता। तन्तु-पटका उपादानोपादेयभाव है, अतः दोनोंमें अभिन्नता ही है। दोनोंकी जिनमें भिन्नता होती है उनमें या तो कुण्ड-चेरके तुल्य संयोग होता है, या हिम विन्ध्यके तुल्य अप्राप्ति रहती है। तन्तु-पटमें संयोग, अप्राप्ति—दोनों ही नहीं रहते, अतः अभिन्नता ही माननी चाहिये।

तन्तुके मुख्य कार्यमें भिन्न तन्तुनिर्मित पटका दूसरा मुख्य कार्य नहीं होता, इसलिये भी तन्तु-पटका अभेद ही मानना युक्त है। इन हेतुओंमें सिद्ध होता है कि आतान वितानात्मक तन्तु ही पट है। फिर भी 'पट उत्पद्यते, पटो विनश्यति' इस प्रकार पटकी उत्पत्ति तथा विनाशकी बुद्धि तथा तन्तु एवं पटका व्यवहार और अर्थक्रिया क्षीतावनयन, अङ्गप्रारणगादि कार्यधर्मता भेदमें भी तन्तु-पटका भेद नहीं सिद्ध होता है; क्योंकि ये सभी बातें अभेदमें भी उत्पन्न हो सकती हैं। जैसे कूर्मके विद्यमान अङ्गोंका ही आविर्भाव तिरोभाव होता है, वैसे ही विद्यमान घटादि बायोंका ही मृत्तिकादि कारणोंसे ही आविर्भाव एवं कारणमें ही तिरोभाव होता है। इसी आविर्भाव-तिरोभावमें उत्पत्ति-विनाशकी बुद्धि होती है। अत्यन्त अमूर्तकी उत्पत्ति तथा सत्त्वा विनाश नहीं होता। 'नामनो विद्यते भावो नाभावी विद्यते सतः।' जैसे कूर्ममें सकोच-विक्षयशाली आने और शरीरोंकी भिन्नता नहीं, वैसे ही कारणसे कार्य भी भिन्न नहीं है। 'तन्तुषु परः' तन्तुओंमें पट है—पर व्यवहार भी उसी दृग्भा है, जैसे वनमें वृक्ष हैं। तन्तुनः वृक्षोंमें भिन्न वन नहीं है, वैसे ही तन्तुओंमें भिन्न पट नहीं है।

जैसे एक अग्निमें दाहक, प्रकाशक, पाचक आदि कार्यभेद होनेसे भी अग्निमें भेद नहीं होता, उसी तरह कारण मृत्तिका एवं तन्तुका घटादिसे अनेक कारणोंमें भेद होनेपर भी उनमें भेद नहीं सिद्ध होता। अङ्गप्रारण पटने होता है, तन्तु-

से नहीं; पट तन्तुसे ही बनता है, पटसे नहीं; इत्यादि कार्यक्षमताकी व्यवस्था अमेदमें भी समस्त-व्यस्त भेदसे बन जाती है। जैसे व्यस्त पृथक्-पृथक् शिबिका-वाहक भृत्य मार्ग-दर्शन किया करते हैं और समस्त मिलकर शिबिकाबहन करते हैं, वैसे ही प्रत्येक तन्तु अङ्गप्रावरण कार्य नहीं कर सकते, मिलकर वह कार्य कर देते हैं। इस सम्बन्धमें यह भी शङ्का होती है कि कारण-व्यापारके पहले पटका आविर्भाव सत् या असत्? असत् या, तब तो उसका उत्पादन कहना पड़ेगा, अगर आविर्भाव भी सत् ही है, तो कारण व्यापार व्यर्थ होगा; क्योंकि यदि कार्य विद्यमान है तो कारण-व्यापारको कौन आवश्यक समझेगा। आविर्भावका भी आविर्भाव माना जायगा, तब तो अनवस्था-प्रसङ्ग होगा। परंतु यह कहना ठीक नहीं। क्योंकि असत्-कार्यवादमें भी तो इसी ढंगके दोष आते हैं। असत्की उत्पत्ति माननेपर भी यही प्रश्न होगा कि असत्की उत्पत्ति सती है या असती? सती है तो फिर कारण-व्यापार व्यर्थ है। असती है तो फिर असती उत्पत्तिकी उत्पत्ति माननी पड़ेगी और अनवस्था-दोष होगा। यदि उत्पत्ति पटसे भिन्न नहीं है, पटस्वरूप ही है तब तो पट एवं उत्पत्ति दोनों का एक ही अर्थ होगा। फिर तो पट उत्पन्न हुआ, यह कहनेसे पुनरुक्ति समझी जानी चाहिये और फिर पट नष्ट होता है, यह भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि उत्पत्ति और विनाश दोनों ही एक कालमें एकत्रित नहीं रह सकते। इसलिये पटोत्पत्तिको स्वकारणसमवायरूप माना जाय या स्वसत्तासमवायरूप माना जाय? यदि पट असत् है तो दोनों ही नहीं हो सकते; क्योंकि असत्के साथ कारण-सम्बन्ध या सत्ता-सम्बन्ध नहीं बन सकता। सत्का ही कार्य-कारणके व्यापारसे प्रादुर्भाव होता है—यही पक्ष ठीक है। यह भी नहीं कहा जा सकता कि पटरूपके साथ ही कारण-सम्बन्ध है; क्योंकि पटरूप कोई क्रिया नहीं है। कारकोंका सम्बन्ध क्रियाके ही साथ होता है, क्रिया-सम्बन्ध बिना कारणता ही नहीं हो सकती। अव्यापी सक्रिय अनेक एवं आश्रितपरतन्त्र होता है। जो भी सावयव होता है, वह कार्य होता है, कार्य होनेसे ही सकारण भी होना अनिवार्य है।

इस सम्बन्धमें अनेक पक्ष हैं। अनेकवादी असत्से ही सत्की उत्पत्ति कहते हैं, परंतु निरुपाख्य असत्से शब्दाद्यात्मक प्रपञ्चोंकी उत्पत्ति कैसे बन सकती है? क्योंकि सत् तत्मा असत्का कोई भी तादात्म्यादि सम्बन्ध नहीं बन सकता। सांख्य आदि उतरत्तिसे पहले भी कार्यको सत् ही कहते हैं। अवश्य ही बीज तथा मृत्तिका पिण्डादि कारणोंके प्रध्वंसके पश्चात् ही अङ्कुर, पत्रादिकी उत्पत्ति होती है तथापि प्रध्वंस कार्यके प्रति कारण नहीं है, किंतु बीज आदिके अपरवर्त ही कारण हैं, अतएव उनकी ही कार्यमें अनुवृत्ति देती जाती है। यदि

अभावसे भाव उत्पन्न हो तर तो अभाव गभीरों मंत्र मुलम ही है। फिर कारोतरनिमें बाधा न होनेसे मदा ही कारोतरनि होती रहनी चाहिये।

यदि कारण-व्यापारसे पूर्ण कार्य अगत् हो तो वह किसी तरहसे सत् नहीं बनाया जा सकता। मैकड़ों शिल्पियोंके प्रयत्नसे भी नील रंग पीत नहीं बनाया जा सकता। यह भी नहीं कहा जा सकता कि सत्य असत्य—दोनों ही घटके धर्म हैं। क्योंकि यदि घट-रमी सत् हो तभी उसके धर्म हो सकते हैं, अमत् धर्मोंके धर्म कैसे हो गये ? सत्य असत्य धर्मका आधार माननेपर भी घटादि कार्यको सत् ही कहना पड़ेगा। यदि असत्य धर्मका घटकी आत्मा या घटसे सम्बन्ध नहीं है, तो घटको अमत् कैसे कहा जा सकता है ? तत्सम्बन्धितया तत्स्वरूप होनेसे ही किसी वस्तुमें तद्गुणाकी प्रतीति होती है। अतः कारण-व्यापारके ऊर्ध्व एवं पदमे भी कार्य सत् ही होता है। उसी सत् कार्यकी कारणसे अभिव्यक्ति होती है। जैसे निरीहणद्वारा तिलमें तैल व्यक्त होता है, अयथातद्वारा धान्यसे तण्डुलकी व्यक्ति होती है, दोहनसे गोदुग्ध, उमके मन्थनसे नयनीत अभिव्यक्त होता है, उनी तरह अङ्गुरादि कार्य भी सत् ही रहते हैं। कारण-व्यापारसे उनकी अभिव्यक्ति सम्भव है, परन्तु असत्की उत्पत्तिका षोड भी दृष्टान्त नहीं है। अभिव्यक्त होती वस्तु कहीं भी असत् नहीं देखी जाती।

कार्यके लिये प्रतिनियत उपादान कारणोंका ग्रहण किया जाता है। पटार्थी तन्तु, घटार्थी मृत्तिका, कुण्डलार्थी सुवर्ण द्रव्यता है। इससे मान्य पड़ता है कि वे कार्य उन-उन कारणोंसे विशेषरूपसे सम्बद्ध रहते हैं। सभी प्रतिनियत कारण द्रव्यना सगत हो सकता है। अमत् कार्य होगा तो वह किसीसे कैसे सम्बद्ध होगा ? यदि कारणसे असम्बद्ध ही कार्य हो, तो असम्बद्धता समान होनेसे सब कार्य सभी कारणोंसे उत्पन्न होने चाहिये। फिर अमुक कार्य अमुक कारणसे उत्पन्न होनेका नियम न होना चाहिये। साथ ही कार्य-कारणकी स्पष्ट ही अव्यवस्था होगी।

कुछ लोग कहते हैं, 'असम्बद्ध होनेपर भी जो कारण जिस कार्यके उत्पादनमें शक्त होता है, उस कारणसे वही कार्य उत्पन्न होता है। शक्ति फल-बलमें कल्प्य होती है। अर्थात् जिस कारणसे जिस कार्यकी उत्पत्ति होती दिखती है, उस कार्यकी उत्पत्तिकी शक्ति उसी कारणमें है, यह मान्य पड़ता है। अतः अव्यवस्था नहीं होगी।'

साध्यवादी सत्कार्यवादी होते हुए भी अचेतन प्रकृतिको ही कारण कहते हैं, परन्तु वेदान्ती चेतन ब्रह्मको कारण कहते हैं। जो उत्पत्तिके पहले जिस रूपमें होता है, वह उसीसे उत्पन्न होता है। घट मृत्तिका-रूपमें उत्पत्तिसे पहले रहता है; अतः मृत्तिकासे उत्पन्न होता है। तैल उत्पत्तिसे पहले तिल-रूपमें रहता है; अतः तिलसे उत्पन्न होता है। वह शिकता-रूपसे नहीं रहता, अतः शिकतासे नहीं उत्पन्न

होता। अतः उत्पत्तिके पहलेका कार्य कारणरूप ही रहता है। उत्पत्तिके पश्चात् कार्य कारणसे अभिन्न ही रहता है। इसीलिये श्रुतिने भी इदं पदार्थं कार्यं प्रपञ्चको उत्पत्तिके प्रथम सद्रूप ही बतलाया है—‘सदेव सोम्य इदमग्र आसीत् असद् वा इदमग्र आसीत्॥’ यहाँ अव्याकृत या अव्यक्त ही असत्पदसे कहा गया है, कारण असत् किसी कालसे सम्बद्ध नहीं हो सकता। असत्का आसीत्के साथ सम्बन्ध नहीं हो सकता है, क्योंकि आसीत्से सत्ता बोधित होती है, तथा च सत् एवं असत्का परस्परविरोध होनेसे असत्का आसीत्के साथ सम्बन्ध नहीं हो सकता। संसारमें घट, कुण्डल और दधि चाहनेवाले क्रमेण मृत्तिका, सुवर्ण तथा क्षीर ग्रहण करते हैं। दधि चाहनेवाला मिट्टी या घट चाहनेवाला क्षीर नहीं ढूँढ़ता। यह बात सत्कार्यवादमें ही बनती है। यदि उत्पत्तिके पहले कार्य अत्यन्त असत् होता असत् तो सर्वत्र ही अविशिष्ट-रूपसे है, फिर क्षीरसे दधि क्यों उत्पन्न होता है, मृत्तिकासे क्यों उत्पन्न नहीं होता? यदि यह माना जाय कि क्षीरमें ही दधिकी कुछ विशेषता है, मृत्तिकामें ही कुछ घटकी विशेषता है, अन्यत्र नहीं है; अतः क्षीरसे दधि तथा मृत्तिकासे घट उत्पन्न होता है, तब तो उत्पत्तिसे पहले कार्यकी कोई विशेषता मान्य हो ही गयी, फिर असत्-कार्यवाद कहाँ रहा?

कारणमें कार्यानुकूल शक्ति माननेपर भी यह विकल्प होगा कि वह शक्ति कारण एवं कार्यसे भिन्न है या अभिन्न? भिन्न है, तो भी सती ही है या अवती? दोनों ही पक्ष ठीक नहीं हैं; क्योंकि अन्य एवं असत् शश-शृङ्गादि अन्यके नियामक नहीं होते। कार्य-कारण दोनोंसे जैसे असम्बद्ध अन्य है, वैसे ही शक्ति भी। तथापि शशशृङ्गयत् असत् हो तब ऐसी शक्तिके आधारपर क्षीरसे ही दधि उत्पन्न हो, मृत्तिकादिसे घट उत्पन्न हो, यह नियम कैसे बनेगा? अतः शक्तिको कारणकी आत्मभूता एवं कार्यको शक्तिका आत्मभूत मानना चाहिये। इस तरह सत्कार्यवाद तथा कारण-कार्यका अभेद भी सिद्ध हो जाता है। कार्य-कारण एवं द्रव्य-गुणादिका अद्व-महिषयत् भेदबुद्धि नहीं होती; अतः उनका अभेद मानना चाहिये। इसी प्रकार कार्य-कारणका समवाय सम्बन्ध माना जाय, तब भी प्रश्न होगा कि समवाय एवं समवायियोंका सम्बन्ध है या नहीं? यदि सम्बन्ध मान्य है, तब तो अनवस्था-प्रसङ्ग होगा। सम्बन्ध नहीं है, तो असम्बद्ध समवाय कार्य-कारणका नियामक ही कैसे होगा? यदि समवाय स्वयं सम्बन्धरूप होनेसे सम्बन्धान्तरकी अपेक्षा न करे, वह स्वतः सम्बद्ध होकर नियामक होता है, तो संयोगके सम्बन्धमें भी ऐसा ही क्यों न हो? परन्तु नैयायिक आदि संयोगको संयोगियोंसे सम्बद्ध करनेके लिये समवाय सम्बन्ध मानते हैं। यदि संयोग कार्य है, कार्य समवायिकारणजन्य होता है, अतः वहाँ समवाय आवश्यक है तो यह भी ठीक नहीं; क्योंकि तब तो आत्मा, कायादि निय संयोगमें समवाय नहीं अपेक्षित

होना चाहिये। किं च सम्बन्धियोंके अधीन ही समवायका निरूपण होता है। फिर भी वह सम्बन्धियोंके भेदसे भिन्न नहीं होता। उनकी उत्पत्ति विनाशमें उत्पन्न तथा नष्ट नहीं होता, किंतु नित्य एवं एक ही समवाय रहता है, वैसे ही संयोग भी क्यों न हो! किं च कार्य द्रव्य अवयवी है, कारणरूप द्रव्यमें रहता है। यहाँ यह प्रश्न होता है कि सम्पूर्ण अवयवोंमें अवयवी रहता है, अथवा व्यस्त पृथक्-पृथक् अवयवोंमें? यदि कहें सम्पूर्णमें, तो अवयवी द्रव्यका प्रत्यक्ष ही नहीं हो सकेगा; क्योंकि समस्त अवयवोंके साथ संनिकर्ष ही अशक्य है। समस्त आश्रयोंमें वर्तमान बहुत्व व्यस्त आश्रयोंके ग्रहणमें नहीं गृहीत होता। यह भी नहीं कहा जा सकता कि अवयवशः समस्त अवयवोंमें कार्य (अवयवी) रहता है। क्योंकि इस तरह तो आरम्भिक अवयवोंसे भिन्न अवयवोंके अवयव मानने पड़ेंगे जिनके द्वारा आरम्भिक अवयवोंमें अवयवी रहता है। जैसे म्यानके अवयवोंसे भिन्न अपने अवयवोंद्वारा तलवार म्यानमें न्यात होती है।

किंतु इस तरह अनवस्था-दोष होगा; क्योंकि उन अवयवोंमें भी रहनेके लिये कार्यके अन्य अवयव मानने पड़ेंगे। यदि प्रत्येक अवयवमें अवयवीको मानें तब तो एक अवयवमें जब अवयवी रहेगा, उस समय अन्य अवयवोंमें नहीं रहेगा। क्योंकि देखते ही हैं, जब देवदत्त काश्मीरमें रहता है, उसी समय काशीमें नहीं रहता। यदि एक कालमें अनेकों स्थलोंमें अस्तित्व बड़ा जायगा तो अरस्य ही अवयवीका नानात्व हो जायगा। जैसे काशी, काश्मीरमें रहनेवाले चैत्र, मैत्र अनेक ही होते हैं। फिर भी कहा जाता है कि जैसे गोत्र जाति प्रत्येक व्यक्तिमें हूँनेरर भी प्रत्येकमें गृहीत होती है, फिर भी एक ही है। उसी तरह अरस्य प्रत्येक अवयवमें रहते हुए उरलब्ध होगा और एक ही रहेगा, परंतु यह सब कथन भी ठीक नहीं; क्योंकि यदि प्रत्येक अवयवमें अवयवी पूर्णरूपसे उरलब्ध होगा तब तो गोके गृह्णते भी स्तनका कार्य एवं पुच्छसे घृष्टका कार्य होना चाहिये, किंतु ऐसा होता नहीं, अतः कारणसे अभिन्न ही कार्य है।

यदि कार्य उत्पत्तिके पहले अशब्द है, तब तो वह उत्पत्ति क्रियाका कर्ता भी नहीं बनेगा। उत्पत्ति भी एक क्रिया है। क्रिया कभी अकर्तृका नहीं होती। घटकी उत्पत्तिका कर्ता घट ही होता है। 'घट उत्पद्यते' घट उत्पन्न होता है, ऐसा ही व्यवहार सर्वसम्मत है। यदि घटोत्पत्तिके कर्ता कुलालादि हों, तब तो 'कुलालादय उत्पद्यन्ते' कुलालादि उत्पन्न हो रहे हैं, ऐसा व्यवहार होना चाहिये। सरहस्यने कुलालादिकी उत्पत्त्यनन्त नहीं प्रकीर्त होती। घटकी उत्पत्त्यनन्तता प्रकीर्त होती है। कुछ लोग कहते हैं स्वकारण एवं मलाके साथ सम्बन्ध ही कार्यकी उत्पत्ति है, परंतु यदि कार्य स्वयं अशब्द है, निरात्मक है तब उसका किसीके साथ सम्बन्ध

भी क्या होगा ? क्योंकि दो सत्का ही सम्बन्ध होता है, सत् तथा असत्का एवं दो असत्का भी सम्बन्ध नहीं हो सकता । इसके अतिरिक्त अभाव या असत् निरुपाख्य असत् ही होता है तब उत्पत्तिके प्रथम कार्य असत् या—यह मर्यादा-करण भी नहीं बन सकता । यह व्यवहार नहीं होता कि अमुक राजाके पहले वन्ध्यापुत्र राजा था । यदि कारकव्यापारसे वन्ध्यापुत्र, स्वपुत्र भी उत्पन्न हो सके तभी यह कहा जा सकता है कि उत्पत्तिके पहले असत् कार्य कारकव्यापारसे उत्पन्न हुआ है ।

कहा जा सकता है कि जैसे प्रथमसे ही सिद्ध होनेसे कारणकी स्वरूप सिद्धिके लिये कोई व्यापृत नहीं होता तो उसी तरह यदि कारकव्यापारके पहले भी कार्य स्वरूप सिद्ध ही हो तो उसके लिये कौन व्यापृत होगा ? कारणसे यदि कार्य अन्य ही है, तब कारणके समान ही कार्यके लिये भी कारकव्यापार नहीं होना चाहिये । परंतु व्यापार देखा जाता है, अतः कारकव्यापारकी सार्थकताके लिये उत्पत्तिके पहले कार्यका अभाव मानना उचित ही है । किंतु यह कहना ठीक नहीं है; क्योंकि कारणको कार्याकारसे व्यवस्थान करनेके लिये ही कारकव्यापार अपेक्षित होता है । वह कार्याकार कारणका आत्म-भूत ही है; विशेष दर्शनमात्रसे वस्तुभेद नहीं होता । देवदत्त हाथ-पाँव फैलाने या संकुचित करनेसे भिन्न नहीं हो जाता है; क्योंकि 'स एवायम्' वही यह है, ऐसी प्रत्यभिज्ञा (पहचान) होती है । प्रतिदिन ही पिता, माता, भ्राता आदिमें हास-विकास आदि होते रहते हैं । फिर भी वस्तुभेद नहीं प्रतीत होता; क्योंकि पिता-माता, भ्राताकी एक रूपसे प्रत्यभिज्ञा होती रहती है । यदि कहा जाय कि यहाँ जन्मका व्यवधान न होनेसे ही अभेद प्रतीत होना ठीक है, परंतु कार्य-कारणमें ऐसा नहीं कहा जा सकता है; क्योंकि यही तो कारण बीज, मृत्पिण्डादिका नाश एवं अद्भुत, घटादिकी उत्पत्ति होती है, अतः प्रत्यभिज्ञा नहीं होती । किंतु यह भी ठीक नहीं, क्योंकि यहाँ भी कारण नाश आदि नहीं अनुभूत होता । बीरादिका दधि आदि रूपसे संस्थान प्रत्यक्ष दिखायी देता है । घट-बीजादिसे समान जातीय अवयवोंके उपचयद्वारा अद्भुत वृक्षादिकी उत्पत्ति एवं अवयवोंके अरचयमे विनाशका व्यवहार होता है । वस्तुतः कारणका विनाश और कार्यकी उत्पत्ति यहाँ भी नहीं है । जैसे मृत्पिण्डके अवयव घटमें अन्वित हैं, वैसे ही घटबीजके अवयव घटबीजमें भी अन्वित हैं । इस तरहके अवयवोपचय तथा अवयवान्चयसे यदि वस्तुमें भिन्नता हो और इसीमें सत्की उत्पत्ति तथा सत्का विनाश हो तो गर्भस्थ तथा पर्यङ्कस्थ शिशुमें भी भेद कहना पड़ेगा, और बाह्य-सौवनादि शरीरमें भी भेद कहना पड़ेगा; क्योंकि अवयवोंका उपचय-अरचय यहाँ भी देखा ही जाता है । फिर तो विद्यादि व्यवहार भी बाधित होगा । इस तरह सन्दर्भ-

वादमें तो कारणको कार्याकारणमें व्यवस्थान करनेमें कारकव्यापार सार्थक है, परन्तु अमत्-कार्यवादमें तो कारकव्यापार सर्वथा निर्विषय हो जायेंगे । जैसे आकाशके इननके लिये राङ्ग आदिका प्रयोग व्यर्थ है, वैसे ही कार्याभाव या अमत्तमें भी कारकव्यापार व्यर्थ होंगे । कहा जाता है कि समवायी कारणमें अर्थात् तन्तु-मृत्तिका आदिमें कारकव्यापार होगा, परन्तु यह भी ठीक नहीं; क्योंकि अन्यविषयक व्यापारमें अन्यकी निष्पत्ति अनम्भव है । अन्यथा यदि समान ही है तो फिर भिक्ता-विषयक व्यापारमें भी घट क्यों नहीं उत्पन्न होता ? जो कहते हैं कि समवायी कारणका ही आत्मानिदाय कार्य है, उन्हें तो सन्कार्यवाद मानना ही पड़ेगा । अतः धीरे आदि द्रव्य ही दशायुक्तारमें अवस्थित होकर कार्य—द्रव्यके रूपमें व्यवहृत होते हैं, वेदान्तमतानुसार तो मूल कारण परब्रह्म ही घटादि अन्तिमकार्य पर्यन्त उभ-उस कार्यके आकारमें नश्यत् सर्वव्यवहारका आरम्भ होकर प्रतीत होता है । जैसे लोटा हुआ बरत रंग नहीं दीखता, फैला हुआ रंग दीखता है, उसी तरह कारणावस्थित कार्य रंग नहीं उपलब्ध होता, कार्यावस्थित होकर रंग दीखता है ।

यह भी शङ्का होनी है कि लोकमें कुलाल घट आदि कार्योंके लिये मृत्तिका-दण्ड-चक्रादिका संग्रह करते हैं; परन्तु ब्रह्म बिना सामग्री-संग्रहके किस तरह विद्व-निर्माण कर सकेगा ? परन्तु जैसे क्षीर स्वभावसे दधिनिर्माणक्षम होता है, जल हिमरूपसे परिणत हो जाता है, वैसे ही ब्रह्म भी प्रवञ्चारमना व्यक्त हो जाता है । यद्यपि औष्ण्य, शैत्य आदिकी अपेक्षा करके ही क्षीर, नीर आदि दधि, हिम आदि रूपमें परिणत होते हैं, तथापि इन साधनोंमें केवल शीघ्रता-सम्पादनकी जाती है । यदि स्वयं दधि आदि घननेकी शक्ति न होती तो बाह्य साधनोंसे भी क्षीर आदि दधि आदि नहीं बन सकते । इसीलिये वायु, आकाश आदिसे दधि नहीं बनता; क्योंकि उनमें दधि घननेका स्वभाव नहीं है ।

जैसे ऋषि, मुनि, देवादि बाह्य साधनोंके बिना ही विविध शरीरों एवं प्रासाद आदिका निर्माण कर सकते हैं, तन्तुनाभ (मकड़ी) बिना बाह्य साधनके तन्तु-निर्माण करती है, बल्लाका (बगुली) बिना शुक्रके ही घन-गर्जन भ्रवणसे गर्भ धारण करती है, कमलिनी बिना किसी गमन-साधनके ही दूधरे सरोवरमें पहुँच जाती है, उसी तरह बाह्य साधन बिना चेतनब्रह्म भी विश्वकी रचना करता है । यद्यपि कहा जा सकता है कि देवादिका अचेतन शरीर ही अन्य शरीरका कारण है, यहाँ चेतन ही कारण है, मकड़ीका मुखलालादि ही कटोर होकर तन्तु बन जाता है, बल्लाका भी गर्जन भ्रवणसे गर्भ धारण करती है, यहाँ भी बाह्य निमित्त है ही । इसी तरह पद्मिनी चेतनप्रयुक्त अचेतन शरीरसे ही दूधरे सरोवरमें जाती है, जैसे लता वृक्षपर आरुढ़ होती है, तथापि कुलालादिसे विलक्षणता तो इन कारणोंमें स्पष्ट ही है ।

वस्तुतः कश्चन एवं प्रमाणसे ही वस्तुकी सिद्धि होती है । जो-जो पदार्थ प्रमाण-विद होते हैं, उन्हींका अस्तित्व माना जाता है । विश्व आदिके प्रयोग-

द्वारा भी ज्ञान ही सम्पादन किया जाता है। विश्व, राष्ट्र या देहादि प्रपञ्च तथा भूत-प्रकृति आदि भी प्रतीत होते हैं, प्रमाण-सिद्ध हैं, तभी उनका अस्तित्व माना जाता है। तथा च जैसे नील, पीत, हरितरूपका प्रकाशक प्रकाशरूपसे प्राक्सिद्ध है, वैसे ही भूतादि प्रपञ्च, प्रमेय, प्रमाण तथा प्रमाता—इन सबका भी भासक अखण्ड बोधरूप साक्षी उन सबसे प्रथम सिद्ध है। जड़भूतकी सिद्धि तो चेतन साक्षीके परतन्त्र है, परंतु प्रमाण, प्रमाता या साक्षीको उनकी सिद्धिके लिये किसी जड़की अपेक्षा नहीं होती। जैसे घटादिके प्रकाशके लिये भले ही सूर्यकी अपेक्षा हो, परंतु सूर्यके प्रकाशके लिये घटादिकी अपेक्षा नहीं, उसी तरह भूत आदि सिद्धिके लिये प्रमाण, साक्षी आदिकी अपेक्षा है; परंतु प्रमाण आदिकी सिद्धिके लिये जड़भूतादिकी अपेक्षा नहीं।

संसारमें प्रकाशके सभ्यकसे या प्रकाशरूप होनेसे 'प्रकाशित होता है', ऐसा व्यवहार होता है। 'प्रकाशः प्रकाशते, घटः प्रकाशते'—ये ही दोनोंके उदाहरण हैं। इसी तरह स्वप्रकाश चेतनमें सूर्यादिके समान प्रकाश स्वरूप होनेसे 'प्रकाशते' का व्यवहार होता है। 'प्रपञ्चः प्रकाशते' में 'घटः प्रकाशते' के समान चेतन सभ्यकसे 'प्रकाशते' का व्यवहार होता है। इस तरह परतन्त्र एवं अस्वतःसिद्ध जड़भूतसे चेतनकी उत्पत्ति माननेकी अपेक्षा स्वतन्त्र स्वतःसिद्ध चेतनसे जड़भूतकी सिद्धि कहीं भेद्य तथा बुद्धिगम्य है।

भौतिकवादी तथा प्रकृतिवादियोंका कहना है कि 'अचेतन प्रपञ्चका अचेतन प्रकृति या भूतादि ही कारण हैं, चेतन ब्रह्म या ईश्वर कारण नहीं हो सकता। जैसे घट आदि कार्योंमें मृत्तिका अन्वित होती है, वैसे ही प्रपञ्चमें जड़ता या सुख, दुःख, मोहकी अन्विति प्रतीति होती है।' परंतु यह कथन ठीक नहीं, क्योंकि यदि दृष्टान्तबलसे ही यह सिद्ध करना है, तब तो यह भी कहा जा सकता है कि संसारमें कहीं भी चेतनसे अधिष्ठित हुए बिना स्वतन्त्ररूपसे अचेतन कोई पुरुषार्थ सम्पादन नहीं कर सकता। प्रज्ञायान् शिल्पीलोग ही गृह, प्रासाद, वायुयान आदिका निर्माण करते हुए देखे जाते हैं। उसी तरह कहा जा सकता है कि नानाकर्म-फलप्रेमयोग योग्य बाह्य आध्यात्मिक विविध वैचित्र्ययुक्त संसार बड़े-बड़े शिल्पी जिसे मनसे भी कल्पना नहीं कर सकते, उसे अचेतन प्रकृति या भूत किस तरह रच सकते हैं? जड़ छोट-पापाण-जैसे स्वतन्त्ररूपसे कुछ नहीं कर सकते, वैसे ही प्रकृति भूतादि भी स्वतन्त्ररूपसे विश्व-निर्माणमें असमर्थ हैं। कुम्भकारादिके अधिष्ठित ही मृत्तिकादिसे घटादि बनते हैं, उसी तरह भूत या प्रकृति भी चेतनसे अधिष्ठित होकर ही कोई कार्य कर सकते हैं। फिर यह भी तो नहीं कहा जा सकता कि जड़ घटका कारण जड़ मृत्तिका है। अतः जड़ विश्वका भी जड़ ही कारण होना चाहिये। क्योंकि उसके विपरीत यह भी कहा जा सकता है कि 'चेतन सुलाल जैसे मृत्तिकामे घट बनाता है, वैसे ही चेतन ब्रह्म ही जड़ प्रकृति, आदिसे जगत् बनाता है।' . . .

मुख, दुःख आदि आन्तर हैं, बाह्य शब्दादि उनके निमित्त हो सकते हैं, परंतु सुखादिरूप नहीं हो सकते। विशिष्टकार्य किसी प्रेषवान् द्वारा ही निर्मित देखा जाता है, अतः अवश्य ही प्रपञ्च भी वैसे ही होना चाहिये। प्रकृतिही साम्यावस्थामें प्रच्युति भी बिना चेतनके होना असम्भव है। यद्यपि भी कहा जा सकता है कि केवल चेतनकी भी प्रकृति नहीं दृष्ट है, परंतु चेतनयुक्त रथादि अचेतनकी प्रकृति तो देखी ही गयी है। अचेतनयुक्त चेतनकी प्रकृति नहीं देखी जाती। अतः विचारणीय विषय यह है कि जिसमें प्रकृति दृष्ट है, उसकी प्रकृति मानी जाय या जिसके सम्बन्धसे प्रकृति हो रही है, उसकी प्रकृति मानी जाय? यदि कहा जाय कि जिसमें प्रकृति दृष्ट है, उसीकी मानी जाय; क्योंकि दोनों ही प्रत्यक्ष हैं, जैसे रथादि प्रकृतिके आभयरूपसे प्रत्यक्ष हैं, वैसे ही केवल चेतन प्रकृतिके आभयरूपसे प्रत्यक्ष नहीं है। किंतु प्रकृतिके आभयभूत देहादि संयुक्त ही चेतनके सद्भावकी सिद्धि होती है; क्योंकि केवल अचेतन रथादिकी अपेक्षा जीवित देहमें विलक्षणता दृष्ट है, परंतु सद्भावमात्रसे प्रकृतिके प्रति चेतनकी हेतुता नहीं निम्न होती, जैसे सद्भावमात्रसे घटादिके प्रति आकाशकी निमित्तता नहीं निम्न होती। अतः प्रकृतिमें चेतन हेतु नहीं है। इसीलिये प्रत्यक्ष देहके रहनेपर ही प्रकृति एवं चैतन्यका उपलब्ध होता है। देह न रहनेपर चैतन्यका भी उपलब्ध नहीं होता। अतः देहका ही धर्म प्रकृति एवं चैतन्य है, यह स्वार्थक कहते हैं। इस दृष्टिसे अचेतनकी ही प्रकृति सिद्ध होती है।

दूसर अथात्मवादीका कहना है कि भले ही जिन देहमें प्रकृति दिखायी देती है, उसीकी प्रकृति मानी जाय, परंतु वह चेतनसे ही होती है; क्योंकि चेतनके रहनेपर ही प्रकृति होती है, चेतन न रहनेसे प्रकृति नहीं होती। यद्यपि काशादिके आभय ही दहन, प्रकाशन आदिरूप क्रियाएँ देखी जाती हैं, केवल अग्निमें दहन, प्रकाशनादि नहीं उपलब्ध होते। चन्द्र, सूर्य, विद्युत्—सभी प्रकाश जगत् एव पार्थिव-काष्ठ, लौहादिके ही आभित हैं, तथापि अग्निसे ही दाह-प्रकाश आदि होते हैं। क्योंकि अग्निसंयोग होनेसे ही काशादिमें दाहकत्वादि होते हैं, अग्निसंयोग होनेपर काशादिमें दाह-प्रकाशादि उपलब्ध नहीं होते। स्वार्थक भी चेतन देहके सम्पर्कसे ही अचेतन रथ आदिकी प्रकृति मानते हैं। अतः अचेतनकी प्रवर्तकतामें विवाद नहीं है। कहा जा सकता है कि कर-चरणादियुक्त प्राणी अपने व्यापारसे ही अचेतनका प्रवर्तक होता है। इधर ब्रह्मरूप चेतन तो प्रकृतिशून्य, कूटस्थ, नित्य है, वह कैसे प्रवर्तक होगा? परंतु इसका समाधान यह है कि जैसे अयस्कान्त मणि एवं सुन्दररूप आदि स्वतः प्रकृतिरहित होनेपर ही लोह तथा चक्षुः आदि इन्द्रियोंके प्रवर्तक होते हैं। वैसे ही प्रकृतिरहित ब्रह्म भी अचेतनका प्रवर्तक होगा।

कुछ लोग कहते हैं कि जैसे अचेतन धीरकी वस्तुशक्ति के लिये स्वतः प्रकृति होता है, उसी प्रकार अचेतन जलवायु आदिमें भी स्वतः लोकोपकारके

लिये प्रवृत्ति होती है।' परंतु यह भी ठीक नहीं। यदि उभयवादिमत रूप आदिमें चेतनाधिष्ठित प्रवृत्ति दृष्ट है, तब तो उसी दृष्टान्तसे क्षीर जल आदिकी प्रवृत्तिमें भी चेतनाधिष्ठित होनेका अनुमान किया जा सकता है—जलादीनां प्रवृत्ति-इचेतनाधीना अचेतनप्रवृत्तित्वाद् रथादिप्रवृत्तिवत्। रथादिके समान अचेतनकी प्रवृत्ति होनेसे जलादिकी प्रवृत्ति चेतना धीन है। क्षीरका प्रवर्तक तो चेतन धेनु ही है। 'योऽप्सु तिष्ठन्नन्नचोऽन्तरः योऽपोऽन्तरः यमयति' (बृहदा० उप० ३। ७। ४) एतत्संवा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि प्राच्योऽन्या नद्यः स्यन्दन्ते' (वृ० उ० ३। ८। ९) यह श्रुति कहती है कि अन्तर्यामी चेतन जलके भीतर रहकर उसका नियमन करता है, उसीके शासनसे नदियाँ बहती हैं। वस्तुके चोपणसे भी दुग्धकी प्रवृत्ति होती है, जलके प्रवाहणके लिये निम्नभूमि-प्रदेश आवश्यक होता है, चेतनापेक्षा तो सर्वत्र है ही। आधुनिक महायन्त्रोंमें भी मूल-प्रवर्तक चेतन रहता ही है।

कुछ लोग कहते हैं, तृण पल्लवादि दूसरे निमित्तोंकी अपेक्षा बिना ही स्वभावसे ही क्षीरादिके रूपमें परिणत होते हैं, उसी तरह प्रकृति या भूत भी स्वभावसे ही विविध प्रपञ्चाकारसे परिणत होता है। क्योंकि क्षीर आदि बननेमें दूसरा कोई निमित्त उपलब्ध नहीं होता। यदि कोई निमित्त होता तब तो उन उन निमित्तोंको लेकर यथेष्ट क्षीर बनाया जा सकता था। परंतु यह भी कथन ठीक नहीं है, तृणादिका क्षीर आदि परिणाम निष्कारण नहीं है। धेनुसे खाये हुए तृणादिसे ही क्षीर बनता है। यदि धेनु दुग्ध बननेका असाधारण निमित्त न होती तो धेनुसे अनुपभुक्त या वृषभ आदिसे उपभुक्त तृणसे भी क्षीर बनना चाहिये था। अतएव धेनु आदि निमित्तोंको लेकर दुग्ध यथेष्ट बनाया ही जा सकता है। धेनु एवं उसकी उदर-बहि आदि ही तृणादिको क्षीर बनाती हैं। अधिक दुग्ध चाहनेवाले धेनुको पर्याप्त दाना-पास देकर उसे प्राप्त करते हैं। संसारमें कई वस्तु मानुष-सम्पाद्य वस्तुएँ होती हैं और कई देवसम्पाद्य होती हैं। जो लोग प्रकृति-भूतों या परमाणुओंमें भी चेतन-शक्तिकी कल्पना करते हैं, वे तो फिर जड़वादी नहीं रह जाते। साथ ही अनेक चेतन परमाणु-भूत या परमाणु विभुत्को कारण माननेकी अपेक्षा लाभकार्य एक व्यापक सर्वशक्ति चेतन ईश्वरको ही कारण मानना कहीं भेष्ट है। जट परमाणुओंमें संयुक्त होकर कार्यात्मके लिये कर्म अपेक्षित होगा। देखा जाता है कि तन्तुओंमें कर्म (हलचल) होता है। कभी संयोग आदिद्वारा पटादिकी उत्पत्ति होती है। कर्म भी कार्य है, अतः उसका भी कोई निमित्त चाहिये। यदि कोई निमित्त न होगा, तो परमाणुमें आचरम ही नहीं होगा। यदि लोकानुसार प्रपन्न या अभिघातादि परमाणु कर्मका निमित्तमात्र है, तब तो तत्पर्य चेतन ईश्वर मानना ही युक्त है।

कदा जना है कि 'ज्ञानस्वरूप ब्रह्ममें प्रपन्नकी उत्पत्ति इसीलिये नहीं हो सकती कि प्रपन्न ब्रह्ममें विलक्षण है। मुक्तांश उत्पन्न मुकुट-कुण्डलादिमें, मृत्ति-

कासे उत्पन्न घटादिमें समानता होती है। मृत्तिकासे मुकुट-कुण्डलादि नहीं बनते। जगत् अचेतन है। अतः इसका कारण भी अचेतन होना ठीक है। इस तरह ज्ञानसे विलक्षण होनेसे प्रपञ्च ज्ञानका कार्य नहीं। प्रीति, परिताप, विषादका हेतुभूत प्रपञ्च चेतनका कार्य नहीं हो सकता, किंतु प्रकृतिका ही कार्य होना चाहिये। विररीत दृष्टान्त भी मिलते ही हैं। लोहमें चेतनत्वेन प्रसिद्ध पुरुष, पशु आदिसे विलक्षण केश, नख आदिकी उत्पत्ति होती है। तथा अचेतनत्वेन प्रसिद्ध गोमय, केश, काष्ठ आदिसे वृद्धिक, यूका, दीमकादिकी उत्पत्ति होती है। इसपर भी कहा जा सकता है कि यस्तुतः अचेतन शरीरोंसे ही अचेतन केश आदिकी उत्पत्ति होती है। इसी तरह गोमयादिसे वृद्धिकादिके अचेतन शरीरकी उत्पत्ति होती है। तो भी युक्त दृष्टान्तोंसे कारण-कार्योकी विच्छिन्नता तो सिद्ध ही हो जाती है। गोमयकी अपेक्षा वृद्धिक शरीरमें शरीरकी अपेक्षा केश आदिकी विच्छिन्नता भोग-यनन और भोगानायतनरूपसे स्पष्ट ही है। कारण-कार्यमें अति समानता होनेसे तो कार्य-कारणभाव ही नहीं होता। कुछ समानता तो इधर भी है ही। नक्षत्रगत सत्ता स्फूर्ति जगत्में भी अनुगत है ही।

माक्सवादी तो स्वयं ही अचेतनभूतसे चेतनाकी उत्पत्ति मानते हैं। वे भी गोमयादिसे वृद्धिकादिकी उत्पत्तिकर दृष्टान्त उल्लेखित करते हैं। इस दृष्टिसे भी चेतन जलसे तद्विलक्षण अचेतन प्रपञ्चकी उत्पत्तिमें कोई आशय नहीं हो सकती। किंच जैसे पृथ्वीत्व जातिपुनः पाषाणोंमें ही हीरक, पर्दमगग आदि बहुमूल्य रत्न होते हैं, कोई माय बीर्यके सर्वश्रेष्ठ आदि मणि होते हैं; कोई मुक्ता, बगुला, बीजाके हटानेके लक्ष्य सामान्य पाषाण होते हैं, बीजोंमें ही बहुकिर पते, पुष्प, फल, गन्ध, रसादि विचित्र वस्तुएँ उत्पन्न होती हैं, वेसे सभी बीज पार्थिव ही हैं। फिर पृथक् बीजोंसे पृथक् दगके पत्र, पुष्प, फल, रसादि उत्पन्न होते हैं। एक ही अप्रसरसे लोहितादि, रक्त, केश, नख आदि विचित्र कार्य होने हैं। उसी तरह एक ही जलसे विविधवैविध्यसेत प्रपञ्चका निर्माण होता है।

बीजलोक सम्पूर्ण प्रपञ्चकी उत्पत्तिके पहले असत् करने हैं, अपांत् सत्के अभावकी ही विदवका मूल कारण करते हैं। इस कथनमें यह अर्थ है कि असत् है, या असत् या। इस प्रकार असत् या अभावके लक्ष्य अस्तित्वका सम्बन्ध देने होय। क्योंकि सत्के साथ ही सत्का सम्बन्ध हो सकता है। सत्पक्षके लक्ष्य असत् या अभावके साथ सत्का सम्बन्ध सम्भव नहीं। इसी तरह प्रमाण या प्रमाण होनेपर ही भाव या अभावका बोध हो सकता है। यदि प्रमाण एवं प्रमाणका अस्तित्व है, तब तो असत् या अभाव कैसे कहा जा सकेगा? क्योंकि प्रमाण और प्रमाण-का ही अस्तित्व या। यदि प्रमाण प्रमाण नहीं दे, तब तो यह अभाव या असत्का

प्रयोग भी कैसे हो सकता था ? बीजके उपमर्दन होनेसे अङ्कुरकी उत्पत्ति होती है, यह देखकर बौद्धलोग अभावसे ही अङ्कुरादि कार्योंकी उत्पत्ति कहते हैं। परंतु यदि ऐसी बात होती, तब तो बीजके दाहसे भी अङ्कुरकी उत्पत्ति होनी चाहिये, क्योंकि बीजदाहमें भी तो बीजका उपमर्दन या अभाव हुआ ही। अतः बीजके अवयव ही अङ्कुरके कारण हैं। बीज अङ्कुरोत्पत्तिके पूर्वकी अवस्था है। जैसे घटोत्पत्तिके पहले मृत्तिकाकी पिण्डावस्था होती है। पिण्डमें, घटमें, कपालमें जो व्यापक है, वह मृत्तिका ही सबका कारण है। पिण्डादि सब मृत्तिकाके कार्य ही हैं। उसी तरह बीजावयव ही बीज एवं अङ्कुरादिमें व्यापक होनेसे वही कारण है। पिण्ड या बीज, घट-अङ्कुरादिमें व्यापक नहीं हैं, अतः वे कारण नहीं हैं। एक कारणमें युगपत् विरुद्ध अनेक कार्य नहीं हो सकते, अतः एक कारणसे होनेवाले कार्योंमें क्रमभाविता है। पिण्ड, घट, कपाल, बीज, अङ्कुर, नाल, स्कन्ध, शाखोरशाखादि कार्य क्रमसे ही होते हैं।

जो कहते हैं कि पिण्ड, कपालादि कार्योंसे भिन्न होकर कारण मृत्तिका कुछ भी नहीं है, उन्हें अन्यथ व्यतिरेकादि प्रमाणोंपर अवश्य ध्यान देना चाहिये। जैसे पुष्पोंके परस्पर व्यावृत्त होनेपर भी उनमें अनुवृत्त सूत्र उनसे भिन्न होता है, वैसे ही पिण्ड, घट, कपालादिके परस्पर व्यावृत्त होनेपर भी सबमें अनुवृत्त मृत्तिका स्पष्ट ही उन कार्योंसे पृथक् है। अतः इस कारणको असत् नहीं कहा जा सकता। इसी तरह उत्पत्तिके पहले कार्य भी सत् ही रहता है। जैसे अविकृत ही घट विशाल होता है, वही शायमान होता है; और वही विस्मृत होता है और फिर उसीका स्मरण भी होता है। इसी तरह सामग्रीके अभावसे या कुल्यादि दीवाल आदि आवरणसे वर्तमान रहता हुआ भी घट प्रतीत नहीं होता है। पिण्डमें घट रहता हुआ भी आवृत होनेसे उपलब्ध नहीं होता। जैसे एक ही आकाशमें चान्द्र प्रकाश सौर्य प्रकाशसे आवृत्त होता है, एक ही घटमें नीर क्षीरसे आवृत्त होता है, वैसे ही एक देशस्य ही घट पिण्डसे आवृत्त रहता है। एक ही मिट्टीमें पिण्ड आदि सहस्रों कार्य हैं, जिसकी अभिव्यक्तिकी सामग्री उपस्थित होती है, वही अभिव्यक्त होता है, अन्य आवृत रहते हैं। इस तरह पिण्डसे घट, घटसे कपाल, कपालसे घट आदि आवृत्त होते हैं।

लोकमें अनेक दंगसे अभिव्यक्ति होती है, दांपते रूपकी अभिव्यक्ति होती है। दण्ड, चक्र, कुलालादिसे घट अभिव्यक्त होता है। जैसे दीपसे आवरण-नाशके अतिरिक्त घट सप्रकाश बनाया जाता है, वैसे ही कुलालादि द्वारा आवरणभङ्गके साथ घटाभिव्यक्ति हो जाती है। इसीलिये शिल्पापत्तसे पिण्ड-भङ्ग होनेपर भी कुलालादि बिना घटकी अभिव्यक्ति नहीं होती।

जैसे अज्ञानताकी निवृत्तिके लिये प्रमातालोग प्रमाणका उपादान करते हैं, प्रमाणके सम्बन्धमें प्रमेयकी अज्ञानता नष्ट होती है, प्रमातासे प्रमाणकी अभिव्यक्ति होती है। निष्पन्न प्रमाण प्रमेयसे सङ्गत होकर उसी तरह प्रमेयाकार हो जाता है, जैसे बुल्फा (नदर) का जन्म नलियोंद्वारा क्षेत्रमें जाकर क्षेत्राकार हो जाता है, प्रमाणके प्रमेयाकार होनेसे अज्ञानताके नष्ट होनेसे प्रमेयकी अभिव्यक्ति होती है। इसी तरह दीप्तप्रकाशमें घट सप्रकाश होता है। वही घटनिष्ठ प्रकाश घटनिष्ठ तम-का अपनोदन करता है। इसी तरह मृत्तिकामें स्थित घटाकार दण्ड-वक्रादिसे छुट होना है। शिखादिसे पिण्डमङ्ग होनेपर दूसरे चूर्णादि कार्य सम्पन्न हो जाते हैं, वे भी घटके आवरण ही हैं, अतः घटकी अभिव्यक्ति नहीं होती। इसीलिये भिन्न-भिन्न घटादि कार्योंकी अभिव्यक्तिके साधन नियत हैं। प्रागभाव, प्रध्वंगभाव आदि भी अन्योन्याभावके तुल्य ही भावरूप हैं। जैसे घटान्योन्याभाव घटरूप ही है वैसे ही प्रागभाव पिण्डरूप है। प्रध्वंसाभाव कपालादिरूप है। भावान्तर ही किसी दृष्टिमें अभाव कहा जाता है—‘भावान्तर-मभावो हि कयाचित्तु व्यवक्षेप्यः।’

जो प्रागभाव, प्रध्वंसाभावको शून्य ही कहता है, उससे यह भी प्रश्न होगा कि उन दोनोंमें भेद है या नहीं? यदि कहा जाय कि भेद नहीं है, तो भेद-व्यवहार क्यों है? अगर भेद है तो उन दोनोंका भेदक क्या है? अगर विलक्षण स्वरूपकी ही भेदक कहें तो भी ठीक नहीं; क्योंकि शून्यमयत्रमें विलक्षणस्वरूपता क्या हो सकती है? विलक्षणस्वरूपता हो तो शून्यता भी कैसी होगी? शून्यके साथ उपाधि सम्बन्ध भी नहीं बन सकता, अतः औपाधिक भेद भी नहीं कहा जा सकता। ‘घट-प्रागभावकी पिण्ड ही उपाधि है’ ऐसा कहें, तो उसमें प्रमाण बतलाना पड़ेगा। यदि प्रत्यक्ष-प्रमाण कहें, तो भी ठीक नहीं, कारणरूप तथा स्पर्शहीन प्राग-भावके साथ चक्षु आदिका सम्बन्ध सम्भव नहीं है। अतः प्रत्यक्ष नहीं कहा जा सकता। यदि पिण्डके दर्शनसे ही प्रागभावका दर्शन मानें, तब तो प्रागभावको ‘भाव-रूप माननेसे ही सब काम चल ही सकता है। ‘स्वरूपपररूपाम्यो नित्यं सदसदात्मकम्’ इस दृष्टिसे अभाव या अस्तुत्वे जगत् या कार्यकी उत्पत्ति अविकृत है, किन्तु स्व-प्रकाश चेतन ब्रह्मने ही पूर्वोक्त युक्तियोंसे जगत्की उत्पत्ति सङ्गत है।

इसी तरह अचेतन अदृष्ट आदि भी चेतनके बिना कर्मके कारण नहीं हो सकते। परमाणु यदि सावयव हैं, तब तो वे भी कार्य एवं अनित्य ही होंगे। उनकी उत्पत्तिमें कारणान्तर हूँदना पड़ेगा। यदि निरवयव हैं, तब तो उनका दूसरे पर-माणुओंसे संयोग होनेपर परिमाणवृद्धि न होगी; क्योंकि एक देशसे संयोग होनेपर तो संयोगसे अग्रास्त देशोंद्वारा प्रथिमा (विस्तार) हो सकता है। परंतु इस दशमें सावयवत्व, अनित्यत्वादि दोष होते हैं। निरवयवता तो सम्पूर्णरूपसे ही

अव्यवधानेन संयोग मानना होगा तथा च एक दूसरेहीमें समा जायेंगे, वृद्धि की कोई आशा नहीं होती। इसके अतिरिक्त संसारमें प्रदेशवाले पदार्थोंका ही संयोग होता है, फिर निष्प्रदेश, निरवयव परमाणुओंका संयोग भी कैसे होगा ? इसी तरह परमाणुओंको प्रवृत्तिस्वभाव, निवृत्तिस्वभाव, उभयस्वभाव या अनुभयस्वभाव मानना पड़ेगा, परंतु इनमें कोई पक्ष ठीक नहीं है। प्रवृत्तिस्वभाव है, तब तो नित्य ही प्रवृत्ति होनेसे वस्तुनाशरूप प्रलय नहीं होगा। निवृत्तिस्वभाव होनेसे कभी सृष्टि न होगी। विरोधात् उभयस्वभाव भी नहीं कहा जा सकता। अनुभयस्वभाव फँदेंगे तब तो दूसरे किसी निमित्तसे उनकी प्रवृत्ति माननी पड़ेगी, फिर वही सर्वत्र चेतन अपेक्षित होगा।

इसके अतिरिक्त लोकमें रूपादिमान् वस्तु अपने कारणकी अपेक्षा स्थूल एवं अनित्य होती है। जैसे पट तन्तुओंकी अपेक्षा स्थूल एवं अनित्य होते हैं। अंशुओंकी अपेक्षा तन्तु स्थूल तथा अनित्य होते हैं। परमाणु भी यदि रूपादिमान् हैं, तो उनका भी कारण होना चाहिये और उसकी अपेक्षा उनमें स्थूलता एवं अनित्यता भी होनी चाहिये।

इसके अतिरिक्त यह भी देखा जाता है कि गन्ध, रस, रूप, स्पर्श गुणसंयुक्त पृथ्वी स्थूल है। तदपेक्षया रूप, रस, स्पर्श गुणसंयुक्त जल सूक्ष्म है। इसी प्रकार रूप, स्पर्श गुणवाला तेज एवं स्पर्श गुणवाला वायु और भी सूक्ष्म है। तद्वत् पृथिव्यादि परमाणुओंमें सूक्ष्मता, स्थूलताका तारतम्य होना चाहिये। यदि गुणोंकी अधिकतासे पृथ्वी, जल परमाणुमें मूर्तिवृद्धि होगी, तब फिर वे परमाणु ही क्या रहेंगे ? जब कार्योमें गुणोंके उपचयसे मूर्तिवृद्धि होती है तो परमाणुमें भी गुणोपचयसे मूर्तिवृद्धि क्यों न होगी ? यदि परमाणुओंमें गन्धादिगुण न मानें तो उनके कार्योमें ही गन्धादि कहाँसे आयेंगे ? क्योंकि कारण गुण ही कार्यगुणोंके आरम्भक माने जाते हैं। यदि सबमें एक ही गुण माने जायें, तब तो पृथ्वीमें रस, जलमें रूप, तेजमें स्पर्श नहीं उपलब्ध होने चाहिये। यदि समताके लिये सभीको गन्धादि चारों गुणोंसे युक्त मानेंगे, तब तो जलमें भी गन्ध एवं तेजमें भी गन्ध, रस उपलब्ध होने चाहिये। वायुमें भी रस-गन्धका उपलब्ध होना चाहिये, परंतु ऐसा होता नहीं। द्रव्य एवं गुण यदि अत्यन्त भिन्न हों, तो जैसे पुष्प-पलाशदि भिन्न हैं, स्वतन्त्र हैं, वैसे ही गुण भी द्रव्यसे पृथक् स्वतन्त्र होने चाहिये। परंतु यहाँ तो गुण द्रव्य-परतन्त्र ही होता है। द्रव्यके साथ-साथ सहभाव होनेसे द्रव्यमात्र ही गुण है, यही मानना ठीक है। धूम, अग्निके समान-द्रव्य-गुणमें भेद नहीं प्रतीत होता—इसी प्रकार कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय भी द्रव्य ही है।

जैसे एक ही देवदत्त विभिन्न सम्बन्धियोंकी अपेक्षासे मनुष्य, ब्राह्मण, क्षत्रिय, बाल, सुबा, वृद्ध, पिता, पुत्र, पौत्र, भ्राता या जामाता आदिरूपसे कहा

जाना है, जैसे एक ही अङ्क स्थानविशेषके योगसे दम, शत, सदस्य आदि शब्दोंसे व्यवहृत होता है।

विचार करनेपर कारणसे भिन्न होकर कुछ नहीं होता। मिट्टीमें भिन्न होकर घटादि पदार्थ उपलब्ध नहीं होते। जन्मके पहले प्रध्वंसके पश्चात् कार्यकी उपलब्धि नहीं होती, अन्तःकरणसे भिन्न उनही सत्ता नहीं होती। सद्बुद्धि तथा असद्बुद्धि—दोनों ही गर्भप्र उपलब्ध होती हैं। जिन विषयकी बुद्धि कमी भी व्यभिचारित नहीं होती, वही सद्बुद्धि और जिस विषयकी बुद्धि व्यभिचारित होती है, वह असद्बुद्धि होती है। 'नीलम् उत्पलम्'के तुल्य 'सन् घटः, सन् पटः, सन् हस्ती', इसी तरह सन्-सन् सर्वत्र घटादिमें सद्बुद्धि बनी रहती है। घटादि बुद्धि व्यभिचारित होती है, अतएव घटादि बुद्धिके विषय घटादि असत् हैं; क्योंकि उसका व्यभिचार होता है। सद्बुद्धिका विषय सत् है; क्योंकि उसका व्यभिचार नहीं होता।

कहा जा सकता है कि घट नष्ट होनेपर तो घटबुद्धि व्यभिचारित (बाधित) हो ही जाती है, परंतु यह कहना ठीक नहीं, कारण घटादिमें सद्बुद्धि रहती ही है। 'सन् पटः, सन् घटः' इस रूपसे घट, पट विशेष्यरूपसे, सन् विशेषणरूपसे प्रतीत होता है। घटके नष्ट हो जानेपर विशेष्य न रहनेपर विशेषणबुद्धि नहीं होती। जैसे गो व्यक्ति न रहनेपर अभिव्यञ्जक न रहनेसे गोत्वकी प्रतीति नहीं होती, यह नहीं कि गोत्व नहीं रह गया। वैसे ही गोत्वके समान सत्के विद्यमान होते हुए भी अभिव्यञ्जकविशेष्य घटादि न रहनेपर सत् प्रतीत नहीं होता। इसीलिये यह भी नहीं कहा जा सकता कि जैसे घट नष्ट होनेपर पट आदिमें सद्बुद्धि बनी रहती है, वैसे ही घटबुद्धि भी घटान्तरमें बनी रहती है; क्योंकि भले घटान्तरमें घटबुद्धि बनी रहे, परंतु फिर भी घटादिमें तो घटबुद्धिका व्यभिचार है ही, परंतु सद्बुद्धिका तो कहीं भी व्यभिचार नहीं होता।

कहा जा सकता है कि घट नष्ट हो जानेपर उसमें सद्बुद्धि भी नहीं रहती, परंतु यह कहना ठीक नहीं; क्योंकि विशेष्य न रहनेसे सद्बुद्धि नहीं होती। सद्बुद्धि विशेषणविषया होती है, विशेष्य नहीं होनेसे विशेषणता नहीं बनती। फिर सद्बुद्धि कैसे हो सकती है! यह नहीं कहा जा सकता कि सद्बुद्धिका विषय सत् रहा ही नहीं, इसलिये सद्बुद्धि नहीं रहती।

महाँ यह शङ्का होती है कि घटादि विशेष्य असत् हैं, तो उसके साथ सत्-का सामानाधिकरण्य नहीं होना चाहिये! परंतु इसका समाधान यह है कि जैसे रज्जु-सर्पके सम्बन्धमें सर्पके बाधित होनेपर भी हृदयमंशके साथ 'अयं सर्पः' सामानाधिकरण्य व्यवहार होता है। इसी तरह घटादिके असत् होनेपर भी 'पटः सन्, पटः सन्' इस रूपसे अबाधित सत्के साथ असद् घटादिका सामानाधिकरण्य-व्यवहार बन जाता है।

पूँजीका स्वरूप

कहा जाता है कि 'अर्थशास्त्रके क्षेत्रमें पूँजी स्वयं उदाहरण है। वह धनका एक निम्नतम परिमाण है, जिसके रहनेपर ही उसका स्वामी पूँजीपति कहला सकता है। मार्क्सने उद्योगकी किसी शाखाके एक धमिकका उदाहरण लिया है, जो आठ घंटेतक अपने लिये अर्थात् अपनी मजदूरीका अर्थ उत्पन्न करनेके लिये श्रम करता है और चार घंटे अतिरिक्त अर्थ पैदा करनेके लिये जो उसके मालिककी जेबमें जाता है। इस विशेष दृष्टान्तमें यदि पूँजीगति अपने अतिरिक्त अर्थके द्वारा मजदूर-श्रेणीका जीवन भी बिताना चाहता है तो उसके पास इतना धन होना चाहिये कि वह दो मजदूरोंके लिये मजदूरी, कच्चा माल तथा उत्पादनके साधनोंका बंदोबस्त कर सके। लेकिन पूँजीपतिका उद्देश्य केवल जीना नहीं है, बल्कि अपनी सम्पत्तिकी वृद्धि करना है। इसलिये इस धनका मालिक अपनी पूँजीपति नहीं है। अब यदि पूँजीपतिको मजदूरसे दुगुना अच्छा जीवन मिलती करना है और अतिरिक्त अर्थका आधा कारोबारमें फिर डालना है तो उसे आठ मजदूरोंको काममें लगाना चाहिये और पहले अर्थ-संग्रहका चौगुना कारोबारमें लगाना चाहिये। अब यह अर्थसंग्रह पूँजीका आकार ले लेता है। इस प्रकार अर्थ-संग्रहका परिमाण बढ़ते-बढ़ते एक सीमापर यह पूँजीके रूपमें परिणत हो जाता है।'

परंतु यह कहना ठीक नहीं; कारण, मार्क्सका अतिरिक्त श्रम और अतिरिक्त मूल्यकी कल्पना ही निराधार है, इसका विवेचन पीछे हो चुका है। यह भी कहा जा चुका है कि ध्यानार या उद्योगद्वारा धनार्जनका तरीका ही इस प्रकारका होता है जिसमें बुद्धिमानोंसे एक मृतमूर्षिकाद्वारा भी कोटिपति धन जा सकता है। मार्क्सके मतानुसार उत्पादन-साधन ही पूँजी है, उगही मात्रा अलग हो या बड़ी। इसीलिये किसानोंके रेत भी उत्पादन-साधन हैं। इस दृष्टिसे किसान भी पूँजीपति रहते हैं।

समान विस्तारके क्षेत्रमें इस 'मुणात्मक परिवर्तनकी गवाहीके लिये एंजिनो मैनेजियनकी साथी माना है। यह कहता है कि 'कॉपीगी मुद्रणसार, जो निम्नलिखित गिराही थे, लेकिन कोई अच्छे मुद्रणसार नहीं थे और मामेटुक भी बहुत अच्छे मुद्रणसार थे लेकिन जिनमें नियन्त्रण नहीं था। उनकी लक्ष्मदेके गिराहीमें दो मामेटुक आगतीनि तीन कॉपीनि सौदा मुद्रणसार कर गहो थे। मै मामेटुक भी कॉपीनिसे बराबर थे। लेकिन १०० कॉपीनि सम्पत्तिका १०० मामेटुकोंको हरा देते थे। और १ हजार कॉपीनि १५ मै मामेटुकोंको हरा देते थे। परन्तु उदाहरणकी तरह इनसे यह स्पष्ट है कि निम्नलिखित गिराहीमें से अच्छे परिवर्तनके बदलेर उगका दिन उगका मुनात्मक परिवर्तन होना है और ... जिनमें अधिक सम्पत्तकी कीज हरा देना है।'

परंतु हममें भी यही सिद्ध होता है कि नियन्त्रण, अनुशासनहीनता अल-संख्यकोंमें इतनी हानिकर नहीं होती जितनी कि बहुसंख्यकोंमें । इसी प्रकार नियन्त्रणका गुण अलसंख्यकोंमें भले कुछ प्रकट हो, किंतु बहुसंख्यकोंमें अधिकरूपसे प्रकट होता है । नियन्त्रित संघटित समुदाय शक्तिशाली होता है । तृणादिनिर्मित रज्जु ही इसका दृष्टान्त है । परिणामवादानुसारी उत्-कार्यवादमें कोई भी विद्यमान ही गुण किसी अवस्थाविशेषमें प्रकट होता है । सिकनामें तेज नहीं होता, अतः कभी नहीं व्यक्त होता । निरुद्धमें तेज होता है, अतः वह कभी प्रकट होता है । वेदान्त-मतानुसार कारणकी अपेक्षा कार्यमें भिन्नता न होनेपर भी कुछ अनिवार्यनीय गुण भी सिद्ध होते हैं । जैसे मृत्तिकाद्वारा जल-नयन नहीं होता, फिर भी मृत्तिकानिर्मित पटादिद्वारा जलनयन आदि कार्य होते हैं । तन्तुद्वारा अङ्गप्रावरण, क्षीतारनयन नहीं होता, फिर भी तन्तुनिर्मित पट-द्वारा वह कार्य होता है । आकाशमें स्पर्श नहीं होता, फिर भी तन्निर्मित वायुमें स्पर्शगुण है, वायुमें रूप नहीं तथापि वायुपरिणामभूत तेजमें रूप गुण उपलब्ध होता है । इसी तरह एक-एक व्यक्ति या अल व्यक्तिमें जो गुण नहीं व्यक्त होते, अधिक-संख्यक उन्हीं व्यक्तियोंमें वे गुण प्रकट होते हैं । इसी तरह एक या अन्य व्यक्तियों-में अनियन्त्रणका जो दुष्परिणाम नहीं व्यक्त होता, बहुसंख्यकोंमें वह दुष्परिणाम स्पष्ट हो जाता है ।

प्रतिषेधका प्रतिषेध

इसी तरह प्रतिषेधके प्रतिषेधका उदाहरण मार्क्सवादी उदाहरित करते हैं कि 'यदि सबका एक दाना जमीनमें दाला जाय तो गर्मी और नमीके प्रभावसे इसमें एक विशेष परिवर्तन होता है । इसमेंसे बीबा उगने लगता है । उस दानेके अस्तित्वका अन्त हो जाता है । उसका प्रतिषेध हो जाता है । उसके स्थानपर जो बीबा उगता है, वह उस दानेका प्रतिषेध है । वह बीबा बढ़ता है, उसमें फल आते हैं और फिर उसमें सबके दाने उदग्न होते हैं, लेकिन इन दानोंके फलनेके साथ ही उस बीबेका भी अन्त हो जाता है । अब प्रतिषेधका प्रतिषेध होकर नये सबके दाने हो गये । एक ही दाना नहीं, बल्कि सूर दानेका दस, बीस या तीस गुना ।'

इसी तरह प्रतिषेधके सम्बन्धमें उनका कहना है कि 'वे अंदरे निहमते हैं । उसके प्रतिषेधके बाद वे प्रतिषेध बटकर पूर्ण दोन दिशाओं में प्रसरते हैं और दोन सम्बन्धोंमें अंदरे पैदा कर कर जाते हैं । प्रतिषेधका प्रतिषेध करके फिर अंदरे पैदा हो गये, एक नहीं अनेक ।'

इस सम्बन्धमें पीछे कहा जा चुका है कि बीज विच्छेद का बीज प्रतिषेध अङ्गुलि कार्यका कारण नहीं है, किंतु बीजके अन्दर ही अङ्गुरके वातन है;

क्योंकि उनका ही अनुवेष कार्यमें होता है। बीजके विनाशका कारण यह है कि एक उत्पादान कारणमें एक कार्यकी अभिव्यक्ति होनेपर कार्यान्तरोंकी निवृत्ति होती है। बीज भी एक अवयवोंकी ही कार्यावस्था है। अङ्कुररूप कार्यकी अभिव्यक्ति उसकी निवृत्ति आवश्यक है। जहाँ पूर्व कार्यकी निवृत्ति आवश्यक नहीं है, वहाँ प्रतिषेधके प्रतिषेधका कोई अर्थ नहीं है। आकाशसे वायुकी उत्पत्ति होती है, फिर भी आकाश नहीं निवृत्त होता। वायुसे तेजकी उत्पत्ति होती है, परंतु वायुका निवृत्ति नहीं होती। मृत्तिकामें घट उत्पन्न होता है, किंतु मृत्तिकाकी निवृत्ति नहीं होती। आम्नादि वृक्षोंमें फलोंकी उत्पत्ति होती है, परंतु वृक्षोंका नाश भी प्रतिषेध नहीं होता। मनुष्य पशु आदिसे ही दूसरे मनुष्य-पशु आदि उत्पन्न होते हैं, परंतु उत्पादकोंका विनाश नहीं होता। भूतोंकी उत्पत्तिका सिद्धान्त यह है कि कारण व्यापक, सूक्ष्म तथा स्वच्छ एवं निर्गुण, निर्विशेष है। कार्य व्याप्य, स्थूल, अस्वच्छ, सगुण एवं सविशेष है। परंतु सांख्यमतानुसार कार्यकी विशेषताओंकी भी अभिव्यक्ति ही होती है, उत्पत्ति नहीं। अत्यन्त असत्की उत्पत्ति नहीं होती—यह यात सत्कार्यवादके प्रसङ्गमें कही जा चुकी है। वेदान्तमतानुसार जो आदिमें तथा अन्तमें नहीं होती, मध्यमें प्रतीत होती है, वह वस्तु रज्जु-सर्प आदिके तुल्य सदसद्विलक्षण अतएव अनिर्वचनीय ही होती है। वह शुक्ति-रजतादि भिन्ना पदार्थोंके समान होनेपर भी सत्य-सी प्रतीत होती है। आदावन्तत्वे च यदास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा। वितथैः सरशाः सन्तोऽवितथा इव लक्षिताः॥ (माण्डू० करि० २। ६) परिणाम-वादमें कारणको कार्याकारतया परिणत होनेके लिये कारणमें आवश्यक विचार होना ही चाहिये। एतावता अन्तर्विरोध या प्रतिषेध कार्यका कारण नहीं हो जाता। यदि प्रतिषेध कारण होता तो सर्वत्र वह सुलभ ही है, फिर कार्योत्पत्तिके लिये कारणोपादान ही व्यर्थ होगा। यदि प्रतिषेध ही कार्योत्पत्तिका कारण होता तो दग्ध बीजसे भी कार्योत्पत्ति होनी चाहिये थी; क्योंकि दाहसे भी बीजका प्रतिषेध हुआ ही। हम स्पष्ट देखते हैं कि कार्यके लिये कार्यार्थी तत्कारणोंका अन्वेषण करते हैं। वेदान्तानुसार कारण ब्रह्म ही अनिर्वचनीय माया एवं तदंश विभिन्न उपाधियों द्वारा कार्याकारेण विवर्जित होता है। अंडे भी पतंगोंके फल हैं प्रतिषेधरूप नहीं।

कहा जाता है कि मूल वस्तुके अन्तर्विरोध (विल्लंघ) से समन्वयद्वारा यस्त्वन्तरकी उत्पत्ति होती है—'नानुपमृष्ट प्रादुर्भावात्' विनष्ट बीजसे ही अङ्कुर उत्पन्न होता है। मृत्पिण्डके उपमर्दनसे ही घट निर्माण होता है। विनष्ट धीरेसे ही दधिक निर्माण होता है। यदि कूटस्थ कारणसे ही कार्य उत्पन्न हो तब तो अविशेषेण सभीसे सब कार्यकी उत्पत्ति होने लगे। अर्थात् कूटस्थ कारणका यदि कार्यजनन स्वभाव है तब तो तत्काल ही उससे कार्य उत्पन्न होना चाहिये, कालक्षेप न होना चाहिये। यदि कूटस्थ कारणमें कार्यजनक स्वभाव नहीं है, तब उससे कभी भी कार्यन उत्पन्न होना चाहिये। यदि कहा जाय कि समर्थ होते हुए भी

क्रमेण गृहकारियोंकी अपेक्षासे ही कार्य उत्पन्न होता है, परंतु गृहकारी कुछ उपकार करते हैं या नहीं ? यदि नहीं तो ये गृहकारी ही क्यों होंगे ? यदि उपकारका आधान करते हैं तो भी भिन्न या अभिन्न उपकारका आधान करेंगे । यदि उपकार अभिन्न है तब तो वह कूटस्थ कारणका ही स्वरूप ठहरा । फिर कार्यमें विलम्ब क्यों होना चाहिये ? यदि उपकार भिन्न है, तब तो उस उपकारके होनेपर ही कार्य होना है, उसके अभावमें कार्य नहीं होता । फिर तो अन्वय-व्यतिरेकसे उपकार ही कार्यका कारण हुआ । कूटस्थ कारणके रहनेपर भी कार्य नहीं होता, अतः कूटस्थ उत्पादक नहीं हुआ—

वर्षातपाम्नां किं व्योम्नश्चर्मण्यमि तयोः कलम् ।

समोपमश्चेत् सोऽनित्यः सत्तुल्यश्चेद्दसरफलः ॥

अतः अभावप्रसूतबीज आदिसे ही कार्यकी उत्पत्ति होती है । महात्मवादी इसका भी खण्डन करते हैं । उनका कहना है कि अभावसे भावकी उत्पत्ति नहीं हो सकती, यदि अभावसे भाव उत्पन्न हो तब तो अभाव सर्वत्र सुलभ ही है, फिर कारण-विशेषकी कल्पना व्यर्थ ही होगी । उपमर्दित बीजोंका अभाव एवं दाशविपाण दोनों ही समानरूपसे निःस्वभाव हैं । अतः उनके अभावत्वमें भी कोई भेद नहीं है । फिर बीजसे अङ्कुर, क्षीरसे दधिके उत्पन्न होनेका नियम व्यर्थ ही है । यदि निर्विशेष अभाव कारण है तब तो दाशविपाण, खपुष्पादिसे भी अङ्कुरादिकी उत्पत्ति होनी चाहिये, परंतु ऐसा होता नहीं । यदि उत्पलमें नीलत्वके तुल्य अभावमें कुछ विशेषता स्वीकृत है तब तो विशेषवान् होनेसे अभाव भाव ही हो जायगा । विशेष्यवान् होनेसे उत्पल जैसे भाव है, वैसे ही विशेष्यवान् होनेसे अभाव भी भाव ही हो जायगा । और फिर तो अभाव कार्य उत्पत्तिका हेतु भी नहीं हुआ, जैसे दाशविपाणादि किसीका हेतु नहीं होता ।

इसके अतिरिक्त यदि अभावसे भावकी उत्पत्ति हो तब तो हर एक कार्यमें अभावका ही अन्वय दिखायी देना चाहिये, परंतु देखा जाता है कि इसके विपरीत सभी कार्य भावरूपमें ही उपलब्ध होते हैं । जैसे मृत्तिकासे अन्वित घटादिको तन्तु आदिका विकार नहीं कहा जाता, किंतु मृत्तिकाका ही विकार कहा जाता है, वैसे ही भावाभिन कार्य भावके ही विकार हैं, अभावके नहीं ।

जो कहा जाता है स्वरूप-उपमर्दके बिना किसी भी कूटस्थ कारणसे कार्यकी उत्पत्ति नहीं होती, अतः अभावमें भावकी उत्पत्तिका सिद्धान्त ही ठीक है— यह कहना भी ठीक नहीं । फिर स्वभाववाले सुवर्ण, मृत्तिका आदि स्पष्टरूपसे कार्यमें प्रत्यभिज्ञा होते हैं, अतः स्वरूपभावमें ही कार्य-कारणभाव मानना युक्त है । बीज आदिका उपमर्द देखा जाता है, इससे उपमृद्यमाना वृक्षावस्था उत्तरावस्थाका कारण नहीं है, किंतु अनुपमृद्यमान बीजावयव ही अङ्कुरादिमें अनुगत होकर कारण

होते हैं। अस्तत् खपुष्पादिसे कार्योंत्पत्ति नहीं होती, सत् सुवर्णादिसे कार्योंत्पत्ति देखी जाती है, अतः भावसे भावकी उत्पत्तिका पक्ष ही ठीक है।

कूटस्थ स्थिर कारण ही क्रमवत् सहकारी कारणोंकी अपेक्षासे कार्यकारी होते हैं। ये सहकारी अनुपकारक नहीं कहे जा सकते, किंतु इनके द्वारा आहित उपकार कारणसे न भिन्न है न अभिन्न, किंतु अनिर्वचनीय है। इसलिये कार्य भी अनिर्वाच्य ही होता है। फिर स्थिरकी अकारणता नहीं कही जा सकती; क्योंकि कार्यका यही उपादान है—जैसे कल्पित अनिर्वाच्य सर्पका उपादान रज्जु होती है।

यदि अभावसे ही भावकी उत्पत्ति होती है तब तो उदासीन, अनीहमान लोगोंकी भी समीहित सिद्धि होनी चाहिये; क्योंकि अभाव तो सभीको सुलभ है। खेतीके कार्यमें बिना संलग्न हुए भी किसीको सत्यादि प्राप्त होने चाहिये। कुलाल मृत्तिकादिमें बिना प्रवृत्त हुए भी घटोत्पादन कर सकेगा। तन्तुधाय तन्तुओंमें बिना प्रवृत्त हुए भी बल्ललाभ कर लेगा, परंतु यह सब होता नहीं; अतः भावसे ही भावकी उत्पत्ति होती है, अभावसे नहीं।

बीज एवं मृत्तिका-पिण्ड उपमर्द हुए बिना अङ्कुर, बीज आदि उत्पन्न नहीं होते, अतः अभाव या विनाश ही कार्योंके कारण होते हैं। इस कल्पनाकी इस पक्षमें अपेक्षा लाघव है। बीज एवं मृत्तिकाको ही कार्योंका कारण माननेमें बीज या मृत्पिण्डका आकारविशेष कार्यका कारण नहीं है, अतएव अन्यरी द्रव्य ही कारण होता है। पिण्ड या बीजके आकारविशेषका कार्यमें अन्वय भी नहीं है। अन्वय बीजावयव एवं मृत्तिकामात्र ही अनुभूत होता है। मृत्तिका कारण है; क्योंकि उसके अभावमें घटका अभाव होता है, परंतु पिण्डादि आकारके न रहनेपर भी घटकी उपलब्धि होती है। सभी कारण कार्यका उत्पादन करते हुए अपने पूर्व कार्यका तिरोधान करते हैं; क्योंकि एक कारणमें एक कालमें ही दो कार्य नहीं हो सकते। पूर्वकार्यके उपमर्दसे कारणका स्वरूप नहीं उपमर्दित होता।

मृत्तिकादिका पूर्व कार्य पिण्डादि हैं, घटादिकी उत्पत्तिके लिये उनका तिरोधान आवश्यक ही है। कार्यान्तरकी उत्पत्तिके लिये पूर्वकार्यका तिरोधान आवश्यक होता है; इसलिये पिण्डादिका तिरोधान होता है, इसलिये नहीं कि चारा कार्यका देतु है। अस्तत्कारणवादी कहता है कि पिण्डादिमें भिन्न मृत्तिकादि कुछ नहीं है। यद्यपि कहा जा सकता है कि पिण्डादि पूर्वकार्यके उपमर्दित होनेपर भी वे कारण नहीं नष्ट हुआ; क्योंकि वह घटादि कार्यान्तरमें अन्वित है, परंतु यह ठीक नहीं; क्योंकि पिण्ड घटादिमें भिन्न मृदादि कारणका उपलब्ध ही नहीं होता।

अभिन्नता प्रतीत होती है, उसी तरह 'सैवेयं मृत्तिका' वही यह मिट्टी है, इत्यादि स्थलोंमें भी सादृश्यके कारण ही अभेदकी प्रत्यभिज्ञा होती है, उनका कथन भी ठीक नहीं; क्योंकि एक स्थायी अनुमतिता न होनेसे पूर्वोत्तर कालवर्ती तत्पदार्थ एवं इदं पदार्थका ग्रहण ही नहीं होगा। उनके ग्रहण हुए बिना 'तेनेदं सदृशम्' यह सादृश्य-बुद्धि ही नहीं होगी। फिर सादृश्य-बुद्धिमूलक भी प्रत्यभिज्ञाको कैसे कहा जा सकता है? कोई भी क्षणिकबुद्धि या क्षणिक द्रष्टा भिन्न कालवर्ती पदार्थोंको नहीं ग्रहण कर सकता। इस सम्बन्धमें विज्ञानवादी बौद्धोंका कहना है कि बाह्यार्थके बिना ही बुद्धियाँ उत्पन्न होती हैं, अतः सादृश्य बिना ही अर्थात् असत् सादृश्यमें ही सादृश्य बुद्धि होती है। परंतु इस तरह तो सत् पदार्थ और इदं पदार्थकी बुद्धि भी सादृश्य-बुद्धिकी तरह ही असद्विषयक ही समझी जायगी। यदि कहा जाय कि ऐसा भी अभीष्ट ही है अर्थात् विज्ञानवादी बाह्य अर्थका अस्तित्व ही नहीं अङ्गीकार करता। अतः सभी बुद्धियाँ बाह्य विषयके बिना ही उत्पन्न होती हैं तो यह भी ठीक नहीं; क्योंकि फिर तो बुद्धि, बुद्धि भी असद्विषयक ही होगी। अतः बाह्य अर्थके समान ही आन्तर अर्थ (बुद्धि) का भी असत्त्व सिद्ध हो जायगा। यद्यपि शून्यवादी इसे भी अभीष्ट ही मानता है, तथापि यदि सर्वबुद्धि मिथ्या ही हों तो असद्बुद्धि भी मिथ्या हो जायगी। फिर तो असत् या शून्यकी सिद्धि भी असम्भव ही होगी। इसलिये सादृश्य-बुद्धिसे प्रत्यभिज्ञा होती है—यह कहना गलत है। तथा च कार्योत्पत्तिके पहले कारणका सद्भाव सिद्ध होता है। संसारमें तम आदिद्वारा प्रवृत्त घटादि वस्तु आलोकादिके द्वारा आवरण तिरस्कारसे अभिव्यक्त होती है। अतः अभिव्यक्तके पहले भी उसका अस्तित्व होता है। उसी तरह घटादि कार्य भी कारक-व्यापारद्वारा आवरण तिरस्कारसे अभिव्यक्त होता है। अतः अभिव्यक्तिके पहले भी उसका अस्तित्व मान्य होना चाहिये। जैसे अविद्यमान वस्तु सूर्योदय होनेपर भी उपलब्ध नहीं होती, उसी तरह कार्य यदि उत्पत्तिके पहले अविद्यमान होता तो कारक-व्यापारसे भी उसकी अभिव्यक्ति सर्वथा असम्भव ही होती।

कहा जा सकता है कि सत्कार्यवादीके मतानुसार यदि घटादि कार्य कभी भी अविद्यमान नहीं है, तब तो सूर्योदय होनेपर उसका सदा ही उपलब्ध होना चाहिये, किंतु यह ठीक नहीं; क्योंकि आवरण दो प्रकारके होते हैं—जैसे अभिव्यक्त घटका तम आदि आवरण है, उसी प्रकारसे अभिव्यक्तिके पहले अनभिव्यक्त घटका आवरण है मृदादि अवयवोंका पिण्डादि कार्यान्तररूपसे संस्नान। इसलिये जबतक मृदादि अवयवोंकी पिण्डादि कार्यान्तररूपसे स्थिति रहती है, तबतक अर्थात् उत्पत्तिके पहले घटादि कार्य उसी आवरणसे आवृत होनेके कारण उपलब्ध नहीं होते। उसी आवरणके भङ्ग होनेसे घटादि कार्योंकी उत्पत्तिका व्यवहार होता है। जैसे तम इटनेसे घटादिके व्यवहारका भाव होता है, वैसे ही पिण्डादिसे तिरोभूत

रहनेपर अभावका व्यवहार होता है । कपालादिसे तिरोभूत होनेपर घटादिके नष्ट होनेका व्यवहार हुआ करता है । कहा जा सकता है कि पिण्ड-कपालादि घटादिके समान देशवाले होनेके कारण आवरण नहीं हो सकते; क्योंकि तम और बुद्ध्यादि (दीवार) आवरण घटादिसे भिन्न देशवाले होते हैं अर्थात् आवृतके देशसे भिन्न देशवाला ही आवरण होता है, परंतु पिण्ड-कपाल आदि तो सर्वथा आवृतके ही देशवाले होते हैं । यह कहना भी ठीक नहीं, क्योंकि क्षीर जलके समान देशमें रहकर भी जलका आवरण रहता है । समानदेशत्व आवरणका बाधक है—इसका क्या अभिप्राय है ? एकाभयाभितत्व या एककारणत्व ? अर्थात् जो दो वस्तु एक आभयमें आभित होते हैं उनमें एक दूसरेका आवरण नहीं होता । अथवा जिन दो वस्तुओंका एक ही कारण होता है उनमें एक दूसरा आवरण नहीं होता । इनमें पहला पक्ष ठीक नहीं; क्योंकि एकाभयाभित होनेपर भी क्षीरके द्वारा क्षीरमिश्रित जलका आवरण होता ही है, तथा दूसरा पक्ष भी ठीक नहीं; क्योंकि कार्यभेदसे कारणका भेद होता है । अतः घटादिके कारण मृदादि अवयवोंने कपालादिके कारण मृदादिके अवयवोंका भेद होता है । अतः एककारणत्व असिद्ध है अर्थात् यदि घट अवस्था-वाली मृत्तिकामात्रमें रहनेवाले कपाल आदिके घटका अनावरण कहें तो यह अभीष्ट ही है । परंतु यदि अन्यक्त घटावस्थावाली मृत्तिकामें रहनेवाले कपालादिके अनावरणत्व कहना चाहते हैं तो यह नहीं कहा जा सकता; क्योंकि यहाँ घट और कपालादिके कारण मृदादि अवयवोंका भेद ही है ।

कहा जा सकता है कि फिर तो आवरणभावके लिये ही प्रयत्न करना चाहिये, घटोत्पत्तिके लिये प्रयत्न करना व्यर्थ है—यह कहना ठीक नहीं; क्योंकि यह नहीं कहा जा सकता कि आवरण विनाशमात्रके प्रयत्नसे ही घटकी अभिव्यक्ति होती है । क्योंकि तम आदि आवृत घटादिके प्रकाशके लिये दीरादिकी उत्पत्तिका भी प्रयत्न देखा ही जाता है, भले ही वह प्रयत्न भी तमके निराकरणार्थ ही हो । तमके हटनेपर स्वयं ही घट उपलब्ध होता है । तथारि प्रकाशमान ही घटका उपलब्ध होता है । इस तरह तमके निराकरणमें अतिरिक्त भी प्रदीरोत्पत्तिके प्रकाशविशिष्ट घटका उपलब्ध हो यह विशिष्ट प्रयोगन निष्ठ होता है । इस तरह घट-प्रागभावका यह मतलब नहीं कि उत्पत्तिके पहले घटस्वरूप ही नहीं । अत्यन्ताभावः प्रागभावादि यदि अपने प्रतियोगि घटादिमें अत्यन्त भिन्न हों तो घटादिकी अनाद्यनन्तता और अद्वितीयता निश्च होनी । यदि मद्भूत हों तो फिर अभाव ही नहीं रह जायेंगे; क्योंकि भाव और अभावकी परस्पर शून्यता नहीं होती ।

कहा जाता है कि अभाव प्रसिद्ध वस्तु है । जेमे भावका अस्तित्व नहीं किया जा — ही अभावका भी, परंतु विचारणीय विषय यह है कि

वह अभाव क्या है ? घटका स्वरूप ही है या अर्थान्तर ? यदि प्रथम पक्ष कहे तो ठीक नहीं; क्योंकि यदि घटस्वरूप ही हो तो घटके द्वारा उसका व्यपदेश कैसे हो ? अर्थात् अभेदमें घटका प्रागभाव इस रूपसे भेदमूलक सम्बन्ध व्यवहार कैसे होगा ? यदि कहा जाय कि कल्पित सम्बन्धको ही लेकर व्यवहार बनता है तो भी यही कहना पड़ेगा कि कल्पित अभावका ही 'घटस्य प्रागभावः' इस रूपसे व्यवहार होता है । घटस्वरूपका घटसे व्यपदेश नहीं बन सकता । यदि कहा जाय कि घटाभाव घटसे अर्थान्तर है तो वह घटसे अर्थान्तर कारणरूप ही हुआ तथा वह घटप्रागभाव घटकारणरूप ही ठहरा ।

अभिव्यञ्जकके व्यापार होनेसे नियमेन घटकी अभिव्यक्ति होती है । अभिव्यञ्जक व्यापार न होनेसे नहीं । इस तरह अन्वयव्यतिरेकसे घटादि कार्योंके लिये कुलालादि-व्यापार सार्थक होते हैं । उस व्यापारसे आवरण-भङ्ग आर्थिक रूपसे हो जाता है । कारणमें वर्तमान एक कार्य इतर कार्योंका आवरण होता है । यदि घटादिके पूर्वाभिव्यक्त पिण्डादि कार्य या घटध्वंसके पश्चात् अभिव्यक्त कपालादि कार्यके विनाशका ही प्रयत्न किया जाय तो पूर्णादि भी कार्य उत्पन्न होंगे । उन कार्योंसे भी घट आवृत ही रहेगा । अतएव घटाभिव्यक्तिके लिये निवृत्त कारण-व्यापार अपेक्षित होता है । 'अतीतो घटः, अनागतो घटः' ये दोनों बुद्धियाँ भी वर्तमान घटबुद्धिके समान ही विद्यमान वस्तुका ही आलम्बन करती हैं । इसीलिये अनागत वस्तुके लिये अर्थियोंकी प्रवृत्ति होती है । यदि तत्पुण्यवत् अनागतादि वस्तु अत्यन्त अस्तु हों तो उनमें अर्थियोंकी प्रवृत्ति नहीं हो सकती ।

'इह कपालेषु घटो भविष्यति' इन कपालोंमें घट होगा । यहाँ प्रतीति प्रागभास की प्रतीति कही जाती है । इस मिथ्या घट होगा इस विश्वाससे ही कुलालादि प्रवृत्त होते हैं । घटनिर्माणार्थ प्रवृत्त कुलालादिके व्यापार-कालमें 'घटः अस्तु' इस वाक्यका यदि इतना ही अर्थ है कि जैसे कुलालादि वर्तमान है उस प्रकारसे घट वर्तमान नहीं है । तब तो ऐसे अस्तुका कोई विरोध नहीं; क्योंकि घट तो भविष्यद्रूपसे ही वर्तमान है । पिण्ड या कुलालादिकी जैसी वर्तमानता है, वैसी वर्तमानता घटकी नहीं है; क्योंकि पिण्डकी वर्तमानता और घटकी वर्तमानता दृष्टामें घटोत्पत्तिके पहले घट अस्तु अर्थात् कुलालादिकी तरह वर्तमान नहीं है । इस कथनका कोई विरोध नहीं । परंतु घटकी जो भविष्यत्ता विशिष्ट कारणरूप घट अस्तु इस व्यवहारसे उसका प्रतिषेध नहीं हो सकता । चतुर्विध अभावोंमें जैसे घटान्योन्याभाव घटमें भिन्न पटादिरूप ही है, 'घटम्बरूप ही नहीं; पट घटाभास स्वरूप होनेपर भी अमावात्मक नहीं होता किन्तु भावस्थ ही रहता है । इसीसे कहा गया है कि 'स्वरूपपररूपाभ्यां भवं सदसदभिरुम् ।' इसी प्रकार घटके प्रागभाव, प्रप्यंशभास, अत्यन्ताभावकी भी घटमें भिन्नता और भावरूपता ही कही जायिये ।

इस तरह विकसित शीतले अन्तर्विरोध, वर्गविरोध, वर्गगण्य एवं वर्ग-विध्वंसकारी वाद-प्रतिवादके अद्भुत फलपर्यन्त विकास होना और उसमें पुनः उसी प्रकार अनुरान्तररूपी विभागान्तरकी उत्पत्ति यद्यपि किसी अंगमें इष्ट है तथापि भूतोंकी उत्पत्तिमें यह नियम व्यभिचारित है। आकाशमें वायुकी उत्पत्ति होती है, फिर भी आकाश बना रहता है। वायुमें तेजकी उत्पत्ति होनेपर भी वायु नष्ट नहीं हो जाती, इसी प्रकार तेजमें जल एवं जलमें भूमि उत्पन्न होनेपर भी कारण बने ही रहते हैं। कार्यके विकासान्तर होनेपर प्रथम विकाससमान हो जानेका नियम सर्वथा अष्ट है। वृद्धमें फलोंके विकसित होनेपर भी वृद्धीके नष्ट होनेका नियम नहीं है। मनुष्य, पशु आदिमें मनुष्य, पशु आदिकी उत्पत्ति होनेपर भी कारणका विनाश नहीं होता। भूत भी सावयव होनेमें कार्य है। जो-जो भी सावयव होता है, घटादिके समान कार्य ही होता है। गाय ही जो भी कार्य है, उसे गऊक एवं सोरादान भी होना चाहिये। कर्ता चेतन होना है, इस दृष्टिमें ईश्वरगिद्धि होती है एवं कार्यकी अपेक्षा उपादान व्यापक, शुद्ध एवं निरुपेक्ष है, इस दृष्टिमें कार्यकी अपेक्षा कारणकी अनन्तरता, स्वच्छता एवं व्यापकता ही निर्णय होता है। इस तरह पृथ्वी जलमें, जल तेजमें, तेज वायुमें एवं वायु आकाशमें उत्पन्न होता है, यह धुनियों एवं सुनियोंमें गिद्ध है। यहाँ बाद प्रीतिर, समन्वय आदिका सिद्धान्त व्यभिचारित एवं अपरिहार्य ही गिद्ध होता है।

प्राश्नाय वैज्ञानिक करते हैं कि गणितीयके किसी अङ्क निश्चय हीजिसे '4' का। इसका प्रतिरोध है '—ब'। यदि '—क' में गुणाकार हम इसका प्रतिरोध करते तो इसका क्या होता है 'क'। प्रतीतिरके प्रतिरोधन मूल अङ्क फिर लौट आया, लेकिन और ऊँचे स्तरपर आनेमें वर्गफलके रूपमें। हमने कोई गणि-की बात नहीं है। यही नतीजा क और क के गुणन भी प्राप्त होगा है; क्योंकि 'क'के वर्गमूलमें सदा दोनों अङ्क रहते हैं 'क' और 'क'। समन्वयगुणनके द्वारा किसी गणितकी समस्याका हल तो इसका और भी अच्छा उदाहरण है। दो अङ्क 'ब' और 'ब' के हीजिसे। जिसके परिवर्तनका अर्थभी समन्वय प्रतीतिर है। यानी किसी एकमें परिवर्तन हो तो दूसरेमें परिवर्तनका प्रतीतिर उस एक समन्वयमें हम कर सकते हैं। यदि हम दोनोका प्रतिरोध करें तो पहले पहले दो दोनों अङ्क गरीब बनकर ही जाते हैं। लेकिन उनका पूर्व समन्वय से बचती पला रहता है। इसको अङ्कमें हम दो रख सकते हैं। $\frac{2 \times 2}{2 \times 2} = 1$ हम पर समन्वय बदलते हैं, $\frac{4}{4} = 1$ । अब हम प्रतीतिरके द्वारा कर हम उन समन्वयको हल कर लेते हैं, तो हम फिर मूलअङ्कपर उत्पन्न होते हैं। पूर्व प्रतीतिर-का प्रतीतिर और समन्वयका हल हो गया।

उपयुक्त उदाहरण भी वस्तुतः प्रतिपेधके प्रतिपेधका नहीं। धन-श्रृणका यदाय-यदायके रूपमें विरोध होनेसे यद्यपि धनका प्रतिपेध श्रृणको कहा जा सकता है, श्रृणके गुणनसे निकलनेवाले फलभूत वर्गफल संख्याको भी प्रतिपेधका प्रतिपेध कहा जा सकता है। परंतु केवल वह धनके रूपमें ही मूल संख्याके रूपमें है, वस्तुतः उसका रूप पृथक्-पृथक् है। जैसे अद्भुत-कारणभूत यवका दाना और अद्भुतका फलभूत यवके दाने पृथक्-पृथक् हैं।

संख्यागुणनितका भी उदाहरण, इस सम्बन्धमें अनुकूल नहीं है। मूलका प्रतिपेध शून्यवत् 'क' अवश्य प्रतिपेधका प्रतिपेध है। उनके निर्धारित परस्पर सम्बन्धके आधारपर उसके प्रतिपेधसे मूलपर पहुँचते हैं, परंतु यह अपेक्षा-बुद्धि की ही कलावाजी है। इससे प्रतिपेधके प्रतिपेधसे प्रतियोगी सत्त्व-व्यवस्थापन-जैसी कोई चीज नहीं निकलती। एक अपेक्षा-बुद्धिसे वही वस्तु पहली या दूसरी, छोटी या बड़ी हो सकती है, परंतु वस्तुतः यह विरोधात्मक नहीं हो सकती।

ऐतिहासिक द्वन्द्ववाद

कहा जाता है कि इतिहासके लिये भी यही बात लागू है। सब सभ्य जातियोंका, जो एक निर्दिष्ट अवस्थाको पार कर चुकी हैं। आरम्भ भूमिके सामूहिक स्वामित्वसे होता है। कृषिके विकासके लिये एक स्तरपर भूमि-वा सामूहिक स्वामित्व उत्पादन-क्रियाके लिये बाधकस्वरूप बन जाता है। इसका अन्त किया जाता है, इसका प्रतिपेध होता है और कुछ बीचके स्तरोंको पारकर व्यक्तिगत सम्पत्तिमें रूपान्तरित हो जाता है, व्यक्तिगत सम्पत्तिसे ही कृषिका ऊँचे स्तरपर विकास होता है, लेकिन व्यक्तिगत सम्पत्ति ही आगे चलकर कृषि-उत्पादनकी क्रियाके लिये बाधकस्वरूप हो जाती है। अब इसके प्रतिपेधकी और भूमिपर सामूहिक स्वामित्वकी माँग होने लगती है, लेकिन यह मूल रूपसे बहुत भिन्न होगा, जिसमें आधुनिक आविष्कारोंका पूरा उपयोग किया जा सकेगा।

पर यह कहना भी सङ्गत नहीं है। भूमिपर सामूहिक स्वामित्व ऐतिहासिक नहीं है। ईश्वर-निर्मित भूमि ईश्वरकी थी। बलिकी पत्नी विन्ध्यावाल्मिके भगवान् वामनसे कहा था कि आपने क्रीड़ाके लिये ही जगत्की रचना की है, परंतु दुर्बुद्धि-लोग उसे अपना समझने लगते हैं। आप सर्वकर्ता हैं, आपही द्वारा जीवोंमें भी कर्तृत्व सफट होता है, फिर बलि आदि आपको क्या दे सकते हैं—

क्रीडार्थमारमन इदं त्रिजगत् कृतं ते

स्वार्थं य तत्र कुर्वीत्यपर इंस कुर्युः ।

कर्तुः प्रभोस्तव किमन्यत आवदन्ति

श्वच्छदियस्त्वद्वरोपितकर्तृवादाः

॥

(भीमद्वा० ८। २१। २०)

ईश्वरके उन्नतधिकारी ब्रह्मा, इन्द्र, मनु आदि हुए। धर्म नियन्त्रणकी शक्ति कमजोर पड़नेपर मातृव्याय-निराकरणके लिये जनताने मनुको शासक बनाया। तदनन्तर विभिन्न व्यक्ति भी व्यक्तिभूमिके ही स्वामी हुए। प्राणियोंका कर्मद्वारा सृष्टिमें हाथ होता है, कर्मोंके अनुसार ही और भोग-साधन प्राप्त होते हैं। शिरण्यगर्भ, मनु आदिको कर्मानुसार समष्टि भोग-साधन मिलते हैं, सामान्य जीवोंको भी व्यक्ति-भोगसाधन भी कर्मोंके अनुरूप ही मिलते हैं। कोई वस्तु ईश्वर या प्रह्निद्वारा निर्मित है, एतावता यह सबकी है—ऐसा नहीं कहा जा सकता। एक स्त्री भी प्रह्निद्वारा निर्मित होनी है, तो भी उसपर माता-पिताका ही स्वत्व होता है। पशुओं उनके द्वारा दिया हुआ स्वत्व पति आदिको मिलता है, या स्वयं पद जिसे स्वत्व समर्पण करती है, उसे मिलता है।

जिम रूपमें भूमि, आकाशादिपर कभी सामूहिक स्वामित्व था, उस रूपमें आज भी है ही। भूमिपर सभी प्राणियोंको जीवन रहने, चलने बैठने, श्वास लेने, अवकाश ग्रहण करनेका अधिकार सदा मिला, आज भी है। परंतु विशिष्ट-रूपमें भूमिका स्वामिन् भूमिपतिका ही है। भूमिपतिद्वारा दिया हुआ सीमित भूमि-पतित्व अन्यलोगोंको भी प्राप्त हुआ। इसीलिये भूमिकर देनेकी प्रथा है। यह कोई भी व्यक्ति सत्यता आगन्तुक एवं नवीन नहीं है। व्यक्तिगत सम्पत्तिसे ही कृषिके जैसे ऊँचे स्तरपर विकास हुआ, इसी प्रकार आगे भी व्यक्तिगत भूमिका अपहरण किये बिना उसका उच्चतम विकास हो सकता है। अमेरिका आदिमें भी वैसा ही विकास हो रहा है। बड़े कामोंके लिये सहकारिताके आधारपर सम्भूयोरथान (सम्मिलित कृषि, व्यापारादि) पहले भी होता था, यह अन्यत्र दिखाया गया है, वैसे ही अब भी हो रहा है, आगे भी हो सकेगा। अतः भूमि, सम्पत्ति आदिका अपहरण प्रतिपेक्षके प्रतिपेक्षका उदाहरण नहीं हो सकता है।

उन्नत साधनोंसे कलमें उन्नति होती है। इस दृष्टिसे अब भी पहले या पीछे उन्नत साधन होते हैं तब कृषि उन्नत होती है। आज भी जहाँ उन्नत साधन नहीं मिलते, वहाँ खेतीका वही निम्नरूप है। अनेक स्थानोंमें आज भी सामूहिक खेतियोंसे व्यक्तिगत खेतियाँ उच्चकोटिकी होती हैं। दूसरी दृष्टिसे अन्न, कल आदिकी उत्पत्ति और अच्छाई तथा मात्रा पहले बहुत अच्छी थी, अब कम अच्छी है। जिन खेतोंमें पहले धीन मन अन्न पैदा होता था, उनमें आज पाँच मन भी उत्पन्न नहीं होता। पशुओं, मनुष्योंकी भी जैसी बुद्धि, शक्ति, आकार, बल-पराक्रम हजारों वर्ष पहले था, उसमें आज हास ही है। मनुष्योंके पुराने अस्त्रियुद्ध तथा प्राचीन तलवारों और मालोंके वृहत् आकार इसके साक्षी हैं।

समाजवादी कहते हैं कि यह बात इतिहाससे सिद्ध है कि पारिवारिक और वैयक्तिक सम्पत्ति एकत्रित करनेके नियम चलनेमें पहले मनुष्य हजारों वर्षतक भेगी-

भेदके बिना आदिम गमष्टिवादकी अवस्थामें रहा है', पर यह ऐतिहासिक तत्त्व आधुनिक लोगोंने स्वगोष्ठिनिष्ठ सिद्धान्त मात्र है। संसारके सबसे प्राचीन इतिहास महाभारत और रामायण हैं, जिनकी बहुत कुछ सत्यता मोहन जोदड़ो तथा हर्षाक्षे भूगर्भसे मिली हुई वस्तुओंसे सिद्ध होती है। उन आर्य इतिहासों एवं अश्वमेध वेदादि शास्त्रोंसे सिद्ध है कि न केवल मनुष्योंमें ही किंतु देवताओं, पशुओं, वृद्धों भी ब्राह्मण आदि भेद सृष्टिकालसे ही है। अवरुध यह श्रेणी-भेद शोषक तथा शोषितके आधारपर नहीं हुआ, किंतु धर्मके आधारपर ब्राह्मण, क्षत्रिय आदि श्रेणी-भेद और उसके अनुसार ही धौत-स्मार्त धर्म एवं जीविकाओंके विधान हुए। 'न धै राज्यं न राजासीन्न च दण्डो न दण्डिका' (महा० शा० ५९। १४) आदि पूर्वोक्त सर्वोत्कृष्ट धर्म-नियन्त्रणके युगमें भी धर्म तथा ब्राह्म आदि श्रेणियोंकी सत्ता थी ही।

‘पुराकालमें सब ब्राह्मण ही थे, क्षत्रिय आदि न थे। स्त्रियाँ भी विवाहित न होती थीं, सम्पत्ति सामूहिक होती थी।’ आदि बातें भी अत्यन्त असङ्गत हैं। अनादि सृष्टि-संहारकी परम्परामें मूलभूत धर्मपरम्परा भी अनादि है। तन्मूलक वर्णाश्रम-धर्म, पातिव्रत्यादि-धर्म भी अनादि ही हैं। कभी भी उत्पत्तिक्रममें फायोत्पत्तिके पहले कारण ही रहता है, वायुकी उत्पत्तिके पहले आकाश था ही। क्रम-वर्णनमें क्षत्रिय आदि उत्पत्तिके पहले ब्राह्मण ही थे, विवाह होनेके पहले स्त्रियाँ आज भी अविवाहित होती हैं। आज भी घट बननेके पहले मृत्तिका ही रहती है, परंतु इससे ब्राह्मणादि वर्णों तथा विवाहादि धर्मोंकी अनादितामें कोई बाधा नहीं आती। अतएव इन सर्वोंका उत्पत्ति-क्रम-वर्णनमें ही सात्यर्थ है। आकाशसे वायु, वायुसे तेज एवं तेजसे जल तथा जलसे पृथ्वीकी उत्पत्ति होती है। यह कहा जा सकता है कि पृथ्वी, जलके उत्पत्तिके पहले तेज ही था, तेजसे भी पहले वायु ही था, वायुसे भी पहले आकाश था और कुछ नहीं था। उसी तरह भगवान्की मुखशक्तिसे ब्राह्मणकी उत्पत्तिके पश्चात् बाहुकी शक्तिसे क्षत्रियकी उत्पत्ति हुई। अतः उदर या उरुसे वैश्य, पादसे शूद्रकी उत्पत्ति हुई। उत्पत्तिक्रममें पौर्वागम्य होता ही है, उसीमें अभावका व्यवहार होता है। जब कि अनादि वेदोंद्वारा ही प्रतिकल्पकी सृष्टि होती है और अनादि वर्णाश्रम-धर्मका प्रतिपादन होता है। अनादि ही पातिव्रत-धर्मका प्रतिपादन है, सब अमुक वर्ण या अमुक धर्म पहले नहीं था—इत्यादि कल्पनाएँ निराधार एवं अप्रमाणित हैं।

जीव ईश्वरके समान ही धर्माधर्म भी अनादि हैं। तदनुसार ही तद्बोधक शास्त्र एवं तदनुयायी वर्णाश्रम-धर्म भी अनादि हैं। ब्राह्म आदि विवाहोंसे सर्वार्थमें उत्पन्न ही ब्राह्मणादि वर्ण हैं, अतः विवाह आदि सभी अनादि हैं। श्वेतकेतु आदिकी कथाएँ गुणवादसे लक्ष्यार्थमें पर्यवसित हैं, वाच्यार्थमें नहीं। अर्थात् मुन्तीको देवताओंसे संतानोत्पादनमें प्रवृत्त करनेके लिये यह अर्थवाद है और अर्थवाद भी

होता है, वहाँ भूतार्थजार् न होकर
 कुछ भी तात्पर्य न होकर प्रशंसा
 तात्पर्य होता है । सिद्धान्ततः
 कभी ब्राह्मणोंकी बहुलता, कभी
 विश्वानुप्रधान मनुष्योंकी बहुलता

मिथुन किल ।

मुताः प्रज्ञामया ॥

(मत्स्यपुराण अध्याय १४३ । ७८)

में स्वयं द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद ही
 प्रतिषेध हुआ आदर्शवाद, और
 भौतिकवाद । लेकिन यह भौतिकवाद
 भौतिकवाद है । दार्शनिक क्षेत्रमें एक
 रुचोके अनुसार प्राकृतिक बर्बर-
 भाषाको भी इस प्राकृतिक
 एक ही जातिके पशुओंके बीचकी
 रना चाहिये जिनको हैकलने एक
 लेकिन इन पशु-मनुष्योंको अन्य
 भक्ति और यही असमताका कारण
 कारण देखा है । लेकिन यह उन्नति
 थी । उक्त ... यही था कि
 दाना, ... मनुष्य-
 भयानक ...

और पैर
 प्रतापी
 ही ले
 सीमापर

उपर्युक्त कथन भी असङ्गत ही है; क्योंकि किसी भी शास्त्रार्थमें जब एक पक्षका खण्डन होता है तब वह दूसरे प्रकारसे अपने खण्डित पक्षका समर्थन करता है। जैसे द्वैत-अद्वैत पक्षके ही शास्त्रार्थकी बात लीजिये। श्रीमच्चके द्वैतका खण्डन मधुगूदनने 'सिद्धान्तविन्दु' ग्रन्थके द्वारा किया। उसका खण्डन करके 'न्यायामृत' द्वारा पुनः द्वैतका प्रतिष्ठापन हुआ। उसका खण्डन पुनः 'अद्वैतसिद्धि' द्वारा हुआ। पुनश्च 'न्यायामृत तरङ्गिणी' द्वारा उसका प्रतिष्ठापन हुआ, पुनश्च 'गौड़ब्रह्मानन्दी' द्वारा उसका खण्डन हुआ, 'न्यायभास्कर' द्वारा पुनः प्रतिष्ठापन हुआ। 'न्यायेन्दुशेखर' द्वारा पुनः खण्डन होनेपर पुनः प्रतिष्ठापनार्थ प्रयत्न हुआ, परन्तु एतावता उनके पहलेके द्वैत और अद्वैतसे पिछले द्वैत-अद्वैतमें कोई भेद नहीं हुआ। इसी तरह जडवाद एवं भौतिकवादका भले ही सहस्रों बार खण्डन तथा मण्डन हो तपारी वस्तुत्वमें कोई अन्तर नहीं पड़ता। ऐसे प्रतिपेक्षके प्रतिपेक्षको प्रतिप्रसव कहा जाता है। दर्शनशास्त्रोंमें सिद्धान्ततः भी इसके उदाहरण मिलते हैं। जैसे संन्यासका विधान, पुनश्च कलियुगके लिये निषेध, पुनश्च कलमें भी वर्णविभाग वैदिकधर्म-प्रवृत्ति-पर्यन्त विधानद्वारा प्रतिपेक्षके प्रतिपेक्ष होनेसे विधानके प्रतिप्रसव होता है। यह निर्दोष उदाहरण है। इसी प्रकार व्याकरणकी दृष्टिसे राम शब्दके प्रथमा या द्वितीयाके द्विवचनमें 'राम औ' इस स्थितिमें 'वृद्धिरेचि'से वृद्धि प्राप्ति होती है। उसका बाधकर 'प्रथमयोः पूर्वसवर्णः'से पूर्वसवर्ण दीर्घ प्राप्त होता है। पुनश्च 'नादिचि'से उसका बाध होकर 'वृद्धिरेचि'से वृद्धि हो जाती है। तब 'रामौ' शब्द बनता है।

भौतिकवाद एवं आदर्शवादके तत्त्वोंमें कोई भी अन्तर नहीं है। यह नहीं कहा जा सकता कि वस्तुतः पहले भौतिकवादका खण्डन हो गया था और अब वह पुनः सिद्ध ही हो गया है। रूखो, हैकेल आदिकोंके मनःकल्पित इतिहासकी अपेक्षा ऋषियोंके आर्ष इतिहासका महत्त्व कहीं अधिक है। तदनुसार सृष्टिकालके ऋषिष्ठ, अग्नि आदि उच्चकोटिके महामानव थे। उनके धर्म, योग, वेदान्त आदिके सिद्धान्त आजके सम्य कहे जानेवाले नरपशुओंको दुर्विषय ही हैं। उनमें जो अध्यात्मिक समता थी, वह आज भी है।

विद्याविनयसम्पन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।

शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥

(गीता ५।१८)

सुहृन्मित्रार्युदामीनमप्यस्यद्वेष्यबन्धुपु

साधुश्चपि

च

पापेषु

समबुद्धिर्विशिष्यते ॥

(गीता ५।९)

विद्वान् मदा ही सर्वत्र समब्रह्मका दर्शन करता है, यही समता है। शरीर या कर्म अथवा उसके फलही दृष्टिसे न कभी समता थी, न होनेवाली है।

अनुपम मनुष्य अमंजुन मूक तभी होता है जब उसका सद्गुरु-सम्बन्ध नहीं था। आज भी यह बात स्पष्ट है। जहाँ शिक्षण है, वहाँ ज्ञान-विद्या विकसित होती है; जहाँ शिक्षण नहीं है, वहाँ विकास नहीं होता। ईश्वरने ब्रह्माको सृजित करके उसे निम्न वेदोंका उपदेश दिया—

ये ब्रह्माणं विद्महाति पूर्वं यो वै वेदांश्च प्रहिणोति तस्मै । (इति० उप० ६।१८)

ब्रह्मने सनकादिबो एवं मरीचि आदिकोंको उत्पन्न करके उन्हें वेदादि शास्त्रोंका उपदेश किया है। जिन मनुष्योंका प्रमादवशात् उनका सम्पर्क टूट गया, ही पशुपुत्र्य हो गये हैं।

हाथ, हाक, रूखे आदिकी कल्पनाएँ परस्पर भी टकराती हैं। हाथके मता-सार 'आदिम प्राणी समताकी स्थितिमें नहीं था, किन्तु खूबसूरत था।' हाकका आदिम मनुष्य बहुत नेक था, रूखोंका भी ऐसा ही था। मुकरातके अनुसार मनुष्य स्वभावसे ही सामाजिक प्राणी है। इनके अनुबन्धीय राज्यको भी अम्य उच्चानिक अर्धनैतिहासिक कहते हैं। हैकलका अनुमान केवल उसका दिमागी कितूर है। मनुष्यों एवं पशुओंके वैषम्यका कारण उनके जन्मान्तरीय कर्म मानने देंगे। निरैतुक शक्तिवैषम्यकी उपपत्ति हैकलके पास कुछ नहीं है। मनुष्योंमें ही कर्मतारतम्यसे ही उन्नतिकी शक्तिमें तारतम्य होता है और इसका भी प्रन्तिम उद्देश्य है उस आध्यात्मिक स्तरपर समता स्थापित करना, जिससे अधिक उन्नति हो ही नहीं सकती।

व्यक्तिगत उन्नतिकी ओर कदम बढ़ाना कभी भी अवनतिका कारण नहीं होता। व्यक्तिका समुदाय ही समाज है, व्यक्तिगत उन्नतिसे समाजकी उन्नति नूनन सम्भव होती है। उन्नति एवं सम्यक्ताका कोई भी कदम अवनतिका कदम नहीं है। क्या कोई विद्वान् बलवान् बनता है, प्रतापता किसीका मुकसान होता है? इतनी सहज-सी चीजको आधुनिक सभ्योंने कितने उल्टे रूपमें ग्रहण किया है! यदि किसी ऊँचे स्थानपर १०० मनुष्य चढ़नेके लिये अग्रसर होते हैं और यदि कुछ आलसियों, दीर्घसूत्रियोंकी पीछे छोड़कर कुछ लोग आगे बढ़ते हैं तो स्वर्थासे दूसरे भी आगे बढ़नेके लिये दीर्घसूत्रता और आलस्य छोड़ेंगे ही। अतः आगे कदम बढ़ानेसे यदि विषमता होती है, तो यह भी उन्नत स्तरपर समताकी ओर ले आनेका ही प्रयत्न है।

मुखिया, सरदार या राजाको सदा ही धर्मनियन्त्रित होना आवश्यक है। होना धर्महीनताका परिणाम है, सरदार या राजा होनेके कारण नहीं। इन राज्योंमें ही उच्छृङ्खल या निरङ्कुश शासन होते हैं; वेन, रावणादि इसके उदाहरण हैं। मनु, इक्ष्वाकु, नृग, नल, मान्धाता, राम, युधिष्ठिर आदि धर्मनियन्त्रित निरङ्कुशताका लेश भी नहीं हो सकता था। समाजवादी ढंगकी समता उच्चकोटि-

‘हाँ’ नहीं है और ‘ना’ है। ऊपर दृष्टि दृष्टमानकी भाषा बहुत ही विशेषज्ञ है। लेकिन कुछ विचार करने पर हमकी समझ प्रमाणित हो जायगी। तर्कशास्त्र के तीन बुनियादी नियम हैं। १. एकताका नियम, २. शोधका नियम और ३. म-परिहारका नियम। पहले नियम के अनुसार ‘क’ है, या ‘क’=‘क’। दूसरा नियम पहले नियमका जवाबनकार है। इसका रूप है ‘क’ नहीं है=‘क’। तीसरे नियम के अनुसार किसीके लिये दो विरोधी गुण एक साथ नहीं हो सकते, चाहे यों या तो ‘क’, ‘ग’ है या ‘क’, ‘ग’ नहीं है। यदि इनमें से एक बात सत्य है तो दूसरी असत्य है और दूसरी सत्य है तो पहली असत्य है इनके बीच कोई बात नहीं हो सकती।

युंटेरेवेग के निर्देशानुसार दूसरे और तीसरे नियमोंको इस प्रकार मिलाया जा सकता है। किसी विशिष्ट प्रश्नका, किसी वस्तुविशेषका प्रमुख गुण है या नहीं? उत्तर हो सकता है ‘हाँ’ या नहीं। ‘हाँ’ और ‘ना’ दोनोंमें उसका उत्तर नहीं दिया जा सकता। इन नियमोंमें कोई भूल नहीं मान्य पड़ती। फिर दृष्टमानका नियम क्योंकर सही है? प्रकृतिमें ही इसका उत्तर मिल जाता है, जिसका विवरण पहले दिया जा चुका है और अभी आगे चलकर फिर दिया जायगा। अतिभौतिक विचारप्रणालीकी जो कि तर्कशास्त्रमें मिलती है, गड़बड़की यह है कि स्पष्ट और समष्टि, इकार और सन्—सबको एक साथ मिला दिया जाता है। इसी प्रकार निम्न परिमाणोंमें हाइड्रोजन, उद्वजन और आक्सीजन के मिश्रणसे पानी बनता है। आधुनिकवादके लिये पानीमें अम्लजन और उद्वजनका पृथक् अस्तित्व बना रहता है। केवल तर्कन्यायमें पानी तथा अम्लजन और उद्वजनका एकीकरण होता है। यह रहस्यमय कलना है। इनसे यह परिणाम निकलता है कि अम्लजन और उद्वजन तथा पानी—सभी एक साथ आवागमन करते हैं और अनन्त कालतक रहेंगे।

वस्तुतः पाश्चात्य अतिभौतिकवाद भी भौतिकवादके समान ही निस्तत्त्व है। वास्तविक अध्यात्मवाद एवं तर्क वेदान्तके सिद्धान्त बिना समझे हुए मार्क्सवादी उसके खण्डनकी निरर्थक चेष्टा करते हैं। अध्यात्मवादी जब कहता है, सत् सत् ही है असत् नहीं, असत् असत् ही है सत् नहीं, तब उसका तात्पर्य है कि कोई वस्तु उसी रूपसे उसी दृष्टिसे सत् एवं असत् दोनों नहीं हो सकती। इसी आधार पर अनेकान्तवादका खण्डन किया जाता है। सभी जगहमें अव्यभिचारित वस्तु ही है; किसी देशकालमें व्यभिचारित वस्तु नहीं। अतिभौतिकवाद घटादिमें मूर्तिना अव्यभिचारितरूपसे विग्रहण होती है। घटादिकी अनेकता असत् है। उसकी

अपेक्षा जल सत्, परंतु सर्वकारण, स्वप्रकाश, अखण्डबोधस्वरूप सत् सर्वेश, इत्यादि तथा वस्तुओंमें अव्यभिचरित होनेसे निरपेक्ष सत् है। तदभिन्न वह वस्तु अस्तु ही है। यदि सत्-असत्की अव्यवस्था हो तो किन्हीं भी सिद्धान्तों, मन्तव्यों अर्थात् अनेकान्तवाद या माक्सवाद एवं द्वन्द्ववादके सम्बन्धमें भी वही बातें लागू होंगी। माक्सवाद भी एकान्ततः सत्य नहीं है। किसी रूपमें सत् है, अन्य रूपोंमें अस्तु भी है। फिर अनिश्चित सिद्धान्तमें किसीकी प्रवृत्ति कैसे होगी? अपेक्षाबुद्धिसे भाव-अभावकी एकत्र स्थिति तो भारतीय दर्शनोंमें अधिक प्राचीनकालसे मान्य है—

भावान्तरमभावो हि कयाचित् व्यपेक्षया ।

अर्थात् किसी अपेक्षासे दूसरा भाव ही अभाव है। जैसे घटरूपसे भाव होनेपर भी पटरूपसे अभाव भी है। इसीलिये स्वरूप-पररूपसे हरेक वस्तु सत्-असत्, उभयात्मक है—

स्वरूपपररूपाम्नां नित्यं सदसदात्मकम् ।

परंतु इतने मात्रसे सत्-असत्का अविरोध नहीं कहा जा सकता। सरूपसे सत् असत् नहीं हो सकता। अन्यरूपसे सत्का असत् होना यह अपेक्षाबुद्धितत्त्व है। नियम तभी निर्दोष होता है जब वह अम्याप्ति, अतिव्याप्ति तथा अवगम्य दोषोंसे मुक्त हो। विचित्र संसारमें गुणधर्मकी विचित्रता स्वाभाविक है। केवल कतिपय स्थलोंमें सहचार-दर्शनमात्रसे व्याप्ति नहीं होती। पार्ष्वत्य एवं लोह लेख्यत्वका सर्वत्र सहचार होनेपर भी केवल हीरकमें अम्याप्ति होनेमात्रसे यह व्याप्ति अशुद्ध समझी जाती है। फिर द्वन्द्वमानके तो लगभग सभी नित्य अम्याप्ति-अतिव्याप्ति दोषोंसे ग्रस्त होते हैं।

कहा जाता है कि 'द्वन्द्वमान' इस स्वाधर आधिभौतिकताका भेदन कर बना है। 'मनुष्य' शब्दमें सब सम्भव मनुष्य सम्मिलित हैं। लेकिन मनुष्यजानि और मनुष्यगण यद्यपि भिन्न और पृथक् तर्कसिद्ध भेदिकाएँ हैं, लेकिन केवल तर्किक दृष्टिसे ही वे ऐसे हैं। एक ही घटनाबलीके देखनेके लिये वे विभिन्न दृष्टिकोण हैं। व्यापकताके दृष्टिकोणसे अर्थात् उस दृष्टिकोणसे, जिसमें एक ही मनुष्य जड़का सदस्य होनेके नाते सब एक समान है। 'मनुष्यजानि' सब मनुष्योंकी समष्टि है। मनुष्यगण सब मनुष्योंकी समष्टिकी ही एक और कहना है। लेकिन हम अर्थमें कि कोई भी मनुष्य किसी दूसरे मनुष्यके समान नहीं है। द्वन्द्वमानके लिये विचार और व्यापक मान 'मनुष्यगण' एक और 'मनुष्य' विचार रहने हुए भी वे दोनों एक दूसरेमें और एक दूसरेके द्वारा आश्रित हैं। 'मनुष्य' का 'मनुष्यगण' और उसके मनुष्यगणमें पृथक् रूपसे न रह सकता है न उसके रहनेकी कल्पना की जा सकती है। मनुष्यको मनुष्यगणमें हम उस मनुष्यगण गुणसे जानते हैं— जो मनुष्य विविध मनुष्योंके सदस्य है, और हर विविध मनुष्यकी सदस्यता नहीं हो सकती है। प्रत्येक मनुष्यगणमें उसकी भिन्न-भिन्न सदस्यताएं हैं।

हेगेलके तर्कशास्त्रका यही गुण है कि वह विरोधियोंके एकत्वको मानता है और उनको श्रेणीबद्ध करता है। 'तर्कसिद्धके रूपमें'; एक ओर पूर्णरूपसे व्यापक और दूसरी ओर पूर्णरूपसे एक। हेगेलीय मापामें दो विरोधियों—उद्वजन, अम्लजन—का एकत्व ही पानी है। ये तर्ककी दृष्टिसे विरोधी हैं। इन दो विरोधियोंके मेलसे जो पानीरूप वस्तु बनती है वह न उद्वजन है और न अम्लजन। गुणात्मकरूपसे दोनोंका अन्तर्धान हो जाता है और बिलकुल नये गुणोंके संयोगकी सृष्टि हो जाती है। परिणाम तो उतना ही रहता है, लेकिन रूप परिवर्तित हो जाता है।'

उपर्युक्त कथन भी निःसार है। यह तो अध्यात्मवादमें ही स्वीकृत है कि वस्तुओंमें सामान्य-विशेषभाव एवं साधर्म-वैधर्म्य विभिन्नरूपसे मान्य होते हैं। जाति एवं गुणकी दृष्टिसे समष्टि-व्यष्टिका उपर्युक्त विवेचन भ्रान्तिपूर्ण है। नित्य एक एवं अनेकोंमें समवेत जाति है। जैसे अनेक गौव्यक्तियोंमें एक गोत्वजाति रहती है, उसीके आधारपर सभी गौव्यक्तियोंको जाना जाता है, परंतु गण या समूह तो विशेषों (नैपार्थिकस्वीकृत पदार्थ) का भी कहा जा सकता है, जिनमें जाति नहीं है। अनेक जातिके मनुष्योंके समूहको भी गण कहा जा सकता है, परंतु उन्हें एक जातिका नहीं कहा जा सकता। यह प्रसङ्ग ब्राह्मणत्व, क्षत्रियत्व आदि भवान्तर जातिका है। मनुष्यत्व जाति तो सभी मनुष्योंमें होती ही है। व्यष्टि और समष्टि अध्यात्मवादमें वृक्ष और वनके तुल्य है। व्यष्टित्व और समष्टित्वका तो भेद होता ही है। ऐसे अनेक गुणधर्म समष्टिमें मान्य होते हैं, जो व्यष्टिमें नहीं होते। जैसे एक-एक तन्तुओंसे शीतावनयन नहीं होता, परंतु वही तन्तु-समुदाय पटकरूपमें परिवर्तित होकर अङ्गमावरण, शीतावनयन आदि कार्य करते हैं। व्यक्ति-समुदायसे भिन्न होकर समष्टि कोई स्वतन्त्र वस्तु नहीं है।

जिन तत्त्वोंसे जिन वस्तुका निर्माण होता है उन तत्त्वोंका किसी-न-किसी रूपमें उस वस्तुमें बना रहना स्वाभाविक है। कर्ता, निमित्त आदिके बिना भी कार्य रह सकता है, परंतु उपादान या समवायी कारण बिना तो कार्यकी स्थिति सम्भव ही नहीं होती। कोई नियम सभी निर्दोष माना जाता है, जब वह मनुष्य-ध्वेन समानता होते हुए भी विशिष्ट गुण-विशेष-सम्बन्ध आदि युक्त होनेसे उनसे भिन्नता भी होती है। व्याप्तत्व मनुष्यत्वका व्याप्त धर्म है, मुतरां व्याप्त धर्मके बिना व्याप्त धर्मकी अस्तित्व नहीं हो सकती। जैसे शिथिलत्व, जडत्व आदि द्रव्यत्व-व्याप्त धर्म हैं। अतः शिथिल, जडत्व आदि द्रव्यत्वके बिना नहीं रह सकते। विभिन्न विशेषोंमें ही सामान्यका पर्यन्तान होता है।

वस्तुतः जिस रूपमें आबरीजन और हाइड्रोजन जटके जनक होते हैं; उस रूपमें वे विरोधी नहीं हैं। यद्यपि अग्नि और तैल किसी रूपमें विरोधी हैं,

परंतु ये ही युक्तिसे समन्वित होकर दीपक-प्रज्वलनका भी काम करते हैं। जल-अग्नि परस्पर विरोधी हैं, परंतु युक्तिसे समन्वित होकर राष्ट्रद्वारा यह संचालन करते हैं। ये विरोधी अन्यरूपसे हैं, कार्यवाहक अन्यरूपसे हैं। इसीसे स्वरूपमें भाव, अभाव, सत्, अशक्त की एकता नहीं हो सकती। अन्यथा सरोवर-कमल और गगन-कमलकी तथा मित्रातनय एवं वन्यातनयकी एकता भी कही जानी चाहिये। अतः इस प्रकारके काल्पनिक, विरोधके दृष्टान्तसे सत्, अशक्त भाव, अभावकी तरह उसी सम्बन्धसे उसी देशमें, उसी वस्तुका भाव-अभाव नहीं रह सकता। जैसे भूतलके उसी प्रदेशमें संयोग सम्बन्धसे उसी प्रकारके उसी घटकका भाव-अभाव-दोनों नहीं हो सकते। यदि यह ही सके तब तो संसारसे विरोधमात्र ही दत्तजलाञ्जलि हो जायगा।

उद्रजन, अम्लजन दो विरोधियोंके मिलनेसे पानी बना। उद्रजन, अम्लजन केवल इतनेमात्रसे विरोधी नहीं होते क्योंकि एक वह है जो दूसरा नहीं है। इतना दूर क्यों जाया जाय, और सरल लौकिक दृष्टान्त हैं। अनेक तन्तुओंसे पट बनता है, तन्तुओंमें भी एक-वह नहीं है, जो दूसरे हैं। एक दृष्टिसे सब परस्पर भाव एवं अभावस्वरूप हैं और उनके मिलनेसे ही पट बनता है। पटमें तन्तुओंका अन्तर्भाव हो जाता है, एक नयी वस्तु पट बन जाती है। परंतु यह कलाबाजी अविचारित रमणीय ही है। तन्तुओंकी परस्पर विरोधी कहनेकी अपेक्षा परस्पर सहयोगी कहना प्रत्यक्ष प्रमाणके अधिक अनुकूल है। विरोधी तो उन्हें एक दूसरेका अभाव्यात्मक होनेसे केवल अपेक्षा-बुद्धिसे कहा जाता है। इसी तरह पट बननेपर तन्तुका लुप्त हो जाना, पटलपी नयी वस्तुका बन जाना भी अविचारित रमणीय है। विचारनेपर अब भी तन्तुओंसे भिन्न होकर पट कोई वस्तु नहीं है। शीतापनयनादि-अर्थ-क्रियाकारिता विशेषरूपसे अवस्थित समुदायका गुण है। समुदाय समुदायीसे भिन्न नहीं, एवं विशेष अवस्थिति अवस्थावालोंसे भिन्न नहीं हो सकती है। व्यक्तिगतोंसे भिन्न होकर समष्टि बन नहीं है। पटसे भिन्न होकर उसकी संकुचित-प्रसारित अवस्था भी भिन्न नहीं है। यही स्थिति उद्रजन, अम्लजनकी है, उन्हें परस्पर विरोधी न कहकर सहयोगी कहना अधिक उपयुक्त है।

पञ्चभूत भी परस्पर विरुद्ध कहे जा सकते हैं। जलसे अग्निका निर्माण हो जाता है, किसी ढंगसे अग्निसे जलका शोषण हो जाता है; पर साथ ही उनका कार्य-कारणभाव भी है। तेजसे ही जलकी उत्पत्ति होती है और तेजमें ही जलका संक्षार होता है। ब्रह्मसे ही विश्वकी उत्पत्ति होती है, उसीमें उसका संक्षार होता है। इस-दृष्टिसे ब्रह्म ही विश्वका उत्पादक भी है, संक्षारक भी है। परंतु यह विशेष अपेक्षा बुद्धिकृत है। सत्, असत्का-सा विरोध नहीं है। इसी

तरह मत्त, रज, तमका भी परस्पर निरोध कहा जा सकता है। मत्त प्रकाशात्मक है, रज च्छा है, तम आवरणात्मक एवं अवष्टम्भात्मक है। व्यवहारमें भी मत्तके घटनेपर रजनमका घटना अनिवार्य है। रजके घटनेपर अन्यका घटना अनिवार्य है, तो भी महदादि कार्यकी उत्पत्तिमें दोनों सहयोगी बनते हैं। अवश्य ही जन्मक उनका तम परिणाम च्छाता रहता है, तपनक वे कोई कार्य नहीं आरम्भ कर सकते, परंतु च्छाता होनेपर प्रधानके अप्रधान सहयोगी हो जाते हैं, तब कार्यका उत्पत्ति करते हैं और हर एक कार्यमें वे उपलब्ध भी होते हैं। यही चीज हर एक उपादानकारणके सम्बन्धमें कही जा सकती है। अगर आकशीजन, हाइड्रोजन जलके कारण हैं, तो अवश्य ही उनमें संयोग अंतर्निहित है। इसी तरह वायुवर्ण्यमें भी उनका अस्तित्व रहना ही चाहिये। और कार्य भी कारणमें भिन्न होकर श्रव्यता नहीं बनती है। जैसे पटकी ही अवस्थाविरोध, उनका गव्य और प्रसार है, वैसे ही कारणकी अवस्थाविरोध ही कार्य है। इसीप्रकार जलमें पुनरपि हाइड्रोजन, आकशीजन निकल आनेपर जल कुछ भी नहीं रह जाता है। भाव-अभावके समान उद्वेग, अम्लजनका विरोध नहीं होता। अतएव उनका सम्बन्ध होता है, सम्बन्धसे जल बनता है, किंतु भाव-अभावके सम्बन्धमें, मत्त-अमत्तके सम्बन्धमें किसी कार्यकी उत्पत्ति नहीं होती।

इसी तरह कहा जाता है कि 'तत्त्वशास्त्रके अनुसार आरम्भ क्या है ? यह कुछ (अस्तित्व) नहीं है; क्योंकि आरम्भमात्र है। लेकिन इसी कारणसे वह कुछ नहीं भी नहीं हो सकता। इस प्रकार आरम्भ न अस्तित्व है, न नास्तित्व है। साथ ही वह अस्तित्व, नास्तित्व—दोनों ही है। यही अस्तित्व-नास्तित्वकी एकता है। एकका दूसरेमें रूपान्तर है। संक्षेपमें यह होनेकी एक क्रिया है जिसमें अस्तित्व और नास्तित्वकी साधारण बुनियाद है। इस तत्त्वकी वास्तविकताके रूपमें देखा जाय तो इयाम एक मनुष्य है। जो एक मनुष्य-श्रेणीका है जिसमें सब मनुष्य सम्मिलित हैं। इयामका और अन्य मनुष्योंमें व्यावर्तक धर्मोंमें भेद होता है; जो कि एकमें होते हैं, दूसरेमें नहीं। इस तरह ये विशिष्ट अंशोंमें भिन्न होते हुए भी मनुष्यत्वेन समान हैं। उन चीजोंको देखकर जो उनमें नहीं हैं, किंतु दूसरोंमें हैं। लेकिन इस प्रभेदका अर्थ यही है कि अपने विशिष्ट गुणोंके अलावा यह और मनुष्योंके समान है। इस प्रकार तार्किक दृष्टिसे इयामका पूरा ज्ञान हो जाता है। जब उसकी कल्पना 'विशिष्ट-इयाम' तथा सर्वसाधारण मनुष्योंके एकत्वके रूपमें की जाय।

माकर्सवादी इसे एक संहज और महान् संरूप कहते हैं। विशुद्ध मत्त विशुद्ध असत्के अभिन्न है। विशेष गुणोंके द्वारा ही एक वस्तुको दूसरीसे अलग किया जा सकता है और इस अलग करनेका अर्थ ही है दो बातोंका एक साथ

कहना । भावात्मकरूपसे वही वस्तु एक है और अभावात्मकरूपसे भन् । इस प्रकार विचारमें एक वस्तुको दूसरेसे पृथक् करना हों और ना दोनों हन् । और इसमें विरोध और पुनर्मिलन दोनों हैं । समरूपता और पार्यन्त-दोनों का तत्त्व आवश्यक है, नहीं तो एकको दूसरेसे पृथक् नहीं किया जा सकता ।

यही तत्त्व है सत् और असत्के एकत्वका । हेगेलकी इस तार्किक प्रणाली रूप है वाद (थिसिस), प्रतिवाद (एन्टीथिसिस) और संश्लेष (सिन्थिसिस) । दूसरे शब्दोंमें भाव-अभाव, अभावका अभाव या द्वितीय प्रतिरोध । इस त्रिगुण सम्बन्धकी विशेषता यह है कि ये एक साथ स्तिरन्व रहते हैं । एकके बाद दूसरेका आविर्भाव नहीं होता । जब कहा जाता है कि 'माम अनुप्य है' तो राम और अरामका विरोध तथा उगका लपलाहत सखी कहना एक साथ हो जाती है । मनमें तर्ककी जो क्रिया होती है, उसमें इन दोनोंके पृथक्करणका पहले एक सिरा, फिर दूसरा सिरा और फिर दोनों सम्मिलित अस्तित्व दीखता है । लेकिन सामान्यमें इन त्रिगुण भावना अस्तित्व आरम्भमें ही है और तर्कक्रिया इस अस्तित्वको मान लेती है । हेगेल लिखता है कि इन त्रिगुण क्रियाको हम त्रिगुणक्रियाके रूपमें भी देख सकते हैं । पहला है आविर्भावित एक, दूसरा विभाजन, तीसरा भावात्मक तत्त्व अभावात्मक, फिर विभाजितरूपमें उस एककी पुनः स्थापना । जीवन मनुष्ये अवयवद्वारा परिवर्तनीयता और संशानुक्रमिकताके सिरोरी ऐश्वर्यका प्रदर्शन अवयवके विभाजनका गुण्य साम्य है ।

विरोधियोंके एकत्वके नियमको हेगेलने इन भावोंमें लिखा है—'यह माना जाय है कि भाव और अभावका अन्तर अस्पष्ट है । लेकिन तर्कमें ये दोनों चीज एक हैं । कोई एक नाम दूसरेमें परिवर्तित हो सकता है । इन प्रकार भाव और उधार समस्तिके दो विरोध प्रकार नहीं हैं । कर्त्र ओपेराटोरे जिसे ओ भाव है, देनेवालेके जिसे वह भाव है । प्रवक्ता शब्दा अभिव्यक्ति भी शब्दा है । भाव और अभाव एक दूसरेके ऊपर निर्भर है और परस्पर लपलाहती ही इनका ही प्रकटित है । शुभक कथनका उसी भुव शिवा दक्षिणी भूतके मर्त्य रूप मरण । किसी शुभकको दो भावोंमें बाँटनेवा एक दिग्गमे उसी और दूसरे दक्षिणी भुव नहीं मरण । इसी प्रकार विरोधीकी दो भावोंमें अभावक और शुभक एक दूसरेमें स्तिरन्व नहीं होती ।'

शब्दाः उपर्युक्त बातें भी अभावकभावे अतिरिक्त कुछ नहीं हैं—यह दोउ बह का बुद्धा है । किसी ओपेराटोरे अभावक ही अभावक है । अभावक कोई भी शब्द नहीं है, किन्तु वही भाव कहने जानू है; वह भावना ही वही भावक शब्द नहीं हो सकती । अभावकभावे ही हीने अभावक भाव

तन्तुओंसे पटका आरम्भ होता है, जो पहले असत् ही रहता है। इसका असत्-कार्यवादकी दृष्टिसे खण्डन हो जाता है। असत् स्वपुष्प सहस्रों प्रयत्नोंसे निर्मित नहीं होता। अतः सत् ही कार्यको अभिव्यक्ति मात्र कारकव्यापारोंसे होती है। इस स्थितिमें आरम्भके पहले, आरम्भकालमें तथा कार्य सम्पन्न होनेपर—इन तीनों अवस्थाओंमें भी कारणरूपसे कार्य सत् ही रहता है। अतः ध्वेन रूपेण आरम्भ या आरम्भ वस्तु सत् ही है, 'हो' 'हो' हो है, उसे 'नहीं' नहीं कहा जा सकता। इसलिये आरम्भको अस्तित्व-नास्तित्वकी एकता नहीं कहा जा सकता।

राम-श्याम नामका कोई मनुष्य भी हो सकता है। कोई भी मनुष्य अपनेमें असाधारणता भी रखता है और इनर साधारणता भी है। विशिष्ट रूपसे इतर भिन्नता और तदितर व्यापक सामान्य रूपसे अभिन्नता कहनेकी अपेक्षा यह कहना अधिक सङ्गत है कि अमुक मनुष्यमें कुछ अपने असाधारण गुण हैं और कुछ मनुष्य-सामान्य-गुण। एक मनुष्य कुछ गुणोंकी अविवेकतासे ही इतर मनुष्योंमें भिन्न नहीं है। मनुष्यत्व सामान्य रहनेपर भी व्यक्तियोंमें परस्पर भिन्नता रहती है। अतः यह अस्तित्व-नास्तित्वकी एकताका उदाहरण नहीं कहा जा सकता। इस उदाहरणसे अस्तित्व-नास्तित्वकी एकाधिकरणता और विरोधरहितार नहीं कहा जा सकता। विरोधका स्वरूप यही होता है कि—

यस्य यदेवावच्छिन्नतयाकाशवच्छिन्नतयासम्बन्धावच्छिन्नतयावच्छिन्न-
यदधिकरणता यत्र, तत्र तस्य तदेवावच्छिन्नतयाकाशवच्छिन्नतयासम्बन्धावच्छिन्नत-
यमावच्छिन्नतयावच्छिन्नताभावो न सम्भवति ।

जिस वस्तुका जिस देशमें, जिस कालमें, जिस सम्बन्धमें, जिस धर्ममें, जिस रूपमें जहाँ भाव रहता है, उस वस्तुका उसी देशमें, उसी कालमें, उसी सम्बन्धमें, उसी रूपमें अभाव नहीं कहा जा सकता। सर्वतमें धूमत्वेन धूम रहनेपर भी वहित्वेन धूम नहीं है। तो भी यह अभाव अधिक अनुमानमें बाधक नहीं हो सकता। विरोध गुणोंके कारण विशिष्टकी सामान्यसे भिन्नताका अर्थ विलक्षणता-मात्र है। इससे एक वस्तुमें सादृश्य-वैलक्षण्यका सह अस्तित्व सिद्ध होता है। नैयायिकोंके मतानुसार साधर्म्य-वैधर्म्य अनेक पदार्थोंमें सदावस्थित होते हैं; परंतु एतावता मूल वस्तुमें भेद नहीं सिद्ध होता। जैसे प्रसारित पट और संकुचित पटमें वैलक्षण्य प्रतीत होनेपर भी वस्तुमें भेद नहीं सिद्ध होता। व्यावर्तक मेरुक धर्ममें वस्तुकी भिन्नता या व्यावृत्ति होती है। इसका अभिप्राय यही है कि—'नील-मुष्णम्' नीलता कमलकी विशेषता है, इससे वह अनील वस्तु, अदृग आदि कमलोंमें भिन्न सिद्ध होता है। नीलताको छोड़कर वह अन्य कमलोंमें अनिन्न ही

रहता है। यहाँके भेद-अभेद दोनों असमानता तथा समानताके ही बोधक हैं, भिन्नता अर्थात् भिन्नजातीयता अभिन्नता अर्थात् अभिन्नजातीयता।

परंतु इस समानजातीयता, असमानजातीयताका भेदभेदके समान परस्पर विरोध नहीं होता, क्योंकि कमल व्यापक है। नीले कमल उसका ही अन्तर भेद है, जैसे मनुष्यजातिके भीतर ब्राह्मणत्व आदि जतिपाँ हैं। एक ब्राह्मणमें ब्राह्मणत्व भी है मनुष्यत्व भी। इनका आपसमें कोई विरोध नहीं होता। यह भावात्मक-अभावात्मक वस्तुओंका एकीकरण नहीं कहा जा सकता। इतनेमानके लिये इतनी दूर भटकनेकी आवश्यकता नहीं। यों तो सहयोगी वस्तुओंमें भी भावात्मकता, अभावात्मकताका सह अस्तित्व किसी अपेक्षा-भेदसे मिलता ही है। यह विरोध परिहार स्वमनःपरिकल्पित ही है। जैसे कोई अपने मनसे ही प्रेतकी कल्पना करके उससे संग्राम करता हो और कहता हो कि हमने अपने प्रतिद्वन्दीको हरा दिया, ठीक यह भी वैसा ही है।

भाव, अभाव एवं अभावका अभाव या वाद, प्रतिवाद, समन्वितवाद अथवा अविभक्त एक तथा उसका भावात्मक, अभावात्मक विभाजन, फिर विभक्त स्वरूपोंसे एक वस्तुकी स्थापना आदि कल्पना मनोरञ्जक अवश्य है, पर है सारगर्भ्य ही। यह केवल बौद्धोंके विनाश (अभाव) कारणवादके आधारपर गढ़ी गयी है। बौद्धोंने देखा कि बीजसे अङ्कुर उत्पन्न होनेमें बीजका स्वरूप नष्ट हो जाता है; अतः अङ्कुरोत्पत्तिके अव्यवहितपूर्व क्षणवर्ती विनाश ही है; अतः विनाशहीन कारण मानना ठीक है। परंतु सांख्यी और वेदान्तियोंने उसका खण्डन किया है। यदि विनाश ही कारण है तो बीजदाहसे भी अङ्कुर उत्पन्न होना चाहिये। यदि अभाव ही कारण है तो वह तो सर्वत्र सुलभ है तो फिर कार्यात्पत्तिके लिये कारण-सामग्री ढूँढ़नेकी प्रवृत्ति क्यों होती है? फिर कार्यमें कारणोंश सत्की अनुवृत्ति देखी जाती है। विनाश, अभाव या असत्की अनुवृत्ति नहीं देखी जाती। अतः भाव ही कार्यका कारण है, अभाव नहीं।

इस मण्डन एवं खण्डनसे प्रभावित होकर मार्क्सवादियोंने मूलबीजकी अविभाजित एक वस्तु मान पुनः उसका विभाजन मानकर भाव, अभावकी कल्पना की और उनके समन्वयसे अङ्कुरकी उत्पत्ति मान ली। परंतु वस्तुतः यों भाव-अभाव-जैसा विभाजन और उसके समन्वयका कोई प्रदन ही नहीं उठता। विनाश, अभाव या असत्से न कोई कार्य उत्पन्न हो सकता है, न सत्-असत्का कोई सम्बन्ध हो सकता है। न.स.पुष्प, चन्ध्यापुत्रसे किसीकी उत्पत्ति हो सकती है, न किसीसे उनका कोई सम्बन्ध ही हो सकता है। बीजावयव ही अङ्कुरके कारण हैं और उन्हींका कार्यमें अनुवेष भी रहता है। परंतु एक उत्पादनमें कार्यान्तरकी

उत्पत्तिके बिदे पूर्वकार्यका निरोधान आग्रहक होता है। इसीप्रिये बीजावस्थाका तिरोभाव नान्तरीयक रूपमें होता है।

अवयवद्वारा परिवर्तनीयता और वंशानुक्रमिकताके विरोधी ऐकरका उदाहरण भी ऐसा ही है। जैसे आम्नादि बीजमें आम्नादि वृक्षकी उत्पत्ति होती है, वैसे ही मनुष्य, पशु आदि बीजोंमें ही मनुष्य, पशु आदि देहोंकी उत्पत्ति होती है। अवयव-परिवर्तनादिद्वारा गोत्याद्भुत, मनुष्य आदिके विकासकी कल्पना सर्वथा अप्रमाणित है। उसमें मुख्य आशय यह है कि उन उन प्राणियोंकी परम्परा स्वतन्त्ररूपसे आज भी प्रचलित है, आज ऐसा कोई परिवर्तन परिलक्षित नहीं होता। न तो पूँछ पिग्मेमें आज कोटं मनुष्य बनना है और न मनुष्यमें आगे कोई विकसित वर्ण दिलायी देता है। न कोई मनुष्यका अङ्ग घट रहा है और न कोई घट रहा है। यों परिणामयादमें जायोंके रूपमें भिन्नता और कारणान्मना अभिन्नताका सिद्धान्त मान्य है ही। इसका तत्त्व भेदाभेद-विवेचनमें आ चुका है।

हीगेलके दृष्टान्तोंसे भाव-अभाव, सत्-असत्का विरोध मिट नहीं सकता। जमा-उत्थार, लेना-देना, शृण-धन, पूर्व-पश्चिम आदिमें भाव, अभावकी अपेक्षा बुद्धिजन्य कल्पनामात्र है। उनकी सम्पत्ति या रास्तेके एक स्थानमें शृण-धन और पूर्व-पश्चिमकी एकता हो सकती है; परंतु क्या इसी तरह उसी देशमें, उसी कालमें, उसी सम्बन्धसे, उसी रूपमें, उसी घटका भाव और उसीका अभाव साथ-साथ रह सकता है? क्या इसी तरह मित्रापुत्र और बन्ध्यातनयका सह-अस्तित्व हो सकता है? चम्पुम्यति यह है—‘अचिदप्युपाधौ सत्त्वेन प्रतीयमानत्वा-नधिरुणत्वा’ ही असत् है। अर्थात् जो किमी भी उपाधि या अधिकरणमें सत्त्वेन प्रतीत न हो वही असत् है। जो प्रातिभासिक रजतादि कहीं शुक्तिकादिमें सत्त्वेन प्रतीत होता है, वह शुक्ति रजतादि प्रातिभासिक सत् है। कारण ब्रह्ममें सत्त्वेन प्रतीत आकाशादि व्यावहारिक सत् है और अत्यन्तावाच्य स्वप्रकाशरूपमें मासमान सत्-परिमार्थिक सत् है। ऐसे सत्-असत्की मी यदि एकता हो सकती है, तब संसारमें विरोध क्या है? फिर शोषक शोषित-वर्गोंका ही अमिट विरोध क्यों? उनमें तो एकता स्पष्ट ही है। दूसरोंके मशक जगली जानवर या पानीकी मछली आदि स्वयं ही दूसरोंद्वारा मशक होते हैं, फिर यहाँ तो एक स्थानमें ही शोषकत्व, शोषितत्व स्पष्ट है। वस्तुतः सत्-असत्का भेद अपेक्षाबुद्धिजन्य कल्पनामात्र नहीं है। हाँ, जहाँ मावान्त ही अभाव है, वहाँ विरोधकी चर्चा व्यर्थ है।

पटाभाव घट स्वल्प है, अतः घटका, पटाभावका कोई विरोध नहीं है; एतावता पटाभावका भी घटके साथ विरोध नहीं है, यह कहना उपहासस्पद ही

है। साथ ही भाव, अभाव एक दूसरेके ऊपर निर्भर है—इसका दो अर्थ हो सकता है। एक तो यह कि अभाव किसी वस्तुका और किसी अधिकरणमें होना है, अर्थात् प्रतियोगिनिरूपक (जिसका अभाव हो) और दूसरा अनुयोगी (जैसे 'भूतले घटो नास्ति' 'भूतलमें घट नहीं है')। भूतलका तथा घटका ज्ञान दूर बिना घटाभावका ज्ञान नहीं हो सकता। अभाव अधिकरणस्वरूप है, इस दृष्टि अनुयोगिस्वरूप तो अभाव कहा जा सकता है; परंतु अभाव और प्रतियोगी भी कभी एक हो जाते हों, ऐसी बात नहीं है।

इसके अतिरिक्त अभाव तो अवश्य ही अनुयोगी-प्रतियोगीकी ओर रखा जाता है; परंतु भाव इस प्रकार अभावकी अपेक्षा नहीं रखता। निश्चयन असत्त्व इससे भी अधिक अव्यवहार्य है। चुम्बकके उत्तरी ध्रुव, दक्षिणी ध्रुव एवं बिजलीकी धनात्मक-ऋणात्मक दो धाराएँ परस्पर विरोधी होनेपर भी भावरूप हैं। उनका जुट सकना सम्भव है, परंतु इसी तरह भाव-अभाव सत्-असत्का जुटना असम्भव है। उपर्युक्त विरोध सत्त्व, रज, तमके विरोध जैसा है, जो कि विरोध होनेपर भी समन्वित होकर कार्याग्मक होते हैं। इस प्रकार भाव-अभाव, सत्-असत्का समन्वय होकर कार्याग्मकता सम्भव नहीं है।

कहा जाता है कि 'प्रकृतिके दृश्यगत घटनाओंके मूलमें भूतकी गति है। इसका विरोध स्पष्ट है। यदि कोई पूछे कि कोई गतिशील पदार्थ किसी विशेष समयपर किसी स्थानपर है या नहीं, तो बुधरेवेगके नियमके अनुसार इसका उत्तर नहीं दिया जा सकता कि 'हाँ' 'हाँ' है और 'नहीं' 'नहीं' है। गतिशील पदार्थ एक बिन्दुपर है भी और नहीं भी है। इसका विचार इसी संकेतसे किया जा सकता है कि 'हाँ' 'नहीं' है और 'नहीं' 'हाँ'। गतिशील पदार्थ 'विरोधके तर्क' की अकाट्य दलील है और जो इस तर्कको नहीं मानता, उसको जैनोंके साथ कहना पड़ेगा कि गति इन्द्रियोंका भ्रममात्र है। जो ऐसा नहीं मानते उन्हें या तो बुधरेवेगके तर्कशास्त्रके बुनियादी नियमको मानकर गतिज्ञा रथाय करना पड़ेगा अथवा गतिको मानकर इस बुनियादी नियमका परिहार करना होगा।' पहले ही कहा जा चुका है कि प्रकृतिकी दृश्यगत घटनाओंकी बुनियादी बात है भूतकी गति। लेकिन गति एक विरोध है। इसका विचार इन्द्रजन्मके नियमसे किया जाना चाहिये अर्थात् इस संकेतसे कि 'हाँ' नहीं है और 'नहीं' 'हाँ' है। इसलिये यह मानना पड़ेगा कि दृश्यगत घटनाओंके माध्यममें हम विरोधी तर्कके सम्पर्कमें हैं। लेकिन गतिशील भूतके अनुभूतिके संयोगसे वास्तुकी सृष्टि होती है। यह संयोग कम या अधिक क्षणस्थायी होकर निर्णय हो

जाता है और दूसरे संयोग इसका स्थान ले लेते हैं। जो अनन्त है, वह है भूकी गति। जब बाहरी गतिके कारण भूतके एक विशिष्ट संयोगका आविर्भाव होता है और गतिहीके कारण अवतक उसका अन्तर्धान नहीं होता, तबतक इसके अस्तित्वके प्रभको भावात्मकरूपसे ही हल किया जा सकता है। यही कारण है कि यदि कोई सुषम्रहको दिखाकर हमसे पूछे कि उसका अस्तित्व है या नहीं? तो हम निःसंकोच यह उत्तर देंगे कि 'हाँ' है। इसका अर्थ यह है कि स्पष्ट वस्तुओंके सम्बन्धमें हम सुवेरवेगके ही नियमका अनुसरण करेंगे। इस राज्यमें 'हाँ' 'हाँ' है और 'नहीं' 'नहीं' का ही संकेत लागू होता है। लेकिन इस नियमका राज्य अवाच नहीं है। जब कोई वस्तु उत्पत्तिकी अवस्थामें है तो उसका उत्तर देनेमें कुछ संकोच नहीं होता। जब किसी मनुष्यके सरके बाल काढ़ी उड़े देखे जाते हैं, तो कहा जाता है कि यह गंगा है। लेकिन वह कब पूरा गंगा हो जायगा, ठीक उस मुहूर्तका निश्चय नहीं किया जा सकता।

किसी विशिष्ट प्रश्नका कि अमुक वस्तुका अमुक गुण है या नहीं, 'हाँ' या 'ना' में ही उत्तर दिया जा सकता है। लेकिन जब कोई वस्तु परिवर्तनकी स्थितिमें है, किसी विशेष गुणका उसमें संयोग या वियोग हो रहा हो, तब इसका उत्तर दिया जा सकता है—'हाँ' 'नहीं' है तथा 'नहीं' है 'हाँ'। सुवेरवेगके नियमके अनुसार इसका उत्तर नहीं दिया जा सकता। यह एतराज किया जा सकता है कि जिस गुणका वियोग हो रहा है उसका अभी अन्तर्धान नहीं हुआ और जिस गुणका संयोग हो रहा है, अभी वह पहलेसे ही वर्तमान है। इनलिये 'हाँ' या 'ना' में इसका उत्तर असम्भव नहीं, किंतु बाधितामूलक है, चाहे वह वस्तु परिवर्तनहीकी नियामें क्यों न हो। लेकिन यह एतराज गलत है। जिस मुक्कबी टोदीयर दादीकी रेखा उग रही हो उसकी दादीबाप नहीं बरा जायगा; यद्यपि वह रेखा पीर-पीरे दादीमें परिणत हो रही है। गुणात्मक परिवर्तनके लिये परिमाणकी एक सीमातक पहुँचना आवश्यक है। जो इसको भूलता है, वह वस्तुओंके गुणोंके सम्बन्धमें स्पष्ट राय नहीं दे सकता।

विद्वान्ततः भूत स्वयं प्रकृतिवा कार्य है, प्रकृतिके गुण भूतमें भी रहते हैं। सभी पटनाओका मूल ईश्वर चेतनापेक्षित प्रकृति है। 'चक्षुःश्रुतम्' के अनुसार प्रकृति धन परिणामशील या गतिशील है। मुदा तत्त्वपरिणामभूत सभी कार्य भी गतिशील हैं, परंतु परिणत कोई पदार्थ समकालमें अनेक स्थानमें नहीं हो सकता। अद्वय ही वह जिस समय किसी स्थानमें है, उन्ही समय तदन्यस्थानमें नहीं कहा जा सकता। कितनी भी तीव्रगति किसीकी क्यों न हो, फिर भी एक ही देखावात्मे उसका आव-अभाव नहीं कहा जा सकता।

काल बढ़ा सूक्ष्म होता है, अतः किसी स्थलपर समकालमें गतिशील पदार्थका अस्तित्व, नास्तित्व नहीं कहा जा सकता । उसी वस्तुको रूपान्तरसे भाव एवं रूपान्तरसे अभाव कहना सम्भव है । परंतु उसी रूपसे भाव-अभाव—दोनों कोटि-कोटि प्रयत्नोंसे भी सम्भव नहीं है, तीव्रगामी बाण या तलवारसे-समवेत सदृश कमलपत्रका छेदन समकालमें ही प्रतीत होता है । पापड़ खाते समय समकालमें ही शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्धकी प्रतीति समकालमें मात्र पड़ती है, फिर भी सर्वत्र क्रमिकता ही है । हाँ, क्रम इतना सूक्ष्म है कि परिलक्षित नहीं होता, फिर भी उसका अनुमान तो होता ही है । इस तरह अति तीव्रगतिमें, अतिसूक्ष्मकालमें अस्तित्व नास्तित्वका क्रम भी बदल जाता है । इसीलिये अस्तित्व नास्तित्व एकत्र स्थलमें क्रमिक ही रहता है, समकालिक नहीं । सामान्य गतिमान पदार्थका जड़ विभिन्न स्थानीय, अस्तित्व, नास्तित्व, भिन्नकालिक है, तो एही तरह तीव्र गतिमान् पदार्थोंका भी एकत्र अस्तित्व, नास्तित्व भिन्नकालिक ही मानना उचित है । इस तरह उसे अज्ञात तर्क समझना भ्रम ही है ।

युवेरयेग हो या कोई और हो, यौक्तिक विचारमें जिसका पक्ष उचित हो ग्रहण करना चाहिये । अयुक्तियुक्त किसीका भी मत त्याग्य होना चाहिये । किसी भी नियमसे सत् असत्, असत् सत् नहीं हो सकता । इन्द्रमान भी बाजीगरी भी इस सम्बन्धमें व्यर्थ ही है । सिर्फ घटका स्वेन रूपेण अस्तित्व है, अन्यरूपेण नास्तित्व है । इसके सिवा अस्ति, नास्तिकी एकत्र अवस्थिति सर्वथा असम्भव है । गतिशील परमाणुओंके संयोगसे दृश्य वस्तुओंका निर्माण हो, अपका प्रतिक्षण, परिणामी प्रकृति-तत्त्वका परिणामस्वरूप दृश्य वस्तु हो उसकी अस्तिरता निश्चित है । फिर भी वस्तुके भाव-अभावमें संदेह नहीं होना चाहिये । संदेह होता है स्थिरता एवं अस्थिरतामें ।

नदीप्रवाह एवं दीपशिखामें स्थूलदृष्टिसे स्थिरता एवं एकता प्रतीत होती है, किंतु घस्तुतः उनमें स्थिरता-एकता सादृश्यमूलक भ्रम ही है । गगन, पर्वत, समुद्र, नक्षत्रादि—सभीमें स्थिरता, एकता, प्रत्यभिज्ञा इसी प्रकार सादृश्यमूलक भ्रम ही है । फिर भी अविचारित रमणीय एकता आदिका व्यवहार चलता ही है । सदृश परिणाम जबतक चलता है, तबतक एकता विसदृश परिणाम होनेसे ही भिन्नता, अनेकताकी प्रतीति होने लगती है । सदृश-विसदृश किसी भी परिणाममें अस्तित्व तो रहता ही है, आविर्भाव, तिरोभावके आधारपर होने-वाले भाव-अभावके व्यवहारमें भी क्रम अनिवार्य है । समकालमें, समदेशमें, समसम्बन्धसे, समरूपमें एक ही वस्तुका भाव या अभाव नहीं रह सकता । यह पर्वतसत् अज्ञान्य विरोध है, यह कहा जा चुका है । प्रमाणही दृष्टिसे सब स्पष्ट ही होता है, अस्पष्ट नहीं । निश्चये अधिकतर बातोंके उद्-जागेर भी हम यही कह सकते हैं कि 'यह खल्लाट हो रहा है ।'

जिसे पूरे मुहूर्तका पता लगाना अमर्ष है, उसे घड़ी लेकर घांटक लगाकर बैठना ही पड़ेगा। जिसे गर्दमके बालोंकी जिज्ञासा है, उसे गिननेका भ्रम करना ही पड़ेगा। जिसे अनुरक्त वस्तुका अमुक गुण है या नहीं, इस प्रश्नका उत्तर हाँ या नहीं ही देना उचित है; येने ही परिवर्तनकी दालतमें भी निहित उत्तर दिया ही जा सकता है।

सांख्यीय मनोर्यवादके अनुसार छोटे से घटबीजके अंदर घटवृक्षकी सत्ता है सभी उमरा प्रादुर्भाव होता है। फिर भी जतक उसका आविर्भाव नहीं है तबतक अभावका व्यवहार चलता है और जिस कालमें अङ्कुर, नाल, स्कन्ध, शाखा, उपशाखा, पत्र, पत्रादिकी अवस्था है उस कालमें स्पष्टतया उसी रूपमें उनका भाव, अन्य रूपमें अभाव कहनेमें कोई अड़चन नहीं हो सकती। पुष्पकी ठोड़ीमें बालोंकी जो अवस्था है, उसी रूपमें उसका भाव अन्यरूपमें अभाव कहनेमें भी कोई अड़चन नहीं। उसी भूतलपर देश कालमें, सम्बन्ध तथा रूपभेदसे, घटके भाव अभावका व्यवहार होता ही है। वस्तुओं तथा उसके गुणके सम्बन्धमें यही स्पष्ट मत है। 'हाँ' नहीं है, 'नहीं' हाँ है, यह मत कभी भी स्पष्ट मत नहीं कहा जा सकता। कारणमें कार्यका अस्तित्व रहता है; इसलिये बीजमें भी अङ्कुर है। पुष्प क्या, शिशुकी भी ठोड़ीमें बालोंका अस्तित्व है। जतक आविर्भाव नहीं है तबतक अङ्कुरके तुल्य बालोंका भी अभाव है। जितना प्रादुर्भाव है-उतनेका भाव, जितनेका नहीं उतनेका अभाव है, इससे अधिक स्पष्टता क्या हो सकती है।

एपीकुरसका प्राचीन दार्शनिक कहता है कि 'सभी चीजें परिवर्तनशील हैं, सभी परिवर्तित हो रही हैं। जिन सयोगोंकी हम वस्तु नाम देते हैं, वे सदा ही परिवर्तनकी स्थितिमें हैं।' जतक ऐसे संयोगोंका अनुपात कायम रहता है, उनका विचार हम हाँ-हाँ और नहीं-नहींके संकेतसे कर सकते हैं। लेकिन जिस समय उनमें ऐसा परिवर्तन होता है कि वह पहिना अनुपात नहीं रहता, तब उनका विचार विरोधके तर्कसे ही हो सकता है। हमें हाँ और ना दोनोंमें उत्तर देना पड़ेगा। वह है भी और नहीं भी है।

'जैसे स्थिरता गतिका एक विशिष्ट प्रकार है उसी तरह साधारण तर्कशास्त्र द्वन्द्वमान तर्कका एक विशेष प्रकार है।' प्लेटोके शिष्य क्रेटिलसके विषयमें कहा जाता है कि जब हेरान्तिडट्मने कहा कि एक ही नदीमें हम दो बार प्रवेश नहीं कर सकते, तब उसने कहा कि एक बार भी हम उसमें प्रवेश नहीं कर सकते; क्योंकि प्रवेश करते-करते उसमें परिवर्तन होता रहता है। वह एक दूसरी नदी हो जाती है। ऐसी रायमें होनेकी क्रियाको उसके अस्तित्वसे अधिक महत्त्व दिया जाता है। यह द्वन्द्वमानका अव्यवहार है। एपेलरफ कहता है कि 'कुछ' सर्वप्रथम 'प्रतिरोधका प्रतिरोध' है।

द्वन्द्वमान और भौतिकवादका आपसमें कोई विरोध नहीं है। वास्तवमें द्वन्द्वमानकी बुनियाद ही भौतिकवाद है। यदि प्रकृतिकी भौतिकवादी धारणाका अन्त हो जाय तो साथ ही द्वन्द्वमानका भी अन्त हो जायगा।

हीगेलकी प्रथामें 'द्वन्द्वमान और अतिभौतिकवाद दोनों समानार्थक हैं। माक्सवादी दर्शनमें द्वन्द्वमान प्राकृतिक सिद्धान्तके सहारे खड़ा है। हीगेलके अनुसार धारणाओंमें जो विरोध है उनके आविष्कार और हलसे ही विचारधारा आगे बढ़ती है। भौतिकवादी सिद्धान्तके अनुसार धारणाओंमें अवस्थित विरोध उन विरोधोंके प्रतिचित्रमात्र हैं जो दृश्यगत जगत् वर्तमान हैं और जिनका मूल कारण प्रकृतिका अन्तर्विरोध यानी उसकी गति है।'

एफेशियसके प्राचीन दार्शनिककी दृष्टि भी इस सम्बन्धमें भ्रमात्मक ही है। सूक्ष्मकालभेदके अनुसार सूक्ष्मपरिवर्तित अवस्थाओंका भी सुस्पष्ट अस्तित्व नास्तिरूपसे निरूपण किया जा सकता है। अनिश्चित अवस्था सदा अज्ञानकी अवस्था है, प्राकृतिक एवं यान्त्रिक प्रत्यक्ष साधनों, अनुमानों या आर्षविराजों अथवा अशौक्ष्येय आगमोंके आधारपर उस अज्ञानको मिटाना ही उचित है। उभयतः आकर्षणकी स्थिरता एक गतिकी प्रकार भले मान्य हो, परंतु सव गतियों एवं गतिमानोंकी अधिष्ठानभूत आत्मसत्ता गतिकी प्रकारविशेष नहीं है। एकत्व-भ्रमके मूल कारण सादृश्य-ज्ञानके लिये 'तेनेद् सद्दशम्' 'के ते तेर् सद्दशम्' जाननेके लिये अनेककालव्यवसायी द्रष्टाको स्वतः स्थिर मानना पड़ता है। इसीलिये सांख्योंने सब पदार्थोंको क्षणपरिणामी मानते हुए भी चित्पणक्तिको कूटस्थ माना है—

क्षणपरिणामिनो हि भावा ऋते चित्तिरास्तेः।

व्यवहारमें गतिमान, पशुपश्यादि जंगम तथा स्थावर भूमि पर्यन्त स्तब्धस्वरूपसे मान्य है। अतः गतिविशेष ही स्थिरता है, यह दृष्टान्त ही अचलत है।

इस तरह सत्को असत्, असत्को सत् कहनेवाला द्वन्द्वमान कोई तर्क ही नहीं है। नदीके प्रथम प्रवेशकालमें ही नहीं, किंतु प्रतिक्षण भिन्नता क्रैटिगम्बसे बहुत पहले भारतीय दर्शनोंने बता रखा है—

निर्यश इह भूतानि भवन्ति न भवन्ति च।
कालेनालक्ष्यवेगेन सूक्ष्मत्वात्तन्न दृश्यते ॥
यथाचिंसां स्रोतसां च फलानां वा वनस्पतेः।
तथैव सर्वभूतानां वयोऽवस्थादयः कृणाः ॥
सोऽयं दीपोऽचिंसां यद्गत् स्रोतमां तदिदं जलम्।
सोऽयं पुमान्जिते नृणां मृषा मीर्षाश्चैवपुणाम् ॥

(श्रीनन्दा० ११। २२। ४२—४४)

नित्य ही भूतोंकी उत्पत्ति और प्रलय अलस्य वेगवाले कालद्वारा होता रहता है। गृह्म होनेके कारण यह प्रतीत नहीं होता। दीपादि अग्नि-ज्वालाओं, शरिताओं, फलों तथा वनस्पतियों एवं सभी भूतोंका वय एवं अवस्थाओंके अनुसार दृग-क्षणपर उत्पत्ति और प्रलय होता रहता है। क्षण-परिवर्तनशील होनेपर भी 'यह वही दीप है, यह वही जल है, यह वही पुत्रादि है', इस प्रकारकी प्रत्यभिज्ञा—पहचान तथा एकत्व बुद्धि भ्रान्तिसे ही है।

पदार्थ तो सभी प्रतिरोधके प्रतिरोध हैं, परंतु यदि पदार्थ प्रतिरोध भ्रमात्मक हो सभी जो प्रमात्मक घटके निरोधका निरोध है अथवा घटस्थंमन्त्र ध्वंस है, वह स्वयं घटरूप नहीं हो सकता। अतः द्वन्द्वमानके तर्कांशमन्त्र व्यापक नियमोंका साथ नहीं हो सकता। इसीलिये भूत, भौतिक प्रपञ्च या भौतिकवाद या किसी वादके साथ द्वन्द्वमानका अनिवार्य सम्बन्ध नहीं है। तर्क, प्रतितर्क, निष्कर्ष, वाद, प्रतिवाद, समन्वय या सिद्धान्त सर्वत्र आदरणीय हैं, परंतु इससे द्वन्द्वमान नामकी कोई स्वतन्त्र प्रमाण वस्तु सिद्ध नहीं होती। मार्क्सवादीके कथनानुसार भौतिकवादी धारणाका अन्त हो जाय, तो द्वन्द्वमानका ही अन्त हो जायगा। परंतु मार्क्सके गुरु हीगेलने, जो द्वन्द्ववादका आविष्कारक माना जाता है, अतिभौतिकवाद और द्वन्द्वमानको समानार्थक माना है।

इस तरह मार्क्सका भौतिक द्वन्द्वमान आविष्कारकके मतसे ही विवक्षित है। हीगेलके मतानुसार यह ठीक है, कि तर्क प्रतितर्क, वादसे पक्ष विरोधका साधन, साधन, विरोधोद्भावन तथा विरोध-परिहारसे विचारधारा आगे बढ़ती है, परंतु फिर भी उसकी सीमा है। तर्क या विचारधारा तत्त्वनिर्णयावधान ही होता है। तत्त्व-निर्णयके बाद यह व्यर्थ ही नहीं, अनिष्टकर भी है, परंतु विचारगत विरोध बाह्य वस्तुओंमें भी होना ही चाहिये, यह अनिवार्य नहीं है। अनेक प्रकारके दोषोंसे विचारोंमें भिन्नता होते हुए भी वस्तुओंमें भिन्नता नहीं होती। एक ही रज्जुमें सर्प, घाघ, माला, भूछिद्रादि अनेक विचार उत्पन्न होते हैं; परंतु वस्तु एक ही है, उसमें कोई भेद नहीं। 'प्रसन्नका मूल क्या है, आत्मा क्या है', इस सम्बन्धमें वस्तुस्थिति एक रहनेपर भी तर्कों, प्रतितर्कों तथा विचारोंमें पर्याप्त भिन्नता होती है। तर्कोंमें बाह्य वस्तुओं एवं उनकी विचित्रताओंका अग्र होता है, यह अवश्य है। महाकारण ईश्वर या प्रकृति या भूत व्यापक होते हैं। उनसे विविध, विचित्र कार्य उत्पन्न होते हैं, तदनुकूल विचित्र अपस्थाएँ उद्भूत होती हैं। इनसे भिन्न अन्तर्विरोध नामकी कोई वस्तु नहीं है। कहा जाता है 'हीगेलके अनुसार घटनाओंका विस्तार, विचार-विस्तारसे विदित होता है', परंतु भौतिकवादमें विचारका विस्तार वस्तुओंके विकासपर निर्भर है।

अतिभौतिकवाद और द्वन्द्वमान

अतिभौतिकवादी विचारमें—प्रकृति वस्तुओं और दृश्यगत घटनाओंका

एक आकस्मिक बटोर है, जहाँ वे एक-दूसरेसे विच्छिन्न तथा स्वतन्त्र हैं। इसके विपरीत द्वन्द्वमान इन वस्तुओं और दृश्यमान घटनाओंको एक दूसरे बाँधता है जिसमें उनकी पारस्परिक निर्भरता प्रकाश पाती है। इसलिये द्वन्द्वमानके अनुसार किसी प्राकृतिक घटनाको स्वतन्त्ररूपसे, अपने बहिरावेष्टनों अलगकर नहीं समझा जा सकता; क्योंकि वे इन बहिरावेष्टनोंसे सम्बन्धित हैं और अपनी पारिपार्श्विक अवस्थाद्वारा सीमित है।

अतिमौलिकवादके विपरीत द्वन्द्वमान यह मानता है कि प्रकृति की अवस्था स्थिर और गतिहीन नहीं है, बल्कि अविराम गति और परिवर्तन की अवस्था है, अविराम नवीन और विकास की अवस्था है जहाँ किसी-न-किसी चीज का उत्पन्न और विकास होता है और किसी-न-किसी चीज का ध्वंस और निर्माण। इसलिये द्वन्द्वमानके तरीके की यह माँग है कि दृश्यगत घटनाओं का विचार न केवल उनके पारस्परिक सम्बन्ध और उनकी पारस्परिक निर्भरताके दृष्टिकोणसे होना चाहिये, बल्कि उनकी गति, उनका परिवर्तन, विकास, आविर्भाव और अन्तर्धान की दृष्टिसे भी होना चाहिये। द्वन्द्वमान का तरीका मुख्यरूपसे उसको महत्त्व नहीं देता जो उस मुहूर्तमें स्थायी और दृढ़ मालूम होता है, लेकिन जिसका अन्त होना आरम्भ हो गया हो; बल्कि उसको जिसका उत्पन्न और विकास हो रहा हो, यद्यपि उस क्षणमें वह भंगुर ही मालूम पड़ रहा है, क्योंकि द्वन्द्वमान उसीको अजेय मानता है जिसका उत्पन्न और विकास हो रहा हो। एंजिल्सके शब्दोंमें सारी प्रकृति, छोटी-से-छोटी लेकर बड़ी-से-बड़ी चीज, एक बावूके कणसे सूर्यतक, प्रोटिस्टा (प्राथमिक जीवित कोष) से मनुष्यतक लगातार आविर्भाव और तिरोधान की अवस्थामें है, सदा परिवर्तनशील है और परिवर्तन की अवस्थामें है। इसलिये एंजिल्सका कहना है द्वन्द्वमान वस्तुओं और उनके मानसिक प्रतिबिम्बोंको उनके पारस्परिक सम्बन्ध और सयोगमें, उनकी गति, उनके उत्पन्न और अन्तर्धानमें देखता है।

अतिमौलिकवादके विपरीत द्वन्द्वमान विकास की क्रियाको सामान्य दृष्टिकोणमें, जहाँ परिमाण की वृद्धि और ह्रासमें गुणों का परिवर्तन नहीं होता, नहीं देखता, बल्कि ऐसे विकासके रूपमें देखता है, जो नगण्य और अदृश्य परिवर्तनमें बुनियादी गुणोंके परिवर्तनके रूपमें परिणत होता है। इस विकासमें गुणात्मक परिवर्तन धीरे-धीरे नहीं होता, बल्कि एकाएक और द्रुतगतिमें, जो एक अवस्थामें दूसरी अवस्थामें कूदान का रूप लेता है। यह आकस्मिक रूपमें घटित नहीं होता, बल्कि क्रमबद्धमान परिमाणान्तरक परिवर्तनोंके संप्रदायके परिणाम है। द्वन्द्वमानके तरीकेके लिये यह आवश्यक है कि इस विद्यागद्दी विद्वानों हम चक्रगति के रूपमें न देखें, न इस रूपमें कि जो कुछ पड़ते घटित हो चुका है,

उसकी सामान्य पुनरावृत्ति हो रही है, बल्कि एक अनुगति और ऊर्ध्वगतिके रूपमें, एक गुणात्मक अवस्थामें दूसरी नयी गुणात्मक अवस्थामें परिवर्तनके रूपमें, आधारणसे अमाधारण, निम्नस्तरसे उच्चस्तरपर विकासके रूपमें देखना चाहिये ।'

अवश्य ही वस्तुवैचित्र्य विचार-विस्तारमें उपयोगी है, फिर भी वस्तु बिना भी मयनों, मनोरथोंमें विचार, विचार परिलभित होते हैं, परंतु विचार बिना तो वस्तुका विकास असम्भव ही है । जैसे वैज्ञानिक यन्त्र, रासायनिक तत्वोंका विश्लेषण, विशिष्टरंग विचारप्रभृत हैं, वेमे ही प्राकृतिक, भौतिक गति या विकास भी ईश्वरीय विचारमूलक ही हैं । इसीलिये—

‘तद्दृष्टव्यं बहु स्यां प्रज्ञायेयेति’ (छां० उ० ६।२।३)

—इत्यादि ध्वनियोंसे उपनिषदोंमें स्पष्टरूपसे कहा गया है कि स्वप्रकाश, सत्, चेतनने ही ईश्वरपूर्वक विश्व निर्माण किया । द्रव्यमानके जादूने जड़-प्रकृति या जड़-भूतोंमें स्वतः चन्द्र, एष्य आदि निर्माणकी क्षमता नहीं सिद्ध होती । पशु, मनुष्य एवं उसके दिव्य मस्तिष्क आदि यदि केवल भूतोंका ही करिष्मा है, तो विविध यन्त्रोंके निर्माणके लिये भी चेतन मनुष्यकी अपेक्षा न होनी चाहिये । अध्यात्मवादमें प्रकृति, वस्तुओं एवं घटनाओंका आकस्मिक बटोर नहीं है । यह कल्पना तो अवमीक्षाकारी जड़में ही हो सकती है । अध्यात्मवादमे तो संसारके किसी पदार्थकी चेष्टा कर्मसापेक्ष ईश्वरके विचारसे ही होती है । किसी भट्टे पाश्चात्य अध्यात्मवादमें प्रकृतिको वस्तुओं एवं घटनाओंका आकस्मिक बटोर कहा जा सकता है । मार्क्सवादका प्रकृति शब्द भी भ्रामक है, वस्तुतः वे साख्योंकी प्रकृतितक पहुँच भी नहीं सके हैं । वे तो भूतों, परमाणुओं तथा उसके कतिपय विश्लेषणों-तक ही पहुँच सके हैं । अध्यात्मवादियोंकी दृष्टियोंसे आकाशसे भी सूक्ष्म शब्द तन्मात्रा और उसके भी सूक्ष्म अह, अहसे भी सूक्ष्म महत्तत्त्व, महत्तत्त्वमे भी सूक्ष्म प्रकृति है । इसका विस्तृत विवेचन अन्यत्र किया जा चुका है ।

प्रपञ्चकी विचित्रतामे सम्बन्धकी भी विचित्रता होती है, अतएव विच्छिन्न, अविच्छिन्न, स्वतन्त्र, अस्वतन्त्र—अनेक प्रकारके पदार्थ संभारमे होते हैं । प्रत्येक भोग्य पदार्थ मोक्षसम्बद्ध होते हैं । प्रत्येक कार्य, कारणसम्बद्ध भी होते हैं । साथ ही अनेक पदार्थ परस्पर सम्बद्ध होते हैं, कई असम्बद्ध होते हैं । कई अनुकूल सम्बन्ध-वाले, कई प्रतिकूल सम्बन्धवाले होते हैं । भौतिकवादी मत प्रपञ्चकी अप्रामाणिक एक सूत्रबद्धताकी अपेक्षा ईश्वर, काल, कर्म तथा भोक्तासे उसकी सम्बद्धता कहीं भेद है । घटनाओंके सम्बन्धमें भी यही बात कही जा सकती है । संसारमें कितने ही पदार्थ उत्पन्न होकर नष्ट हो जाते हैं, उनकी परम्परासे भी परस्पर सम्बन्ध नहीं होता; फिर प्रत्येक पदार्थको परस्पर निर्भर कैसे कहा जा सकता

है, अन्धका परिवर्तनका अस्तित्व भी पैदा मिड होगा ! बाह्य वस्तुओंमें मन एवं मानसिक परिवर्तनोंके होनेपर भी सर्वथाभी अग्रवर्तिन ही रहता है ।

सच्ची बात तो यह है कि मार्क्सवादियोंने भारतीय दर्शनकी गम्भीरता ही नहीं समझी । वे अध्यात्मवादके नामपर बहुत-सी अनर्गल बातें कहते हैं । अध्यात्म-वादी सामान्य-नृष्टिरूप विनाश नहीं मानते, किन्तु बादलोंके सघर्षसे या श्रृणात्मक, घनात्मक विपुलधाराओंके सम्पर्कसे एकाएक महान् प्रकाश-जैला द्रुतगामी प्रकाशरूप विकास भी मानते हैं । जन्मा वन जाना और बाप्य वन जाना यह कौन नहीं जानता ! इसे एक अग्रगामे दूसरी अवस्थाकी कुदान कही जाय या क्रमवर्धन परिणामात्मक परिवर्तनोंके समूहका परिणाम कह लिया जाय अथवा सीधी भाषामें परिणामविशेष कह लें, कोई विशेष अन्तर नहीं पड़ता । इसी तरह विकासकी गति उत्तरोत्तर अग्रगति, ऊर्ध्वगतिकी ओर अवश्य होती है; परन्तु जिनका इतिहास ध्रुवतम है, उन्हीं लोगोंके लिये ऐसी अनुभूति होती है । जिनके यहाँ वर्तमान सृष्टिका ही इतिहास अर्थात् वर्णोंका है, फिर अनन्त सृष्टि-संहारोंका इतिहास भी जिनके सामने है, उनके लिये तो चन्द्रमाके हास विकासके तुल्य, सूर्यके उदय-अस्तकी तरह दिन-रात, जन्म-मरण, समुद्रके पवार-भाटा, सोने-ज्वारने तथा घीम्म, वर्षा, शरद, हेमन्त, शिशिर, वसन्त श्रृतुके परिवर्तनके तुल्य सृष्टि-प्रलयकी परम्परा चलती है ।

संसारके सबसे प्राचीन ग्रन्थ अपौरुषेय अनादि वेद कहते हैं—

सूर्योच्चन्द्रमसी धाता यथापूर्वमकल्पयत् । (तै० ब्रा० १०।१।१४)

‘धाताने यथापूर्व ही सूर्य-चन्द्रका निर्माण किया ।’ महादार्शनिक भगवान् श्रीकृष्ण गीतामें कहते हैं—

‘भूतग्रामः ॥ एवार्थं भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ॥’ (८।१९)

ये वे ही भूतग्राम पुनः उत्पन्न होकर प्रलीन होते हैं । यह प्रपञ्च-प्रवृत्ति निरुद्देश नहीं है । अज प्रकृतिका स्वतन्त्र कोई उद्देश्य नहीं होता । उद्देश्य चेतनका ही होना है । अनादि अविद्या काम-कर्मबद्ध जीवोंको भोग एवं अनर्गल सम्पादन करना ही प्रकृतिप्रवर्तनका ईश्वरीय उद्देश्य है ।

माक्सवादी विचार-धाराका आधार इतिहास लघुतम है । जिसमें कुछ यत्तान्दियोंने ही मनुष्य समाजकी उत्पत्ति, वर्गसंघर्षके इतिहासका प्रारम्भ और कुछ ही यत्तान्दियोंमें वर्गसंघर्षके इतिहासकी समाप्ति भी हो जाती है । माक्सके मतानुसार कम्युनिष्टराज्य होते ही वर्ग-संघर्षकी समाप्ति हो जाती है । इस वर्ग-संघर्षके भी विकासकी उत्तरोत्तर प्रगति बर्णों नहीं होती, यह तो वे ही जान सकते हैं । यदि किसी भी सिद्धान्तके विरोधी कुछ लोग हो सकते हैं और उनकी संख्या

रमान शास्त्रर विचार करते हुए एंजिल्स आगे चरकर कहता है—“परमाणु-शास्त्रके रिगनका मार यह है कि वस्तुओंमें परिमाणात्मक परिवर्तनके फलस्वरूप उनके गुणोंमें परिवर्तन होता है। हीगेन्को इसका ज्ञान था। अम्लजन, यदि इसके अणुमें दो न होकर तीन परमाणु हो, तो यह ओजोन बन जाता है जिसका गुण साधारण अम्लजनमें भिन्न है। आतिभौतिकवादके विरुद्ध द्वन्द्वमान यह समझता है कि सब वस्तुओंमें तथा दृश्यगत घटनाओंमें अन्तर्विरोध वर्तमान है; क्योंकि इनमें एक भावात्मक और दूसरा अभावात्मक योग है। एक भूत तथा भविष्य है। इनमें कुछ विकास हो रहा है, परिमाणात्मक परिवर्तनोंकी गुणात्मक परिवर्तनोंमें परिणति हो रही है। विकास क्रियाकी भीतरी बान है इन शिथिलियोंका संघर्ष, पुराने और नयेमें; जिसका विनाश हो रहा है और जन्म हो रहा है, उसमें; जो अदृश्य हो रहा है तथा जिसका विकास हो रहा है, उसमें।”

आधुनिक विज्ञान कोई ऐसी चीज नहीं है, जो इदमित्थं गही हो और उसके आधारपर आत्मा, धर्म तथा ईश्वरकी समझा हल की जा सके। उसके सम्बन्धमें कितने ही विकल्प हैं। लाई केल्विनकी घोषणा थी कि ये ऐसा भाव समझनेमें असमर्थ थे, जिसको ये यन्त्र-रचनामें परिणत न कर सकें। परंतु अब तो केन्द्राकर्षण, फाल और दिक्-सम्बन्धी विचारतक बदल गये। गणित तथा पदार्थ-विज्ञानमें बहुतसे सिद्धान्त ऐसे हैं, जो परस्पर विरोधी हैं। उदाहरणार्थ पहले यूक्लिडके स्वतःनिद्ध नियम अनिवार्य विचार-तत्त्व माने जाते थे; परंतु सात्वानके अनुसार अब वह पुरानी वस्तु हो गयी। उनका कहना है आजमे ही वर्ष पूर्व लोवाशेफ्स्की नामक रूसीने और बोलियाई नामक हंगेरियनने यह जान लिया था कि यूक्लिडका रेखागणित अविवेक्य आवश्यकताका स्थान नहीं ले सकता। दो हजार वर्षतक यूक्लिडके सिद्धान्तोंने निर्विरोध राज्य किया, सभी वैज्ञानिक उन्हें जितना मनुष्योंके लिये, उतना ही देवताओंके या ईश्वरके लिये भी आवश्यक मानते थे। उस समय लोवाशेफ्स्की तथा बोलियायीको लोग विक्षिप्त कहते थे। महान् विद्वान् गौसतकको जो स्वयं इसे समझ चुका था, अपना आविष्कार प्रकाशित करनेका साहस न हो सका; परंतु अन्तमें लोवाशेफ्स्की आदिषी बात मान्य हुई।

सात्वानके अनुसार “आज जर्मन रेखागणितकार रीमानके रेखा-गणितसे ही अनेक प्रश्नोंका निर्णय होता है।” अब वैज्ञानिकोंको विश्वास हो गया कि जिस दिक्में हमारा अस्तित्व है, वह यूक्लिडके रेखा-गणितके नियमोंपर नहीं चलती, रीमानके दो रेखागणितके नियमोंपर चलती है। आज पहलेके सिद्धान्तोंके विरसीत मान्यता है कि दिक्का विस्तार असीम नहीं, सीमित है। दो बिन्दुओंके बीचका न्यूनतम अन्तर शून्य रेखा नहीं, एक त्रिकोणके तीनों कोण सम्मिलित होकर दो

समकोण नहीं बनाते । प्रकाशकी किरणें श्रृंखला रेखाओंमें नहीं फैलतीं । जिस वस्तु पर प्रकाश-रश्मि पड़ती है उसपर दबाव डालती है । सीमित एवं गोलाकार दिक्का आकार निरन्तर तेजीसे बढ़ता जा रहा है । दिक् परिमाणिक नहीं । एक परमाणुका प्रभाव सम्पूर्ण विश्वपर रहता है । परमाणुमें एलेक्ट्रॉन (परमाणुका अस्थिर शक्तिज), प्रोटॉन (केन्द्रित शक्तिसमूह) के चारों ओर घूमे हुए बिना ही बीचके स्थानकी यात्राके एक मार्ग-चिह्नेसे दूसरे मार्ग-चक्रमें पहुँच जाता है । आज तो विशान-वेत्ताओंने विद्युत्कण-को स्वेच्छाचारी भी मान लिया है, जिससे यन्त्रवादका बिल्कुल ही नाश हो जाता है । जिस आदिक न्यूटनके केन्द्रिय आकर्षणका सिद्धान्त आज भी भद्दा पढ़ाया जाता है, उसीके सम्बन्धमें सालिवानका कहना है कि 'न्यूटनका यह आविष्कार और इसकी पुष्टि मानुषी बुद्धिकी चरम कृति समझी जाती थी, तो भी आज हम केन्द्रियाकर्षणकी व्याख्या सर्वथा भिन्न परिभाषाद्वारा करते हैं । इस विषयपर हमारा सम्पूर्ण दृष्टिकोण न्यूटनके दृष्टिकोणसे जड़से ही भिन्न है । न्यूटनके सिद्धान्तको खूब करनेसे कई अंशोंमें वह अवास्तविक और अशुद्ध ठहरता है । आज वह प्रणाली जड़ और शाखासहित उखाड़ फेंकी गयी, जिसकी नींवपर इस सिद्धान्तको रखा किया गया था ।

इस तरह आजके पाठग्रन्थोंमें पढ़ाया जाता कि पृथ्वीमें गम्भीर प्रवेग करनेवाली प्रकाशरश्मियाँ दूरवर्ती तारक-गणोंके स्तरपर हो रहे द्रव्यनिर्माणकी उपज हैं । दूसरे सिद्धान्तद्वारा इसी प्रकारकी उपजका कारण द्रव्यनाश बतलाया जाता है, जो कि ठीक पूर्वके विपरीत है । एक सिद्धान्तके अनुसार अस्थिर विद्युत्कण तरङ्गका गुण रखते हैं, दूसरे सिद्धान्तके अनुसार कणोंका इनमें किसीका भी स्वागता सम्भव नहीं; क्योंकि कुछ घटनाओंकी व्याख्या पहले सिद्धान्तानुसार होती है, कुछका दूसरे ही द्वारा । मनोविज्ञानके क्षेत्रमें भी परस्परविरोधी सिद्धान्तोंपर आधारित चार सम्प्रदायें बन गयी हैं । इनफ्रायड एटलर यूंग और स्टैकवेलके सम्प्रदायमें बड़े-बड़े प्रतिभाशाली विद्वान् अपने पक्षका समर्थन करते हैं । जीवशास्त्रमें भी आकस्मिक परिघटनाओंके प्रश्नपर प्रो० वाइज़मैन एवं लेमाकके अनुयायी एक दूसरेका निरन्तर विरोध करते हैं । एलीमेंटिकमें बी० सी० जी०के प्रामाणिक विद्वान् पी० बी० यैजमिनके अनुसार बी० सी० जी० प्रभावशाली एवं निरापद यथार्थनिरोधक उपचार है । पर डाक्टर डब्ल्यू० एफ० ब्राडले (इंग्लैंड) अभी भी इसे विवादार्थक ही समझते हैं । पाश्चात्य मनोविज्ञानका प्रवर्तक फ्रायड कहता है कि हिस्टीरियामें जो डाक्टर औषध देता है वह कोरा ठग है; किन्तु सभी डाक्टर हिस्टीरियामें औषध देते हैं । सालिवानके अनुसार सत्यसे वैज्ञानिकोंका सामाजिक अन्तिम अभिप्राय सुविधासे है । वैज्ञानिक ऐद्वान्तिक दृष्टिकोणसे अपने-आपको कुछ

भी समझें, साम्यवादी वे क्रियावाधक होते हैं। अत्येकिसम कैरलका कहना है कि गणितीय भौतिक और रसायन आवश्यक विज्ञान है, परंतु चेतन द्रव्योंकी खोजमें मूल प्रारम्भिक विज्ञानोंका स्थान इन्हें प्राप्त नहीं हो सकता है। उसके अनुसार मानव-ज्ञानिके हुए और पतित बड़ी मंत्र्याके नियन्त्रण तथा मार्गदर्शनके लिये मार्क्सिक आधार-विद्याद्वारा आध्यात्मिक प्रवृत्तिताने तत्त्वस्वियोंकी एक अलग मंत्र्या बननी चाहिये—यह भारतीय ही सत्य है।

अभी सोढ़े ही दिन हुए टानटर लोकी यह बात इंग्लैंडकी विज्ञान-परिषद्में दुहरायी गयी है कि आधुनिक विज्ञानकी सबसे बड़ी खोज यह है कि 'अभी हमसे कुछ भी नहीं जानते हैं।' फिर विज्ञानके चलकर मार्क्स, एंजिल्सका सब कुछ जान सकनेका दावा करना निरास्य नहीं तो क्या है? जहाँ अभी तक अदृश्य और महत्त्वपूर्ण; शब्द, रस, रूप, रस, गन्ध—इन मात्राओंको जाननेमें विज्ञान सफल नहीं हुआ है, फिर अदृश्य, महत्त्व और अव्यक्त प्रकृतिकी बात तो दूर ही है। फिर 'अणोरणियान्' आत्मा और परमात्माको वैज्ञानिकोंकी यान्त्रिक कमीटीयर कसना केवल उपहासास्पद नहीं तो क्या है। इसी प्रकार एंजिल्स तथा मार्क्सका इतिहास महान् आर्य इतिहासकी अपेक्षा एक विकृत अप्रामाणिक सुदृढतम इतिहास है, अतः इसके आधारपर संसारका स्वरूप निर्धारित नहीं हो सकता। डार्विनने स्वयं ही अपने लिये अनेक विषयोंको अश्रेय माना है। उद्भिज, पशु और मनुष्योंकी विकास-कहानी स्वयं ही अप्रामाणिक है, फिर इनके द्वारा अतिभौतिकवादपर प्रचण्ड आघात आकाश-मुष्टिहानके तुल्य है।

हेतुविशेषोंसे वस्तुओंका रूपान्तरण होता है; किंतु वह रूपान्तरण वस्तुन्तरण नहीं है। बर्फ हो जानेपर भी वस्तु जल ही रहता है। इसी तरह भाप बन जानेपर भी जलका अभाव नहीं हो गया। 'जासतो विद्यते भावः' का निश्चित सिद्धान्त सुखिर है। जैसे प्रसारित पट और संकुचित पटकी अवस्था-विशेष है, वैसे ही बर्फ और भाप-जलकी अवस्था-विशेष ही है। अन्य उदाहरण भी इस सिद्धान्तके विरोधी नहीं हैं। रसायनशास्त्रके उदाहरण भी उक्त सिद्धान्तके बाधक नहीं हैं। अम्लजनके तीन परमाणुओंसे ओजोन बनता है, उसका गुण अम्लजनमें भिन्न होता है। इसी तरह नैयायिकोंके अनुसार दो परमाणुओंके द्वयगुण बनते हैं; परंतु तीन परमाणुका कुछ भी नहीं बनता। छः परमाणुओंका षष्ठरेणु बनता है, पाँचका कुछ नहीं। औरधोंकी मात्रा-भेदसे गुणभेद तो प्रसिद्ध ही है। पृथक्-पृथक् ओषधियोंके गुणोंसे सम्मिलित ओषधियोंके गुणोंमें संसर्गजनित विशेषता होती है। एक मात्रासे पानी, अन्न या दुग्ध शरीरके पोषक होते हैं और वे ही दूसरी मात्रासे शरीरके नाशक बन जाते हैं। ऐसी बातोंको अतिभौतिकवादके विरुद्ध समझना नितान्त भ्रम है।

वस्तुओं एवं घटनाओंमें अन्तर्विरोधही कल्पना भी तत्त्वज्ञान है। भावात्मक-अभावात्मक यदि क्रमिक हों तो उनका विरोध कहा ही नहीं जा सकता, विरोध तो सम देश-कालमें उसी वस्तुके भावामावका होता है। भूत और भविष्य आविर्भाव-तिरोभाव, पुराने-नये—ये सभी भिन्नकालिक होनेसे विरोधी हैं ही नहीं। पिता-पितामहादि प्राचीन, पुत्र-पौत्रादि नवीन; अध्यापक प्राचीन, छात्र नवीन, इनमें विरोध नहीं है, किंतु उपकार्योपकारकभाव है। मनुष्यों बैठने, लेटने, चल्ने आदिमें कई दंगकी अवस्थाएँ विकसित होती हैं, जो परस्पर एक दूसरेसे विलक्षण होती हैं। इसी तरह बीजके अवयवोंका बीज अङ्कुर, नालस्कन्ध, शाखा, उपशाखा आदि अनेक अवस्थाएँ होती हैं, इनमें पूर्व-पूर्व अवस्था उत्तरोत्तर अवस्थाओंकी जननी है—सहायक है, विरोधकत्व वृत्तभिसंबिपूर्ण है। सिर्फ कर्गविद्वेष, वर्गविध्वंसके काले कारनामोंके समर्थनके लिये उसे दार्शनिकरूप देनेका प्रयत्न किया जाता है। जैसे पिता अपने उत्तराधिकारी पुत्रके जन्मके लिये प्रयत्नशील होता है, उसी प्रकार कारण भी अपने उत्तराधिकारी कार्यके जन्मके लिये अनुकूल होता है। राजा शिवि एवं दिल्लीरने तो स्वर्ग देकर भी कपोत तथा नन्दिनी गायकी रक्षाके लिये प्रयत्न किया था। या विरोध नहीं, किंतु उपकारकी भावना है। वस्तु-स्थिति तो यह है कि विवर्धमान क्षीयमानका सहायक होता है; युवक वृद्धकी सेवासे अनेक पुण्यात्मा मानता है; धनवान् निर्धनका, विद्वान् अविद्वान्का, धनवान् निर्धनका सहायक होता है—यही मानवता है।

कहा जाता है कि 'द्वन्द्वमान'के अनुसार निम्नस्तरसे ऊँचे स्तरपर विकासके हम साधारण पट-परिवर्तनके रूपमें नहीं देखते; बल्कि वस्तुओं और दृश्यगत घटनाओंमें वर्तमान विरोधके रूपमें तथा इन विरोधियोंकी मुनियादपर कायम हों बिपरीत गतियोंके संपर्कके रूपमें देखते हैं। लेनिनके शब्दोंमें द्वन्द्वमान वस्तुओंकी सत्ताके आन्तरिक विरोधका अध्ययन है। लेनिनके ही शब्दोंमें द्वन्द्वमान वस्तुओंकी सत्ताके आन्तरिक विरोधका अध्ययन है, और विकास विरोधियोंके संपर्कका नाम है। द्वन्द्वमान प्रतिदिनके साधारण तर्कशास्त्रका स्थान नहीं ले सकता, जिस प्रकार बीजगणित या संख्यानुगणित अङ्कगणितका स्थान नहीं ले सकते। जिस प्रकार अङ्कगणितकी सीमाके बाहरकी समस्याओंको हल करनेके लिये गणितकी उच्च शाखाओंका प्रयोग किया जाता है, उदाहरणार्थ उन समस्याओंका जिनमें अज्ञात और परिवर्तनीय परिमाण या संख्या और उनके सम्बन्धोंका विचार होता है। उसी प्रकार द्वन्द्वमान गतिशील सम्बन्धों और क्रियाओंका साधारण तर्कशास्त्रके दायरेमें लानेका साधन है; क्योंकि साधारण तर्कशास्त्र

केवल स्थिर सम्बन्धोंको लेकर चलता है, इन्द्रमान उसीकी लेकर कार्यारम्भ करता है जिसको अपने दायरेके बाहर रख छोड़नेके लिये साधारण तर्कशास्त्र मजबूर है, यह यह कि किसी वस्तुको अपने ही द्वारा समझा नहीं जा सकता। इसको यों ही समझा जा सकता है कि यह और किसी वस्तुसे आया और किसी अन्य वस्तुकी ओर यह जा रहा है और इसकी गतिका कारण है इसके और इसके बहिर्गोचरके बीचका एक क्रियाशील सम्बन्ध। इसलिये इन्द्रमान प्रत्येक वस्तुकी अन्य वस्तुओंके बीच पारस्परिक क्रिया प्रतिक्रियाके फलस्वरूप गतिका मूर्तरूप ही समझता है। प्रत्युत्पादक, विचरितानुवर्तन, विरोध और सघर्ष (जो परिचर्तन और विकासका भी जनक है) के बिना इन्द्रमान असम्भव हो जाता है। गति और उसके रूपान्तरके अध्ययनके लिये इन्द्रमान अत्यावश्यक है। लेकिन जहाँ रूप, सार और सम्बन्धका विकार तुलनात्मकरूपसे नहीं होता, वहाँ साधारण तर्कशास्त्रका प्रयोग ही सिद्ध है।

“इन्द्रात्मक भौतिकवाद मनुष्यके वास्तविक भौतिक अस्तित्वके स्थूल सत्यको लेकर चलता है। यह उस अतिभौतिकवादी तरीकोंका तिरस्कार करता है जो सत्ताके नियमों एक कल्पित मतका प्रचार करना चाहता है, जैसे यह एक है या अनेक, यह युक्त है या विच्छिन्न इत्यादि। प्रत्यक्षीकरण और प्रत्यक्षीभूत कल्पनाका रूप प्रतिबिम्बका रूप है। बाहरी दुनियाका इन्द्रात्मक भौतिकवाद इस ओर भी दृष्टि आकर्षित करता है कि यह मानसिक क्रियाशील है, यह निष्क्रिय प्रतिबिम्बमात्र नहीं है। इसके अनुसार विचार, भूत जिनका वास्तविक अस्तित्व है, जो क्रियाशील और इनलिये विकसमान है—कि सम्बन्धित सम्पूर्णता और जीवित मनुष्योंके बीच व्यावहारिक सम्बन्धका परिणाम है। दार्शनिक भौतिकवाद विषयको मशीनकी तरह एक प्रणालीबद्धरूपमें देखता है, जब कि इन्द्रात्मक भौतिकवाद हमको एक असीम सृजनात्मक क्रियाके रूपमें देखता है।”

पूर्वोक्त मुक्तिर्शेष स्पष्ट है कि मार्क्सवादियोंका विरोध एक निश्चित वस्तु है, जो कारणगत विरोधरूपमें उच्चस्तरीय विज्ञानका कारण बनता है। अन्धमन्त्रीको हममें विरोधकी कोई बात ही नहीं दी जाती। जो एक माध मित्रपर काशियादक होते हैं, उन्हें अन्धमन्त्री मर्त्योगी ही कहते हैं, विरोधी नहीं। अग्नि, जल, वायु, रज, तम आदि परस्पर विरोधी तत्त्व भी मर्त्योगी होकर बाधोंके जनक होते हैं, यह स्पष्ट किया जा चुका है। साधारण तर्कशास्त्र एवं इन्द्रमानका भेद भी पैदा हो है, जैसे मिश्राक्षर एवं बन्धनानुसरा। बहना न होगा कि ऐसा कोई भी इन्द्रमानका स्थिर नहीं है, जो तर्कशास्त्रका स्थिर न हो। जो वस्तु अनादि, अगोचर, अविश्वस्यमान है, वह धर्म-केलादि न तर्कका स्थिर है, न इन्द्रमान-का। अतः ‘अद्वयजितकी सीमाके बाहरकी समस्याओंको हल करनेके लिये जैसे

बीजगणित-संख्यागुणित अपेक्षित होते हैं, वैसे ही साधारण तर्कके सीमाके बाहर ही समस्याओंको हल करनेके लिये द्वन्द्वमान है, यह भी साधारण तर्कसे उच्चकोटि का तर्क है, इत्यादि कथन भी मार्क्सवादियोंका स्वगोष्ठिनिष्ठ सिद्धान्त है। तिर-अस्थिर-सभी सम्बन्धोंमें तर्कशास्त्रका प्रवेश होता है। वस्तुतः मार्क्सवादमें साधारण तर्कका या द्वन्द्वमानका कोई भी स्पष्ट अव्याप्ति, अतिव्याप्ति, असम्भव दोषरहित लक्षण और परिभाषा नहीं है। इसीलिये रबड़-छन्दके समान मार्क्सवादमें मनमाना तर्क चलता है। किंतु तर्कशास्त्रमें तर्ककी विशेष परिभाषा है—'व्याप्यारोपेण व्यापकरोपस्तर्कः'। 'ल' व्याप्यके आरोपसे व्यापकका आरोप तर्क कहलाता है। तर्क स्वयं प्रमाण नहीं होता, किंतु अनुमानमें अपेक्षित व्याप्तिज्ञानका सहायक होता है। जो अतर्क्य है, उसीको तर्कशास्त्र छोड़नेको मजबूर होता है। उस सम्बन्धमें द्वन्द्ववाद भी मूक ही रहेगा। साध्य, साधनभाव जैसे सिर वैसे ही गतिशील पदार्थोंके सम्बन्धमें भी लागू होते हैं।

किसी वस्तुको समझनेके लिये सम्भावित, असम्भावित सम्बन्धों तथा विविध परिस्थितियोंको जानना तर्कशास्त्रको भी अभीष्ट है। कुछ भारतीय तार्किकों का तो यहाँतक कहना है कि एक घटका ज्ञान भी पूरा और सही तब होता है, जब घटेतर सकल वस्तु प्रतियोगि-भेदयुक्त घटका बोध होता है। अर्थात् स्वेच्छ सकल पदार्थोंसे 'भिन्नत्वेन रूपेण' घटका बोध होता है। इतर-भिन्नता जाननेके लिये इतर सकल पदार्थोंका ज्ञान भी आवश्यक होता है। कौन वस्तु किन-किन हेतुओंसे उद्भूत होती है, किन-किन प्रमाणोंसे विदित होती है, इसका अन्तिम परिणाम क्या होगा, उसका किन वस्तुओंपर किस ढंगका प्रभाव होगा—यह तो राजनीति, अर्थशास्त्र, धागिज्य, आयुर्वेद, अध्यात्मशास्त्र, मन्त्रशास्त्र आदि शास्त्रोंमें विचार जाता है। इतना ही नहीं, किसका कितना दृष्ट प्रभाव पड़ेगा, कितना अदृष्ट प्रभाव पड़ेगा, यह भी विचार भारतीय शास्त्रोंमें होता है। फिर भी संसारकी प्रत्येक वस्तुकी क्रिया प्रतिक्रियाएँ सम्बन्ध नहीं होता। संसारमें किने ही पदार्थ परस्पर सहयोगी होते हैं, कितने विरोधी होते हैं, कितने ही उदासीन भी होते हैं। हाँ, प्रत्येक कार्य वस्तु विगुणात्मक होनेसे और गुणोंका चर स्वभाव होनेसे गति का मूर्तरूप तो नहीं, किंतु गति का फल कहा जा सकता है। परंतु उसमें जैसे गति निदान है, वैसे ही सत्य का प्रकाश और समझ अरागम भी मिला हुआ है। विपरीतानुवर्तन विरोध एवं संघर्षके अनेक स्थान हैं, परंतु यहाँ द्वन्द्वमान नामकी कोई सर्वसम्मत वस्तु नहीं है।

गति का स्थानांतरण स्वयं नहीं होता, किंतु किसी वस्तुके स्थानांतरणमें गति का ज्ञान अवश्य है, परंतु यहाँ द्वन्द्वमानका गन्ध भी नहीं है। द्वन्द्वमान

● व्यवसाय-अभिज्ञान १९६३ के प्रमाण, हेतु, उपर्युक्तमें जाननेके द्वि-कालों का है। (न्याय १।१।४०)

भौतिकवाद और याग्निक भौतिकवादका भेद भी अवास्तविक है। एकता-अनेकता, युक्तता-अयुक्तता, विच्छिन्नता-अविच्छिन्नताका विचार काल्पनिक नहीं है। इन विचारोंके बिना वस्तुवाद्यात्म्यका बोध असम्भव ही है। समूचे शरीरको ही मनुष्य या आत्मा मान रखना अविवेकका पूरा परिचय है। जैसे ईंट, चूना, पत्थर, काष्ठ आदिसे बना हुआ मकान एक संघात है, वद किसी अपनेसे असह्यत मोक्ता चेतनके लिये होता है, वैसे ही माता-पिताके शुक, शोणितसे बना हुआ अस्थि, मांस, चर्ममय पंजर देह भी मकानके समान ही किसी अपनेसे असह्यत, अमङ्ग चेतनके लिये होना चाहिये।

अचेतनके सभी व्यवहार चेतनके दुःख-निवृत्ति मुखप्राप्तिके लिये होते हैं। वैसे ही देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धि, दिल, दिमाग आदिकी प्रवृत्तियाँ भी किसी चेतनके सुखार्थ मानना युक्तियुक्त है। इसे काल्पनिक कहना अनुचित है। अतएव मानसिक क्रियाको किरासील मानना भी अनभिज्ञता है। गुण और क्रिया स्वयं ही द्रव्याभित होते हैं। जैसे गुण गुणका आश्रय नहीं होता, वैसे ही क्रिया भी क्रियाका आश्रय नहीं होती है। वस्तुतः मानसिक क्रिया भौतिक है—यह भारतीय अध्यात्मवादी भी मानते हैं। मर्यात्मक ज्ञान नित्य-ज्ञान है, यह विभिन्न मानसिक क्रियाओंका भी निर्विचार भावक है। मानसी क्रियाओंकी विशेषता स्वप्न है, नित्य ज्ञान क्रिया नहीं है, अध्यात्मवादी इसे प्रति-बिम्बरूप मानते ही नहीं। 'विर निष्क्रिय प्रतिबिम्ब नहीं है'—यह कथन भी अनुक्तोपालम्भ है। विकासमान भूतकी सम्बन्धित पूर्णता या त्रीयित मनुष्योंके बीच व्यावहारिक सम्बन्धका परिणाम ही ज्ञान है—यह कथन मानसिक क्रियारूप ज्ञानके सम्बन्धमें कहा जा सकता है, परंतु नित्यज्ञानके सम्बन्धमें ऐसा नहीं कहा जा सकता; क्योंकि ज्ञानका प्रागभाव या प्रध्यगाभाव नहीं निद्व होता; क्योंकि भाव, अभाव किसी वस्तुके ग्रहणके लिये ज्ञान आवश्यक ही है।

ज्ञानको स्वभावका शरक कहना 'यदतोऽज्ञायात' है। जैसे महाकायमें घटादि उपाधिद्वारा परिच्छिन्नता और अनेकता प्रतीत होती है, वैसे ही विषयों एवं मानसी वृत्तियोंके कारण नित्य ज्ञानमें भी परिच्छिन्नता तथा अनेकता प्रतीत होती है। वस्तुतः निरुपाधिक अनन्त आकाशके तुल्य ही निरुपाधिक ज्ञान भी नित्य एवं अनन्त है। अस्पर्शरित जट्टपदायोंमें स्वतः सर्जनकी शक्ति नहीं होती। विश्रानमें भी नहीं निद्व होता कि किसी चेतन मनुष्यके प्रयत्नके बिना जट्टरम्भायु, जट्टविद्युत्कण, जट्टभूत या प्रवृत्ति स्तिरील होनेपर भी निश्चित तथा अनुमूल गति बनाकर अभीष्ट कार्यनिद्व कर सकेंगे। जल तथा वायु गतिशील हैं, फिर भी कार्यनिद्वके अनुमूल गतिशील बनाना चेतनका ही कार्य है। इसी तरह गतिशील भूतोंको भी निश्चय चेतनकी

आवश्यकता है। किया कोई भी असीम नहीं होती, कर्म या किया स्वयं अनमङ्गुर ही होती है। हाँ, सदृश क्रियाओंका प्रवाह असीम हो सकता है, परंतु पर असीमता भी तो प्रत्यक्ष नहीं है। असीमताका अनुमान ही करना पड़ेगा। अनुमानका भी कोई निश्चित लिङ्ग नहीं है। संसारपरके प्रायः सभी अध्यात्मकारी सम्प्रदाय तथा बौद्ध योगाचार्य, सैतान्त्रिक, वैभाषिक एवं माध्यमिकृतक बन्धो अनादि किंतु सान्त मानते हैं। भगवान् कृष्णकी गीता भी उसे अनन्त बतलाती है—‘नान्तो न चादिर्न च सम्प्रतिष्ठा (१५।३)। इस संसारका न अन्त है, न आदि है। अद्वैतवेदान्तके अनुसार अनादि होते हुए भी सान्त है। गीताके बचनका अभिप्राय यही है कि तत्त्व-साक्षात्कार बिना इस संसारका अन्त नहीं होता। असीम भी हो, सर्जनशक्ति भी हो, तो भी जड़का प्रेरक-प्रवर्तक चेतन आगच्छ ही है। किसी भी जड़की अनुकूल सर्जनशक्ति बिना नियन्त्रणके सर्वत्र अहृष्टचर है।

मनुष्यके मानसिक तथा बाहरी वस्तुओंके संयोगजनित व्यवहारने वा सिद्ध किया कि जिस दिशामें प्राचीन भौतिकवादी सत्यको खोजना चाहते थे, वह वहाँ नहीं है, उसको खोजनेके लिये दूसरी दिशाको जाना पड़ेगा। मनुष्यका विचार जिस सत्यको पहुँच सकता है, वह अनन्त कालके लिये सम्पूर्ण सत्य नहीं है, जिसका अस्तित्व ऐसे पुरुषके लिये है जो मनुष्यके राग-द्वेष और सौमनस्यसे मुक्त हो। जिस सत्यको मनुष्य पहुँच सकता है, वह उन सम्बन्धोंका—जिनके अन्तर मनुष्य जाता है, चलता-फिरता है और रहता है—एक निरालम्ब समन्वय है। यह आपेक्षिक सत्य है; क्योंकि यह कुछ पारस्परिक सम्बन्धों तथा क्रिया-प्रतिक्रियाओंका रूप है, जिनको हम उन सम्बन्धोंके अंदरने ही देखते हैं। पुनः परिमाणकी दृष्टिसे भी यह आपेक्षिक है; क्योंकि हममें मरु शक्ति होती रहती है और अधिकतर वृद्धिप्राप्ति करनेकी इसमें क्षमता है। लेकिन गुणात्मक दृष्टिसे और तुलनात्मकरूपमें यह सत्यपूर्ण भी है। यद्यपि पर पूर्ण सत्य नहीं, तथापि जहाँतक यह प्रयोग सिद्ध है, यहाँतक यह सत्य ही है।

भिन्नान्त और प्रयोग, पूर्णता और आपेक्षिकता, पुरानी अगम्यता की रहना और परिवर्तित होना, कायमी अवस्था और वृद्धि, इन विरोधियोंके एकत्र हो ही वांछके पूर्व मानविक भौतिकवाद तथा द्वन्द्वामक भौतिकवादका प्रयोग है। एंजिल्सके शब्दोंमें—परिचित मरीमें भौतिकवादका रूप मानविक होना ही है। यह था कि उस समय प्रकृतिपरिचयकी शास्त्राओंमें व्यवस्थितज्ञान ही कही गिनार हो चुका था। देकार्तके लिये पशु एक मशीन जैसा था। अज्ञान ही मशीन भौतिकवादके लिये मनुष्य भी वैसा हो था। उस समयके प्राचीन भौतिकवादकी यह संकीर्णता थी कि यह हर प्रकृतिके व्यवस्थित व्यवहारका प्रयोग करता था, चाहे वह व्यवहार ज्ञान हो, चाहे और प्रकृति; जिसे मनुष्य

यान्त्रिक मिद्धान्त लागू है मही, लेकिन जिनका नियन्त्रण और उच्चकोटिके नियमोंद्वारा होता है। उमकी दूसरी संकीर्णता यह है कि वह विश्व संगारकी सक्रियरूपमें भूतके ऐतिहासिक विकासके रूपमें नहीं देखता। प्रकृतिमी अतिराम गतिका ज्ञान तो लोगोंने था, लेकिन उम समयके विचारके अनुसार यह गति अनन्तकालसे एक चक्रके आकारमें है और उन्हीं परिणामोंका बार-बार आविर्भाव होता रहता है। यान्त्रिकवाद एक यन्त्र-चालकका अनुमान करता है और इस प्रकार ईश्वर और अप्रकृतिवादकी पुनः सृष्टि करता है। सामाजिक परिवर्तनकी व्याख्या यह नहीं कर सकता। सामाजिक परिवर्तनका कारण है वस्तुकी स्वयंगति।

द्वन्द्वमानके मंशिम सूत्र १६ हैं—हीगेलके तर्कशास्त्रके ऊपर लेनिनने १६ सूत्रोंका विचार किया है, जिनके अध्ययनसे द्वन्द्वमानकी समझमें बहुत सहायता मिलती है। लेनिनके शब्दोंमें द्वन्द्वमानका संक्षिप्त विवरण है, विरोधियोंका एकत्व। एक प्रकारसे ये सोलहों सूत्र इसीके विशद विस्तार हैं। मनन-क्रियाका आरम्भ होता है, विश्व प्रक्रियासे। उसके कुछ विशिष्ट गुणोंको अलग करके उनके अलग रूपको ही ध्यानमें लाकर वस्तु (कर्म) को लेकर ही मनन-क्रियाका आरम्भ है। इसलिये द्वन्द्वात्मक मनन-क्रियाके लिये पहले आवश्यक है, वस्तुओंकी ज्यों-की-त्यों उनके अलग रूपमें देखना। यही लेनिनका पहला सूत्र है—वस्तुनिरीक्षण।

“लेकिन वस्तुतत्त्वके तोड़नेके पहले कदमसे पूरा करना पड़ता है। दूसरे कदमसे हम द्वन्द्वमानका पुनर्निर्माण करके यदि विश्व सत्ता एक परिवर्तनशील प्रक्रिया है, जिसके अङ्ग परस्पर सम्बन्धित हैं तो हम इनकी पहचान यों करते हैं कि मस्तिष्कमें इन आशिक क्रियाओंको, यथा समाज उत्पन्नके साधन, परिवर्तनशील वस्तु शब्दको अलग कर लेते हैं। इनका हम नाम देते हैं—पृथक्ता (आइसलैट्स)। यह पृथक्ता, पारिपाश्विक अवस्था (बहिरावेष्टन) या स्थान, काल, भूतमें अलग कर लिया गया है। इसलिये स्वयं पृथक्ता एक कल्पनामात्र है; क्योंकि द्वन्द्वात्मक दृष्टिसे पारिपाश्विक अवस्थासे मुक्त कोई वस्तु रह नहीं सकती। लेकिन यह कल्पना भी सामाजिक ही है, इसलिये कि वस्तु-राज्यमें इसका अस्तित्व है। द्वन्द्वमानके अध्ययनका पहला कदम है इन पृथक्ताओंका स्वतन्त्ररूपसे अध्ययन करना और फिर उनको अपनी पारिपाश्विक अवस्थासे संयुक्तकर द्वन्द्वमानका पुनर्निर्माण करना। इसी प्रकार हम अति-भौतिकवादी अलाहिदापने और एकतरफापनेके ऊपर उठ सकते हैं और दुनियाको एक अन्तःसम्बन्धित गतिके रूपमें देख सकते हैं। यही लेनिनका दूसरा सूत्र है। हमें प्रत्येक वस्तुके दूसरे वस्तुओंसे सम्बन्धोंकी विचित्रता और परिपूर्णताका विचार करना चाहिये।”

प्राचीन भौतिकवादी एवं द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी दोनोंहीकी खोजसे परमार्थ सत्य मिलनेवाला नहीं है। परमार्थ निःसीम सत्य एक ही है, उसमें पूर्णतः अधपूर्णताकी खिचड़ी नहीं है। उसी परमार्थ सत्यका औपाधिकरूप स्वप्न, श्रुति, रजतादिमें प्रातिमासिक सत्यरूपमें प्रस्फुटित होता है। व्यावहारिक आकाशादिमें व्यावहारिक सत्यरूपमें प्रस्फुटित होता है। अत्यन्त अबाध्य वस्तु ही परमार्थ सत्य होती है, अतः परमार्थ सत्यका अनन्त एवं कालातीत होना स्वाभाविक है। अविचारित संघातकप्राय मनुष्य मले ही आपेक्षिक सत्य ही। परंतु विचारनिर्णीत स्वरूप तो मनुष्योंका ही नहीं प्राणिमात्रका अनन्त सत्य ही है और इस अनन्त मर्त्य मनुष्य-देहादिसे ही सत्य अमृत प्राप्त करना जीवनका ध्येय है, यही बुद्धिमानोंकी मनीषाका माहात्म्य है—

पृषा बुद्धिमतां बुद्धिर्मनीषा च मनीषिणाम् ।

यस्सत्यमनुतेनेह मर्त्येनाप्नोति मामृतम् ॥

(श्रीमद्भग० ११।२९।१२)

अठारहवीं सदीके भौतिकवादियोंसे बहुत पहले ईसाके भी बहुत पहले भगवान् श्रीकृष्णने स्थूलदेह एवं इन्द्रिय, मन, बुद्धि प्राणादि युक्त सूक्ष्म शरीरको यन्त्र मानकर यन्त्रारूढ जीवोंको ईश्वराधिष्ठित मायाद्वारा भ्रमण करना माना है—

ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽजुंन तिष्ठति ।

भ्रामयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया ॥ (गीता १८।११)

शरीर, दिमाग आदिसे उत्तम यन्त्र अबतक कोई भी नहीं निकले है। थैलिक यों कहना चाहिये कि रेल, तार, रेडियो, मोटर, हवाईजहाज एवं अन्य कारखानोंके मशीन-यन्त्र आदि सबका आविर्भाव करनेवाला मनुष्य शरीर, बुद्धि, मस्तिष्क ही है। सुतरां इस सर्वोत्कृष्ट यन्त्रका निर्माता तथा संचालक सर्व ईश्वर ही है। वस्तुकी स्वयंगति असिद्ध है। अचेतन रथादिकी गति चेतनाधिष्ठित ही होती है। अतः जल, वायु आदिकी प्रवृत्ति भी अन्तर्यामी चेतनसे अधिष्ठित ही होती है। यदि स्वयंगति भूत है तब उनसे स्वयं ही विलक्षण कार्योंकी उत्पत्ति होनी चाहिये, फिर चेतन मनुष्यकी इच्छानुसार जड़भूतकी कार्यान्वयेण परिणति न होनी चाहिये। अग्नि, जल, वायुके तुल्य स्वयं गति होनेपर भी कार्यानुकूल गतिके लिये चेतन ईश्वर नियामक एवं व्यवस्थापकका आवश्यक है।

विरोधियोंके एकचके सम्बन्धमें कहा जा चुका है कि मात्र, अमत्र-जैमे विरोधियोंकी एकता सर्वथा असम्भव तथा अदृष्ट है। अग्नि, जड़, हवा, रज, तम-जैमे विरोधियोंका भी सहयोग होता है, एकता नहीं। 'यस्य अर्पन् कारणे मननक्रिया अपांन् ज्ञानका आरम्भ होता है', यह कल्पना भी सर्व

है। अनुभव सिद्ध बात है कि 'जानानि, इच्छति, अय करोति' प्राणी किसी वस्तुको जानता है, फिर इच्छा करता है, फिर कर्म करता है। किसी भी कर्मके लिये पहले संकल्प अनेकित होता है। 'यन्त्रमुर्भवति तत्कर्मं कुरुते।' (छा० उ०) प्राणी जैसा संकल्प करता है, वैसा ही कर्म करता है—

मंसल्पमूलः कामो वै यज्ञाः संकल्पमग्मताः ।

यतानि यमधर्माश्च सर्वे संकल्पजाः स्मृताः ॥

अकामस्य क्रिया वाचिद् दृश्यते नेह कश्चिद् ।

यपदि कुरुते किञ्चित्सत्कामस्य चेष्टितम् ॥

(मनुस्मृ० २ । १-४)

गभी काम गकल्पने ही होते हैं और सकामकी ही क्रिया होती है। निःसंकल्प निष्कामकी कोई भी क्रिया कभी भी देखी नहीं जाती। विश्वनिर्माण भी ईश्वरीय सकल्प तथा चिकीर्षामूलक ही है। व्यवहारमें भी कोई शिल्पी पहले वस्तुकी कल्पना या संकल्प करता है, फिर इच्छा करता है, पुनः साधन-संग्रहपूर्वक मनःस्य वस्तुको साक्षात्कार देता है। लेनिनका सूत्र इस सहज स्वाभाविक व्यवहारका उल्लेखन करता है। वस्तु-तत्त्वकी तोड़ना और पुनर्निर्माण करना यह इन्द्रवादी भाषा ही असङ्गत है। पुनर्निर्माण शब्द निर्मित वस्तुके ही पुनर्निर्माणके अर्थमें प्रयुक्त होता है, नव निर्माण और पुनर्निर्माणमें यही अन्तर है। मृत्पिण्डका विभाजन घट-निर्माणके लिये होता है। एक अवस्था हटनेपर ही दूसरी अवस्था आ सकती है। अतः पिण्डावस्था हटती है, तब घटावस्था आती है। इस तरह कार्यवस्थासे पूर्व व्यवस्थाका प्रत्यावर्तन नहीं होता। देशकाल तथा विविध सम्बन्धित पदार्थोंसे सम्बन्ध रहनेपर भी पृथक्त्व रहता ही है, वैज्ञानिक विश्लेषण भी तभी सार्थक है। सम्मिश्रित, सम्बन्धित, अविविक्त भूमण्डल सूर्यमण्डलमें विवेकद्वारा विभिन्न गुणधर्मयुक्त अनेक पदार्थ मिलते हैं। यों तो कारणरूपसे सभीकी एकता है। पार्थिवरूपसे अमिन्न होते हुए भी लोहा, सोना, चाँदी, परावर, मिट्टी आदि रूपसे भिन्नता मानना ही तत्त्वज्ञान है। अध्यात्मवादके लिये यह कोई नयी वस्तु नहीं है। वस्तुके यथार्थ जो भी दृष्टिकोण हों, उपयोगिताकी दृष्टिसे सभीपर विचार होना चाहिये। काकदन्तपरीक्षा, गर्दभरोमगणना आदि व्यर्थकी परीक्षाएँ होती हैं, वे व्यर्थान्त्र होती हैं।

कहा जाता है कि 'प्रत्येक वस्तु विराट विश्वप्रक्रियाका एक अङ्ग है। इसकी प्रकृतिको इसकी रूपान्तरिक अवस्थासे अलग करके नहीं समझा जा सकता।' यही लेनिनका तीव्रता सूत्र है। 'हमें वस्तु या दृश्यगत घटनाओंके विचार इसकी अपनी गति, इसके अपने जीवन आदिका विचार करना चाहिये।

लेकिन यह विकास ऐसा नहीं है जो मनमानी ढंगसे, बिना किसी कारणके रहस्य-मयरूपमें होता है। विकास सदा बाहरी सम्बन्ध तथा आन्तरिक सम्बन्धोंकी जाँचका है। हमें वस्तुकी अन्तर्विरोधी प्रवृत्तियों और दिशाओंकी खोज करनी चाहिये। यही लेनिनका चौथा सूत्र है। पाँचवाँ सूत्र है कि 'हमें वस्तुको विरोधियोंके एकत्व तथा योगफलके रूपमें देखना चाहिये।' छठा सूत्र है—इन विरोधियोंके पटविस्तार तथा संघर्षको हमें देखना चाहिये और सातवाँ सूत्र वस्तुके विश्लेषण तथा समन्वयका एकीकरण है। आठवाँ सूत्र है—प्रत्येक वस्तुका सम्बन्ध न केवल बहुविध है बल्कि सार्वभौमिक है। प्रत्येक वस्तु प्रत्येक अन्य वस्तुसे सम्बन्धित है। नवाँ सूत्र न केवल विपरीतोंका एकत्व बल्कि प्रत्येक गुणका उसके विपरीतमें रूपान्तरित होना है।

दसवाँ सूत्र नये पार्श्वों और सम्बन्धोंके दृश्यगत होनेकी असीम क्रिया है। ग्यारहवाँ सूत्र है—मनुष्यद्वारा वस्तु, दृश्य, क्रिया इत्यादिके ज्ञानको गहराईमें ले जानेकी तथा बाह्यावरणसे तत्त्वपर और कम गहराईके तत्त्वसे अधिक गहराईके तत्त्वपर पहुँचनेकी असीम क्रिया। बारहवाँ सूत्र है—सह अस्तित्वसे कार्य-कारणके सम्बन्धको पहुँचना। एक प्रकारके सम्बन्ध और पारस्परिक निर्भरतासे अधिक गहरा तथा अधिक व्यापक सम्बन्ध तथा पारस्परिक निर्भरताकी ओर जाना। तेरहवाँ सूत्र निम्नस्तरसे ऊँचे स्तरपर विकासकी क्रियामें कुछ गुणोंकी पुनरावृत्ति है। चौदहवाँ सूत्र प्रतीयमानरूपसे पुराने रूपपर लौट जाना 'प्रतिषेधका प्रतिषेध' है।"

रामराज्यकी दृष्टिमें प्रत्येक वस्तु महाविराट्का ही अंश है। सुतरां मूलके गुण-धर्म, शाखा-उपशाखाओंमें होने उचित ही हैं। कारणकी अपेक्षा कार्योंमें अनिर्वचनीय विलक्षणता भी होती ही है। स्पष्टतया स्पर्शहीन आकाशसे स्पर्शवान् वायुकी, रूपहीनवायुसे रूपवान् तेजकी उत्पत्ति स्पष्टरूपसे होती है। मनमानी ढंगसे विकास तो जड़वादी ही मानते हैं। अध्यात्मवादी तो हर एक कार्यके साधारण, असाधारण—कई ढंगके कारण मानते हैं, परंतु सभी कारण दृष्ट ही नहीं, कुछ अदृष्ट भी होते हैं। दिक्, काल, आकाश, ईश्वर, अपूर्व 'अदृष्ट' प्रागभाव, प्रतिबन्धकाभाव आदि साधारण कारण होते हैं। उपादान, निमित्त, सहकारी आदि अनेक असाधारण कारणका योग होता है, सभी कोई विकार सम्पन्न होता है। विरोधियोंके एकत्र-की अपेक्षा सहयोगियोंके सहयोगसे कार्यकी उत्पत्ति कहना कहीं अधिक सज्जत है।

विरोधियोंके संघर्षकी कल्पनाकी अपेक्षा यही कहना ठीक है कि किसी समान उद्देश्यकी सिद्धिके लिये विरोधी भी सहयोगी हो जाते हैं। विरोधियोंके संघर्षका सहयोगरूपमें परिवर्तन हुए बिना दोमंसे एकाग्र विनाश भ्रुव है। फिर

विरोधियोंकी एकताका स्वप्न व्यर्थ ही है। संघर्ष रहते हुए पदविस्तारकी कल्पना भी निराधार है। वस्तुके विश्लेषण तथा समन्वयका एकीकरण क्रमेण विश्लेषण, विभाजन तथा समन्वय हो सकता है, परंतु समकालमें दोनोंका अस्तित्व तथा एकीकरण असंभव एवं अप्रमाणित है।

प्रत्येक वस्तुके सम्बन्धोंका बहुविधत्व, सार्वभौमत्व अंशतः ठीक ही है; पर इसमें भी सहयोग विरोध, तथा उदासीनताको भी गिन लेना चाहिये। वायुत्व, प्रेमयत्नादि तथा दैगिक, कालिक सार्वभौम सम्बन्ध अध्यात्मवादको भी मान्य है। किंतु इससे कोई माक्सवाय अभिप्राय नहीं सिद्ध होता। विपरीतोंका एकत्व तथा प्रत्येक गुणका रूपान्तरित होना सारग्राह्य है। भाव-अभाव, सत्-असत् आदि विपरीतोंकी एकता असम्भव है, यह कहा जा चुका है। अग्नि, जल, सत्य, रज आदि विपरीतोंको एकत्व न कहकर सहयोग ही कहना ठीक है। कारणकी अपेक्षा कार्योंमें तथा अल्पसंख्यकोंकी अपेक्षा बहुसंख्यकोंमें गुणधर्मका वैलक्षण्य अध्यात्मवादमें मान्य है। मृत्तिकासे जलानपनका कार्य नहीं सम्पन्न होता, मृत्तिकाके कार्य पटसे वही कार्य सम्पन्न हो जाता है। तृण साधारण नगण्य तथा अल्पशक्ति होता है, पर वही सामूहिकरूपमें एकत्रित रज्जु बनकर दुरुच्छेद्य बन जाता है।

यस्तुतः कारणसे भिन्न होकर कार्य नहीं होता, फिर भी व्यवहारमें कारण-कार्यका वैलक्षण्य मान्य होता है। अतत्त्वभूत रज्जुसर्पसे भी सत्य भय-कम्प आदि देखा जाता है। अतएव नये पार्ष्वों और सम्बन्धोंकी कल्पना निराधार है; क्योंकि अत्यन्त अविद्यमान कोई वस्तु या सम्बन्ध ध्यस्त नहीं होता है। वटपीजमें जितनी शक्ति विद्यमान है, उतना ही विकास होता है। विकास ही नहीं, किंतु विकासके साथ हास भी स्पष्ट दिखायी देता है। संश्लेषण-विरुद्धेयकी विविधतामें शक्तियोंमें विविधता भी परिलक्षित होती है। और्योंके संयोग वियोग तथा पीधोंके बलम 'जोड़' से तथा बीजोंके संस्कारमें विकासमें विविधता होती है; फिर भी विकास निस्सीम नहीं है। प्रत्येक वस्तुमें 'जायने अनि वर्धने' के बाद ही 'विपरिणमते अपक्षायते ण्वं विनश्यति' की स्थिति आ जाती है। अर्थात् उत्पत्ति वृद्धि ही एक सीमा है। उसके बाद ही विपरिणाम, अरुध्य एव विनाश आ जाता है। स्थिति जो गुण-धर्म हैं, समाधिमें भी उनका अस्तित्व रहता है। अतः शुद्ध स्वयंकाय ब्रह्मातिरिक्त किसी भी वस्तुको निस्सीम नहीं कहा जा सकता। जब संसारमें सारयव पदार्थोंकी उत्पत्ति और विनाश दृष्ट है, तब साक्षर विषय प्रत्यक्ष ही उत्पत्ति तथा विनाश मानना अनिवार्य है।

प्रकाश भी प्रकाशियोंमें भिन्न नहीं होता। दिन-रातका प्रकाश या दीप्त्युत्पत्ति प्रकाश एवं कर्म तथा देहोंका प्रकाश आदि सभी प्रकाश प्रकाशियोंके अनिवार्य होनेमें

अनित्य ही हैं। जिन वस्तुका प्रागभाव, प्रवृत्ताभाव, अन्योन्याभाव तथा अत्यन्ताभाव बन सकता है, उस वस्तुको निस्सीम कहना उपहासास्पद ही है। जैसे अनादि परमाणुकी श्यामता अग्निजन्य पाकसे नष्ट होती है, अग्निसे दग्ध होनेसे अनादि पीजादुरकी परम्परा टूट जाती है, उसी तरह विश्वप्रपञ्चकी परम्परा भी कालसे क्रिया तत्त्वज्ञानसे टूट जाती है। मार्क्सवादी विश्वकी निस्सीमतामें प्रत्यक्ष-प्रमाण एवं प्रत्यक्ष साधन-यन्त्रोंका प्रयोग वर्तमानकालके लिये जो भी करें, परन्तु भविष्यके सम्बन्धमें तो प्रत्यक्ष या यन्त्र कथमपि सफल नहीं हो सकते। अनुमान कोई ऐसा निर्दोष नहीं है जिनसे विश्वकी अनन्तता या निस्सीमता विदित हो सके। फिर क्रिया कोई भी चाहे यह प्रातिस्विक हो या सामूहिक, निःसीम नहीं करी जा सकती।

मनुष्यद्वारा वस्तु, दृश्य, क्रिया इत्यादिके ज्ञानकी गहराईमें ले जानेकी तथा बाह्यावरणसे तत्त्वपर और कम गहराईके तत्त्वसे अधिक गहराईपर पहुँचनेकी असीम क्रियाकी बात भी कहना ही है। अतत्त्व अनात्मसम्बन्धी ज्ञान यद्यपि अत्यन्त जीवके लिये असीम ही है; फिर भी सर्वज्ञ ईश्वरके लिये वह भी निस्सीम नहीं। दूसरी दृष्टिसे ज्ञातरूपसे तथा अज्ञातरूपसे सभी वस्तु साक्षी भास्य है—'किञ्चिज्ज्ञानामि किञ्चिन्म जानामि' अमुकको नहीं जानता हूँ, अमुकको जानता हूँ—इस रूपसे अज्ञानविषयतया या ज्ञानविषयतया सभी वस्तु साक्षीभास्य हैं। सर्वकारण सर्वाधिष्ठानरूपसे भी परम तत्त्वका ज्ञान अन्तिम ही तत्त्वज्ञान है। इसी ज्ञानके सम्बन्धमें गीताचार्यका कहना है—

यश्चावका मेह भूयोऽन्यज्ज्ञातम्यमवशिष्यते ।

(७।२)

जिसको जानकर पुनः अन्य कुछ भी शतव्य नहीं रहता—

पतद्बुद्ध्वा बुद्धिमान्स्यात्कृतकृत्यश्च भारत ॥

(१५।२०)

इस तत्त्वको जानकर प्राणी बुद्धिमान् होता है और कृतकृत्य हो जाता है। उपनिषदें भी कहती हैं—आत्माके श्रवण, मनन, विज्ञानमें सबका श्रवण, मनन तथा विज्ञान हो जाता है—

आत्मनो वा अरे दर्शनेन श्रवणेन मत्वा विज्ञातेनेदं सर्वं विदितम् ।

(बृहदा० उप० २।४।५)

जैसे पृथ्वीके विज्ञानसे पार्थिवतत्त्व, जलके विज्ञानसे जलीयतत्त्व तरङ्ग आदिका विज्ञान हो जाता है, वैसे ही सर्वकारण सर्वाधिष्ठानके विज्ञानसे सब कुछ विज्ञात हो जाता है।

सहयोगियोंका सहअस्तित्व तो सभी मानते हैं। विरोधियोंका भी सहअस्तित्व अगर मार्क्सवादको मान्य है, तब तो फिर मजदूर और मालिकका भी सहअस्तित्व

हो ही मरता है। फिर मार्क्सवादी चूहा, बिल्लीके मुख्य वर्गोंका अमिट विरोध क्यों मानते हैं ?

पारस्परिक सम्बन्ध तथा निर्मरताकी बात अच्छी है, पर स्वात्मनिर्मरताकी भी मदत नहीं भूलना चाहिये। परमुत्पापेक्षिता दोष भी है। अन्ध्यात्मवाद माननेपर तो बाह्य साधनान्नेयता बड़े ही महत्वकी वस्तु है। उत्तरोत्तर शान्ति, क्रिया, शान्ति का विकास हो रहा है, मगर उन्नतिके उच्च शिखरकी ओर बढ़ रहा है, इस विश्वासमें भी अन्धविश्वास ही अश अधिक है। स्तर भेद होनेपर भिन्नता ही फटता चाहिये, पुनरावृत्ति नहीं। प्रतिपक्षके प्रतिपक्षकी मार्क्सवादी मान्यता अमरता है, यह पीछे दिगाया जा चुका है। अङ्कुरके कारणभूत जीविताने अङ्कुरके फटभूत जीके दानोंमें गर्वया भिन्न हैं। यह प्रतिपक्षके प्रतिपक्षका उदाहरण नहीं हो सकता। इसका शुद्ध उदाहरण पीछे दिखलाया जा चुका है।

॥५२॥ हवॉ सुत्र लेनिनका है—रूप और सार, आकार और आकारों के अंदर अस्तिस्वता संबंध तथा इसका विपरीत। सोलहवॉ सूत्र है—परिमाणविक गुणोंमें परिवर्तन तथा इसका विपरीत; व्याख्या और उदाहरण। जीवनका उदाहरण प्रकृतिके द्वन्द्वात्मक रूपपर स्पष्ट प्रकाश डालता है। अवयवके तथा कोषोंके जीवनमें जीवन और मृत्यु, आविर्भाव और तिरोभाव, अन्तर्ग्रहण तथा बहिर्ग्रहण, भूत और शक्तिकी ये पास-पास ही मिलते हैं तथा परस्पर संश्लिष्ट रहते हैं। इसके अतिरिक्त पूँजीवादमें अन्तर्विरोधके तीन सूत्र हैं—
१. प्रत्येक भिन्न फैक्टरीमें उत्पादनका सुचारुरूपसे संघटन होता और सामाजिक उत्पादन क्षेत्रमें अराजकताकी चेष्टा की जाती है।
२. एक ओर मशीनकी उत्पत्ति और उत्पादनका विस्तार प्रत्येक पूँजीवादके लिये बाध्यतामूलक नियम है, दूसरी ओर उद्योगकी रिजर्व सेनामें वृद्धि और सामयिक संकटका बार-बार होना, ये उत्पादन सम्बन्ध पूँजीवादी उत्पादन सम्बन्धोंके विरुद्ध विद्रोह करते हैं।
३. सम्पूर्ण पूँजीवादी प्रणामें एक ओर पूँजी ही सम्पत्ति है और दूसरी ओर उद्योगमें पूँजीका प्रयोग किया जाता है यानी एक ओर धनमें एकत्रित पूँजी और दूसरी ओर औद्योगिक पूँजी है। इस प्रभेदके उदाहरण हैं सूदजीवी, जिनकी जीविका है पूँजीपर सूदद्वारा और दूसरे जो अपनी जीविका पूँजीके व्यावहारिक प्रयोगमें अर्जन करते हैं। (लेनिन)

“हर प्रथा या क्रियाके आन्तरिक विरोधोंके रूप और गुण भिन्न होते हैं। सर्वप्रथमके अधिनायकत्वमें राष्ट्रका छेप भी विरोधका उदाहरण है परन्तु यही वर्ग-संघर्षके अन्तका कारण बन जाता है और इस प्रकार राष्ट्रका छेप होता है। आपेक्षिक और पूर्ण सत्य भी विरोधका उदाहरण है।

विशिष्ट और व्यापकके सम्बन्धमें अन्तःप्रवेश भी विरोधका एक उदाहरण है। (व्यापक साधारण) के सम्बन्धसे विच्छिन्न होकर विशिष्टका कोई अस्तित्व नहीं है और विशिष्टोंसे ही व्यापकका अस्तित्व है। प्रत्येक व्यापकरूप केवल करीब-करीब ही सब विशिष्ट वस्तुओंका अपनी व्यापकतामें लय सकता है। और प्रत्येक विशिष्ट वस्तु कुछ-न-कुछ व्यापक रूप ग्रहण करती है।”

अन्तर्विरोधपर चुस्वारिन

“एक दूसरेकी विरोधी भिन्न कार्यकारी शक्तियाँ पृथ्वीमें वर्तमान हैं। व्यक्तिगतके रूपमें इन शक्तियोंका समीकरण होता है, तब विरामकी स्थिति होती है। यानी उनके वास्तविक विरोधपर एक आवरण पड़ जाता है। लेकिन किसी एक शक्तिमें तनिकमात्र परिवर्तन करनेहीसे अन्तर्विरोधोंका पुनरामास होता है और उस समीकरणका अन्त होता है और यदि एक नये समीकरणकी सृष्टि होती है तो यह एक नये आधारपर यानी शक्तियोंके एक नये संयोगसे ही होती है। मार्क्सिय द्वाद्वन्याय इस विरोधको मुला नहीं देता, लेकिन सामाजिक विकासमें इस विरोधको मुख्य स्थान नहीं देता। इतिहासके अध्ययनसे हम यह पाते हैं कि यद्यपि भिन्न देशोंमें भूगोल, जलवायु, उद्भिज, जंगम और प्राकृतिक सम्बद्धमें परिवर्तन नहींके बराबर हुआ, तथापि यहाँके सामाजिक सम्बन्धोंमें महान् परिवर्तन हो गये, जैसे सामन्तप्रथाके स्थानपर पूँजीवादकी स्थापना।”

रूप एवं सार आदिका संघर्ष तथा परिमाणका गुणमें परिवर्तनकी कल्पना निराधार है। जीवन-मृत्युका तिरोभाव-आविर्भाव, अन्तर्ग्रहण तथा बहिर्मोचन आदि काल और विषयभिन्न होनेसे विरोध या संघर्षका प्रश्न ही नहीं उठता। ये सब चीजें समान वस्तुके विषयमें समान कालमें परस्पर विरुद्ध ठहरती हैं। कालभेदसे किसी भी वस्तुका आविर्भाव-तिरोभाव आदि निर्विरोध ही है। इसी तरह एक ही कालमें एककी मृत्यु अन्यका जन्म आदि होनेसे कोई विरोध नहीं होता। पूर्वग्रहीत वस्तुका बहिर्मोचन, अग्रहीत वस्तुका ग्रहण भी परस्पर विरुद्ध नहीं है। अतः इसे संघर्ष नहीं कहा जा सकता। पूँजीवादके अन्तर्विरोधकी कल्पना भी अतात्विक ही है। रामराज्यप्रणालीसे उत्पादन तथा वितरणकी व्यवस्था होनेसे यह विरोध टिक ही नहीं सकता। धन एवं पूँजीका भेद सिद्धान्ततः अमान्य है। प्रजाके उपभोगार्थ उत्पादनसे भी लाभ आनुपङ्गिकरूपमें प्राप्त होता है। उत्पादन-कार्यमें लाभके अनुसार कामके घंटोंमें कमी, मजदूरोंकी संख्याकी वृद्धि तथा मजदूरोंका भी उचित दर होनेसे न बेकारी ही रहेगी और न क्रयशक्तिमें ही कमी आयगी और न मालकी स्वयत्तमें कोई गड़बड़ी होगी। भोगोपयोगी वस्तुओंका ही निर्माण करना और मजदूरोंके

समुन्नत जीवनस्तर बनानेकी जिम्मेदारी मालिकोंपर होगी। व्यक्ति, समाज तथा सरकार—मशीका अनिवार्यरूपसे यह कर्त्तव्य होगा कि बेकारी तथा आर्थिक असंतुलन मर्यादा दूर कर दिया जाय। विद्रोह भी प्रचारमूलक है, धार्मिक नहीं। वर्गसहयोगकी सम्भावनाका विस्तार होनेसे विद्रोहका अन्त हो सकता है। मशीनोंकी उन्नति बाध्यतामूलक नहीं है, किन्तु सोममूलक ही है। अन्ततोगत्वा मनुके सिद्धान्तानुसार महायन्त्रोंके निर्माणपर प्रतिबन्ध भी आवश्यक होगा। जैसे विश्वका संहारकारक एवं अनिष्ट-कारक होनेसे हाइड्रोजन बम आदिके विकासपर प्रतिबन्ध लगाना मार्क्सवादियोंको भी आज आवश्यक प्रतीत हो रहा है, उसी तरह बेकारी एवं संघर्ष तथा व्यभिचारी स्वतन्त्रताका नाश होनेसे महायन्त्रोंपर भी प्रतिबन्ध लगाना आवश्यक होगा।

अर्थ तथा औद्योगिक पूँजीका आसमें कार्यकारण भाव है। दोनोंका दोनों-से विन्यास होता है। उद्योगवृद्धिसे अर्थमें वृद्धि होती है। उससे उद्योगवृद्धिमें सहायता मिलती है। पूँजीपर सूद तो अब रूसमें भी मिलता है। पूँजी उत्पादन-साधन है, जैसे सब उत्पादनोंमें लाभ होता है, वैसे ही पूँजीसे भी सूदके रूपमें लाभ होना उचित ही है। फिर साम्राज्यकी दृष्टिमें तो कुसीदवृत्ति निम्नकोटिका जीविका-साधन माना जाता है। प्रयाओं एवं क्रियाओंमें अन्तर्विरोध अप्रामाणिक है। सर्वहाराके अधिनायकत्वमें राज्यलोपकी कल्पना तो अभी स्वप्न ही है। अभी तो सर्वहाराका अधिनायकत्व भीषण तानाशाही बन रहा है। सर्वहाराके अधिनायकत्वमें घर्गका लोप केवल ढंटेके बलपर प्रतीत होता है। वस्तुतः लेखन-भाषण, प्रेसकी स्वतन्त्रता न होनेसे वर्गभेद व्यक्त नहीं हो पाता। जय कभी अवकाश मिलेगा, वर्गभेद व्यक्त हो जायगा। मजदूर-किसान आदि समान वर्गोंमें भी परस्पर संघर्ष चलता ही है। सोवियत रूसमें भी कम्युनिष्टोंमें स्टालिन द्राट्स्की आदिका भीषण संघर्ष विख्यात है। आपेक्षिक एवं पूर्ण सत्यका भी विषयभेद होनेसे विरोध असङ्गत है। एक ही वस्तु आपेक्षिक तथा पूर्ण सत्य नहीं हो सकती, यह कहा जा चुका है। व्यापकमें कोई विरोध नहीं है—जैसे पशुत्वका गोत्वसे, मनुष्यत्वका प्राणत्वसे कोई विरोध नहीं। इसी प्रकार सभी व्यापक-न्याय्योंमें अवरोध ही है।

पुस्तारिकका यह कथन आंशिक सत्य है कि एक दूसरेके विरुद्ध भिन्न कार्यकारणी शक्तियाँ पृथ्वीपर वर्तमान हैं। यह कहना उचित है कि विचित्र विश्वमें विरोधिनी तथा अनुरोधिनी अनेक प्रकारकी शक्तियाँ वर्तमान हैं। यदि विरोध ही जगत्का तथ्य है, तब तो सहयोगमूलक कार्य ही नहीं होना चाहिये। किन्तु वैर, प्रेम, सहयोग, विरोध—सभी संसारमें चलता है। सत्त्वादि गुण परस्पर

विरोधी होनेपर भी विमर्दवैचित्र्य, परस्पर सहकारसे ये भी कार्यक्षम होते हैं। गुणोंकी विषमतासे गुणोंमें सहकार होता है, समतामें विरोध होता है। सारी सृष्टि गुणोंकी विषमता एवं सहकारके आधारपर ही टिकी है। परिणामी गुणोंका समता विषमता—दोनों ही धर्म है। प्रलयानुगुण कर्मोंकी अपेक्षासे समता तथा सृष्टिके अनुगुण कर्मोंसे विषमता होती है। संसारमें प्रेम, परोपकार, सहयोग स्वामाविक है; विरोध, ध्वंस निम्नगामिनी प्रवृत्तियोंके परिणाम तथा प्रामादिक हैं।

वेदान्तकी दृष्टिसे सभी चराचर विश्व विशेषतः प्राणिधर्म परमेश्वरकी ही संतान है—‘अमृतस्य पुत्राः’। उनका तो समानता, स्वतन्त्रता, भ्रातृता ही मुख्य स्वभाव है। विरोध ही आवरणका कारण होता है, आवरण हटते ही विरोधका कहीं पता नहीं लगता—‘उमा जे राम चरनरत बिगत काम मद क्रोध । निज प्रभुमय देखहि जगत केहि सन करहि विरोध ॥’ जो जगत्की स्वामाविक मूलभूत स्वाभाविक स्थितिको पहचानते हैं, वे लोग सम्पूर्ण संसारको भगवद्रूप ही देखते हैं। फिर वे किससे विरोध करें ? स्वामाविक स्थितिसे अविद्या, काम, कर्मद्वारा प्रच्युति होनेपर अविद्या स्वार्थ आदिके जागरूक होनेपर फिर विरोध-वैमनस्य चलता है। तभी ‘जीवो जीवस्य जीवनम्’ जीवसे ही जीवका जीवन चलता है—यह धर्म-प्रच्युतिमूलक मात्स्यन्याय फैलता है। स्पेन्सर आदिके संघर्षवादका अन्धानुकरण ही मार्क्सवादियोंका अन्तर्विरोध है। इसके अनुसार जो प्रबल होगा उसीका जीवित रहना न्यायसिद्ध है। इसमें किसी गरीब कमजोरकी सहायता करना मूर्खता है। जो अपनेको बदली हुई परिस्थितिके अनुकूल नहीं बदल सकता, वही गरीब है। उसपर दया करना बेकार है। परंतु आजके परस्पर सहकार सहयोगके जमानेमें यह एक अत्यन्त उपहासास्पद वस्तु है।

इसी तरह ‘पुराने समीकरणका अन्त तथा नये समीकरणको नये आधारपर शक्तियोंके नये संयोगसे सृष्टि होती है’—यह कहना भी पिष्टपेषण ही है। अभ्युदयानुगुण परिवर्तनमें नये संयोगों या नये परिणामोंका अङ्गीकार समीको सम्मत है ही। सामाजिक परिवर्तनोंका कारण शान, क्रिया, शक्तिका परिवर्तन ही है, और उनमें भी शान-शक्तिका विकास ही मुख्य है। भौगोलिक तथा वातावरणका परिवर्तन भी इन नये परिवर्तनोंमें कारण होते हैं। जो लोग उत्पादन-साधनोंके परिवर्तनोंके आधारपर ही सामाजिक परिवर्तन मानते हैं, उन्हें भी उत्पादन साधनोंके परिवर्तनका कारण हूँदना पड़ेगा और अन्ततोगत्वा बुद्धिपर ही आना पड़ेगा। बुद्धिमें कारण शिक्षण तथा अभ्यास ही होता है। आरम्भमें शिक्षण, अन्तमें अभ्यास और अन्येषणके ही प्राख्यसे बुद्धिका विकास होता है। बुद्धि-विकाससे धन-धान्य-समृद्धिके कारण यन्त्रोंका भी विकास होता है और उसके

बिना भी आध्यात्मिक, धार्मिक, सामाजिक क्षेत्रमें विकास होता है; इसीलिये कल-कारखानोंके विकासके बिना भी प्राचीन भारतमें आध्यात्मिक, धार्मिक, सामाजिक विकास उभर कोटिका हुआ था। यद्यपि महाग्रन्थोंका विकास प्राचीनकालमें भी हुआ था, तथापि उसका दुष्परिणाम देगकर उसे उत्पातक निश्चितकर उसपर प्रतिबन्ध लगा दिया गया। फिर भी विशिष्ट शस्त्रास्त्र, विमान, रथ तथा शिल्पकलादिका विकास मय, विध-कर्मादिद्वारा होता ही रहा। अतः यह नहीं कहा जा सकता कि माप या बिजलीकी चञ्चो तथा कपड़ों, लोहों, ताँबादिके बड़े-बड़े कल-कारखानोंके विकास बिना धार्मिक, सामाजिक विकास या कोई उन्नति नहीं होगी।

वस्तुतः व्यापक इतिहासके महान् क्षेत्रमें सामन्तवाद और पूँजीवाद-जैसी प्रथाओंका कोई बड़ा महत्व नहीं है। प्रमाद पुरुषार्थ, मुख्यवस्था दुर्घटनस्याके अनुकूल ही अनुकूल प्रतिकूल परिवर्तन होते रहते हैं। माक्सवादियोंके सामने केवल कुछ शताब्दियोंका ही इतिहास है। यदि शताब्दियोंके इतिहासमें इतने परिवर्तन हुए हैं, तो महशब्दियों एवं लक्षाब्दियोंके इतिहासमें क्या-क्या परिवर्तन हुए होंगे, इसका भी तो विचार करना चाहिये। आस्तिकोंकी दृष्टिमें मनुष्यलोकमें ही नहीं, किंतु देवलोके भी विकास तथा अभ्युदयकी पराकाष्ठा निर्धारित ही है, और परम उत्कर्ष कैवल्य—भगवन्का भी स्वरूप निश्चित है। तैत्तिरीय, बृहदारण्यक, कौरीतिक आदि उपनिषदों, इतिहास, पुराणोंमें लौकिक-पारलौकिक उन्नति तथा परम निःशेष्यके स्वरूप निर्धारित हैं। अन्तमें कहा गया है कि अचिन्त्य अनन्त स्वस्वरूपभूत परमानन्द सुधामिन्धुका एक तुषारमात्र आनन्द ही अनन्त ब्रह्माण्डके धर्मिष्ठ सार्वभौम सम्राट्, मनुष्यगन्धर्व, देवगन्धर्व, कर्मदेव, आज्ञानदेव, इन्द्र, बृहस्पति, प्रजापति, ब्रह्मादिके उत्तरोत्तर प्रकृष्ट आनन्दके रूपमें वितरित होता है। मनुष्यलोकके उत्कर्ष-अपकर्षकी कोई ऐसी अवस्था नहीं जो इन करोड़ों वर्षोंमें न आयी हो; अतः शताब्दियोंकी परिवर्तनपरम्परा कोई अभूतपूर्व घटना नहीं है।

गुण-परिवर्तन

“पूँजीवादमें समाज और प्रकृतिका विरोध तो विद्यमान रहता है; लेकिन इस विरोधके विशिष्टरूपका निराकरण होता है भौगोलिक परिवेष्टनके गुणोंद्वारा नहीं; बल्कि पूँजीवादके विकासके मूल नियमोंके द्वारा। समाज अपने आन्तरिक नियमोंसे और अपनी उत्पादक-शक्तियोंके विकाससे हर विशेष सामाजिक संगठनोंके विरोध साधनोंद्वारा अपने भौगोलिक परिवेष्टनमें परिवर्तन करता है। जंगलोंकी कमी हो गयी है, पेड़ोंके लगाने और गिरानेपर नियन्त्रण रखा जाता है। कोयला काफी नहीं है। पेट्रोलियम उसके स्थानपर हस्तेमाल किया जाता है। चमड़ा, रेशम, ऊनकी कमी है, अतः ये कृत्रिम उपायोंसे बनाये जाते हैं।

हवामें नमीकी कमी है, आवपाशीसे काम लिया जाता है। पशु और वनस्पति जगत्में नये रूपमें प्राप्त होते हैं; क्योंकि इनके नये किसकी सृष्टि होती रहती है। यदि इतना होते हुए भी पूँजीवादी समाजमें प्राकृतिक परिवर्तन इतना सीमित है सो इसका कारण प्रकृति और समाजके विरोधमें नहीं मिलेगा, बल्कि पूँजीवादी उत्पादक सम्बन्धोंमें मिलेगा जो उत्पादक-शक्तियोंका पूरा-पूरा विकास नहीं होने देता। समाजवादमें ही यह प्राकृतिक परिवर्तन पूर्णरूपमें सम्भव है, जिसमें मुनाफाके लिये नहीं, उपभोगके लिये पदार्थ बनाये जाते हैं।

“किसी वस्तुकी मूल गति ही उसके गुणका निर्देश करती है। भूत अपनी गतिसे ही असंख्य गुणोंकी सृष्टि करता है। मनुष्य, सामान्य जीवनकोष, जड़ पदार्थ—सभी एक ही भौतिक विकासकी चढ़ती सीढ़ीके कदम हैं और ये कदम भिन्न गुणसम्पन्न हैं। प्रत्येक गतिमें यान्त्रिक गति सम्मिलित है और इसके कारण भूत कणोंकी सजावटमें भिन्नता आ जाती है। इन यान्त्रिक गतियोंकी समझना विज्ञानका पहला काम है; लेकिन यह केवल पहला ही कदम है। यान्त्रिक गतिसे व्यापक गतिका अन्त नहीं हो जाता। गति केवल स्थान-परिवर्तनमात्र नहीं है। यन्त्र-राज्यसे ऊपर यह गुणका भी परिवर्तन है। यान्त्रिक गति हर उच्च प्रकारकी गतिका एक आवश्यक अङ्ग है, यद्यपि यह गतिके और गुणोंकी भी सृष्टि करती है। रासायनिक क्रियाके साथ उत्ताप और वैद्युतिक परिवर्तनका निरन्तर संयोग है। सावयव जीवन बिना यान्त्रिक, कणिक, रासायनिक उत्ताप और बिजली सम्बन्धी परिवर्तनोंके असम्भव है। लेकिन प्रत्येक क्षेत्रोंमें इन समवर्तमान रूपोंसे मूलरूपके तत्वका भंडार चुक नहीं जाता।

“इसमें कोई संदेह नहीं कि विशिष्ट गुणसम्पन्न भूतकी नयी अवस्थाका आविष्कार गतिके एक नये प्रकारका आविष्कार होगा। परिणामकी वृद्धिसे वस्तुविशेषका गुण अपने विपरीतमें परिवर्तित हो जाता है। जैसे, निर्विरोध प्रतियोगिता पूँजीवादका और साधारणतः पण्य-उत्पादनका मौलिक गुण है। एकाधिकार इसका ठीक उल्टा है। लेकिन हम अपनी आँखके सामने प्रतियोगिताको एकाधिकारमें रूपान्तरित होते देख रहे हैं, जिससे बड़े पैमानेपर उत्पादनकी सृष्टि होकर छोटी फैक्टरियाँ दबती जा रही हैं और उत्पादन बड़े-से-बड़े पैमानेपर होकर अन्तमें पूँजी और उत्पादनका इस प्रकार एकत्रीकरण हो जाता है कि इसका परिणाम एकाधिकार हो जाता है।”

(लेनिनका साक्षात्कार)

वस्तुतः समाज और प्रकृतिमें विरोध नहीं होता; क्योंकि प्रकृतिद्वारा समाजका विकास एवं उपोद्बलन होता है; प्रकृतिसे ही सम्पूर्ण प्रकारकी सुविधा

प्राप्त होती है। समाजद्वारा उपयोग करते-करते जो प्राकृतिक वस्तुओंकी कमी होती है, इसे विरोध नहीं कहा जा सकता। पृथ्वीसे घटादिका निर्माण होता है, मृत्तिकाका उपयोग होता है; फिर भी घटादि कार्य प्रकृतिविरोधी नहीं समझे जाते। कारणसे कार्यकी उत्पत्ति होती है, किंचित् कारणाद्यत्ता उसमें उपपन्न भी होता है। माता-पितासे संतानोंकी उत्पत्ति होती है, वहाँ भी किंचित् उपपन्न होता है, तथापि यहाँ विरोध नहीं समझा जाता। जंगलोंकी कमी रोकनेके लिये पेड़ लगाना तथा गिरानेपर नियन्त्रण करना, कोयलेकी कमी होनेपर पेट्रोलियमका प्रयोग आदि समाज अपना काम चलानेके लिये करता है, इसे विरोध-निराकरण नहीं कहा जा सकता। अन्ततः प्राकृतिक परिवर्तनोंसे उन-उन कमियोंकी पूर्ति होती है, जैसे खेतोंकी उर्वराशक्ति अधिक फसल उपजानेसे नष्ट हो जाती है, तदर्थ कृत्रिम खाद डालने आदि उपायोंसे उर्वरा शक्ति बढ़ायी जाती है। परंतु कुछ समय तक फसल न उपजानेसे या बाढ़ आदि प्राकृतिक परिवर्तनसे पुनः उर्वरा शक्तिहीन वृद्धि हो जाती है। इसी तरह अतिवृष्टि, अनावृष्टि, भूकम्प, महामारी, युद्ध, खण्ड प्रलयादि द्वारा प्राकृतिक परिवर्तन होता है। काल क्रमसे कितने ही अरण्य नगर तथा नगर अरण्य हो जाते हैं। इन परिवर्तनोंकी दृष्टिसे शताब्दि तथा सहस्राब्दिका काल अत्यल्प है।

पशुओं तथा वनस्पतियोंके कृत्रिम कलम एवं नम्ल सुधारद्वारा नया रूप प्राप्त होता है, यह मनुष्यकी कृतिहीन विरोधता है। इसमें भी प्रकृतिक सहयोगसे ही काम चलता है। घातुतः ईश्वरका अंश ही जीव है। ईश्वरकी शान-क्रिया-शक्तिका ही अंश जीवकी शान क्रिया-शक्ति है; इसीलिये ईश्वरके तुल्य अनेक वस्तुओंकी निर्माणशक्ति मनुष्य आदि जीवोंमें भी उपलब्ध होती है। इस तरह प्राकृतिक वस्तुओंके कमी होनेपर मनुष्य प्राकृतिक वस्तुओंके सहारे प्रचारान्तरमें कमी पूरी करनेका प्रयत्न करता है।

उत्पादक शक्तियोंके विकासके मूलमें समाजवाद या पूँजीवाद नहीं है। किंतु आवश्यकताकी अनुभूति तथा तदनुसार प्रयत्नराम्यता ही है। इसीलिये धेरी, पुरागोमि विदित होता है कि आध्यात्मिक धार्मिक विचारके समय भी उत्पादक-शक्तियोंका पर्याप्त विकास था। फिर भी देवारी आदिका कारण होनेसे उसे अधिक सार्वजनिक रूप नहीं दिया गया। आज भी समाजवादी कमंडी अनेक पूँजीवादी अमेरिकामें उत्पादक शक्तियोंका कम विकास नहीं कहा जा सकता। समाजके उत्पन्नगर्भ ही स्वयं बनाकर उत्पादन-सामर्थ्यका विकास सामान्यजन-मध्यमें मान्य होता है, किंतु उससे मुनाफा आनुवंशिक रूपमें ही प्राप्त होता है। उत्पन्नगर्भ से अधिक मूल बननेसे मूलकी खराबमें कमी होनेसे मुनाफा उद्योगपतियोंकी अन्य अंधधुंध वस्तुओंके उत्पादनसे प्रकृति स्थानविक है।

भूतोंकी स्वयं गति असिद्ध है। अचेतनकी प्रवृत्ति चेतनसे ही अधिष्ठित है। सत्त्व, रज आदि गुण; वायु, तेज, जल आदि भूतोंकी स्वयं गति निर्दिष्ट नहीं है। चेतनाधिष्ठित भूतोंकी गतिका भी गुणात्मक परिणाम सीमित निस्सीम नहीं। इसीलिये तैजस परिणाम चक्षुसे ही रूपका दर्शन होता है, प्राणेन्द्रियसे नहीं। इसीलिये भूतोंका गुणात्मक परिणाम होनेपर भी भूतों चैतन्यकी उत्पत्ति नहीं होती है। जैसे पटात्मक परिणामके लिये तन्तुमें ही शक्ति है, वायुमें नहीं। तिलसे ही तेल होता है, बालसे नहीं। उसी तरह जड़ भूतोंका शब्दादि गुण-परिणाम सम्भव है, किंतु चैतन्य भूतोंका परिणाम नहीं सिद्ध होता। भले ही भूत तथा भौतिक देह, दिमाग, मस्तिष्क आदिके होनेपर ही चैतन्य उपलब्ध होता है, तथापि इतने मात्रसे चैतन्य भूतका धर्म नहीं सिद्ध हो सकता। क्योंकि यदि अन्वय मात्रसे ही गुण-धर्मनिर्णय हो, तब तो आकाशके रहनेपर भी सब कार्य होते हैं, फिर तो गन्धादि भी आकाशके धर्म समझे जाने चाहिये। अतः अन्वय-व्यतिरेक—दोनोंके घटनेपर ही कारण-कार्य-भाव या धर्म-धर्मो भावका निर्णय होता है। प्रस्तुत प्रसङ्गमें अन्वय व्यभिचरित है। घटादिमें एयं मृत शरीरमें भूत रहता है, किंतु यहाँ चैतन्यका उपलम्भ नहीं होता।

‘विशिष्ट अवस्थायुक्त अन्नसे मदशक्तिकी तरह विशिष्ट अवस्थावाले भूतोंसे ही चैतन्यकी उत्पत्ति होती है’, यह भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि अन्नमें मदशक्ति पहलेभी रहती है। यह अनशनके पश्चात् अन्न लेनेसे स्पष्ट प्रतीत होता है। यदि बालूमें तेलकी तरह वह पहले न हो तो किसी भी अवस्थामें उसका प्राकट्य नहीं हो सकता। भूतोंमें चैतन्यका अस्तित्व होता तो अवश्य ही वह घटादिमें भी उपलब्ध होता। व्यतिरेक तो सर्वथा ही सदिग्ध रहता है। भूतोंके न रहनेपर चैतन्य रहता ही नहीं, इसीलिये अनुपलम्भ है, अथवा रहता हुआ भी अभिव्यञ्जक भूत न होनेसे अनुपलम्भ होता है। सुस्पष्ट है कि लोहा, लकड़, तार आदि पार्थिव जलीय पदार्थ अग्निके अभिव्यञ्जक हैं। अतएव उनके न रहनेपर अग्निके रहते हुए भी अभिव्यक्ति नहीं होती। इसी तरह देह, दिल, दिमाग आदि आत्मचैतन्यके व्यञ्जक हैं; अतएव उनके न रहनेपर आत्मचैतन्यकी रहते हुए भी अभिव्यक्ति नहीं होती।

भूतोंकी यान्त्रिक गति और व्यापक गतिमें वास्तविक भेद नहीं है। व्यष्टि चेतन मनुष्यादिद्वारा यान्त्रिक गति बनती है। समष्टि ईश्वर चेतनद्वारा व्यापक गति बनती है। सर्वथापि चेतनके बिना भूत या गुण किसीकी व्यापारिक गति नहीं हो सकती। गुणात्मक परिवर्तन भी यन्त्र-राज्यके बहिर्भूत नहीं है। तन्तुमें पट, जूते बर्तन या मांस आदिका निर्माण यान्त्रिक गतिसे सम्पन्न होता ही है। यन्त्रः प्रत्यक्षानुमानद्वारा विदित भूत ही प्रकृति नहीं है। किंतु प्रत्यक्षानुमानमें अज्ञात

[illegible]

बढ़ा जाता है कि "गुणों पर परिमाणों के परिवर्तन का" साधारण उदाहरण है अन्धता बीज, जिसके बीजों में उपज का परिमाण बहुत बढ़ जाता है। इसी तरह कृमि का सामूहिक बीजा हुआ दूसरा उदाहरण है जिसके कारण भी उपज का परिमाण बहुत बढ़ जाता है। ऐसी ही गुणपरिवर्तन के सम्बन्ध में वस्तुओं को दो धर्मियों में विभक्त किया है। वर्णिक (वैयक्तिक, आटोमैटिक) तथा सामूहिक (स्टैटिस्टिकल) और गुण-परिवर्तन का चार धर्मियों में विभक्त किया है।

૧-વર્ગિક સે-વર્ગિક । (ઘૈયત્તિક-સે ઘૈયત્તિક) ૨-સામૂહિક સે-સામૂહિક ।

૧-ઋગ્વેદે સામુદ્રિક । ૪-સામુદ્રિકે ઋગ્વેદ ।

उदाहरण १ (क) मनुष्यकी वात्स्यायस्यासे वृद्धावस्था ।

(ख) खनिज पदार्थ—प्राकृतिक अवस्थासे वस्तुके रूपमें ।

(ग) जमीनका टुकड़ा जिसका व्यावहारिक मूल्य सामाजिक विकासके कारण बढ़ गया हो ।

२ आस्ट्रेलियामें भेजा गया खरगोशका पहला जोड़ा, जहाँ अब उनका ढेर एक उत्पात बन गया है ।

३ एक धूपका 'दिन', बहुत-से धूपके दिन सूखा ।

४ इसमें सभी वे उदाहरण हैं जिनमें समूह टूटकर अलग-अलग हो जाते हैं, जैसे एक परिवारका टूटना ।

“परिवर्तनकी कल्पनाके लिये ये उदाहरण सहायक हैं, लेकिन यह ध्यान रहे कि ये सभी उदाहरण द्वन्द्वात्मक परिवर्तनके उदाहरण नहीं । इसी प्रकार, लेवीने उन्निजराजके दो उदाहरण दिये हैं । १—जंगलमें सोतोंके पास एक प्रकारकी काई जमती है स्पैगमनसास, जो धीरे-धीरे जंगलको उजाड़ देती है । २—एक शील है । उसकी तहपर उन्निज सड़ते रहते हैं । तह ऊपरकी उठती है और उसकी सतहपर लता तैरने लगती है । शील दलदल बन जाती है । लताओंकी जड़ें जमकर धीरे-धीरे घासका मैदान बन जाती है । हवाके स्रोतोंसे बीज उड़कर लगनेसे पेड़-पौधे जम जाते हैं, फिर एक जंगल बन जाता है ।”

अच्छे बीजसे, अच्छे खेतसे, अच्छी खादसे भी, उपजके परिमाणका बढ़ना सर्वसम्मत है, परंतु यहाँ भी बीजादिकी अच्छाई रूप, गुणसे उपजका विस्तार होता है । यहाँ गुणका परिमाणके रूपमें परिवर्तन नहीं कहा जा सकता । गुण गुण ही रहता है, बढ़ गुण रहकर ही उपजके परिमाणकी वृद्धिका कारण बनता है । दूसरी दृष्टिसे बीजादिकी अच्छाईसे उपजकी अच्छाई होती है, उपजकी अच्छाईके स्वरूपमें ही वस्तुकी अच्छाई और संख्यावृद्धि आ जाती है ।

लेवीके गुण-परिवर्तनके कणिकसे कणिकका उदाहरण भी कोई चीज नहीं

। मनुष्यकी वात्स्यायस्यासे वृद्धावस्था, खनिज पदार्थोंका प्राकृतिक अवस्थासे व्यावहारिक अवस्थाके रूपमें परिवर्तन होना, सामाजिक विकासके कारण भूमिके टुकड़ेका व्यावहारिक मूल्य बढ़ जाना आदिका यह भाव विकासमें अन्तर्भाव हो जाता है । वात्स्यायस्यासे वृद्धावस्थाका परिवर्तन, वृद्धि और निरणितामके भीतर ही है । दूसरा उदाहरण भी इसी तरहका है । तीसरा उदाहरण तो मोगूर्निंके अनुसार माँग बढ़ जानेसे मूल्य बढ़ जाना है ।

आस्ट्रेलियाके खरगोशके जोड़ेसे बहुतसे खरगोशोंका उत्पन्न हो जाना भी कौन-सी नयी बात है ? अनुकूल परिस्थिति मिलनेसे कुत्ते, शूकर, भुगें आदि किसी भी जोड़ेसे सामूहिक विस्तार होता है। कणिकसे सामूहिक परिवर्तनका उदाहरण भी इसी ढंगका है। 'एक धूपका दिन साधारण है, परंतु वही परिमाणकी वृद्धिसे होकर बहुत-सा धूपका दिन सूखा बन जाता है', यह भी कोई चमत्कृति नहीं है। दीपक आदिरूपमें छोटी अग्नि वायुमें वृद्ध जाती है, बड़ी अग्निका वायु महायक बन जाता है। मृदु आतप रोचक होता है, तीव्र हो जानेपर वही उद्वेजक हो जाता है। अग्निका एक सीमाका संनिधान अनुकूल होता है, अन्य प्रकारका निधान मारक हो जाता है। सामूहिकसे कणिकका उदाहरण, समूह टूटकर अलग-अलग हो जाना, परिवार टूटकर पृथक्-पृथक् हो जाना आदि भी किसी सिद्धान्तका पथक नहीं है। विभाजनसे समूहका विपरण होना प्रसिद्ध है।

इसी प्रकार लेवीका जंगलकी काईसे जंगलके उजड़ जानेका उदाहरण भी तोई अपूर्व नहीं है। शरीरसे ही उत्पन्न रोगके द्वारा शरीरका नाश हो जाता है। काई लताओंके आश्रित होते ही वृक्ष नष्ट हो जाते हैं। किसी वृक्षपर एक बाँदाकी घाखा उत्पन्न होनेसे वृक्ष नष्ट हो जाता है। इसी प्रकार झीलका जंगल बन जानेका उदाहरण भी साधारण ही है। इतना ही क्यों, भौगोलिक परिवर्तनोंसे जल स्थल, स्थलमें जल, पहाड़में समुद्र, समुद्रमें पहाड़दि बनते ही रहते हैं। इन आधारोंपर केवल कारणोंकी अपेक्षा कारणोंमें अनिर्वचनीय विलक्षणतामात्र सिद्ध होती है; परंतु इनसे यह सिद्ध नहीं होता कि कारणमें अत्यन्त अविद्यमान कोई वस्तु कार्यरूपमें व्यक्त होती है। अतएव भूतसे चैतन्यकी अभिव्यक्ति आदि भी नहीं सिद्ध हो सकती।

ज्ञानका मूल

मार्क्सवादी ज्ञानकी परिभाषा करते हुए कहते हैं कि "ज्ञान सम्बन्धोंकी चेतना, वस्तु विषय तथा आत्मविषयक जीवधारी मनुष्यके रूप हम और बाहरी दुनियाके सम्बन्धोंकी चेतना, बाहरी दुनियाँमें व्यापक और विशिष्ट तत्त्वमीलोंके बीचका सम्बन्ध और दृष्टिभूत वस्तु तथा उनकी कल्पनाके बीचका सम्बन्ध जिसमें और जिसके द्वारा हम अस्तित्वका अनुभव करते हैं। अपना अस्तित्व और बाहरी दुनियाका भी अस्तित्व हम दृष्टिभूत वस्तुओं और उनकी कल्पनाओंमें ही अपने और बाहरी दुनियाके बीच समता और प्रभेद दोनोंका एक साथ अनुभव करते हैं। प्राकृतिक वास्तविकताकी बाहरी दुनियाँ और मननक्रियाकी भीतरी दुनियाँमें विविध प्रकार और परिणामकी समता और प्रभेदका मानस चित्रमें चित्रित कर सकना और इन सबको सम अस्तित्व (कोएविजवांस) और अनुवर्तन (सम्पेक्षन) क्रिया, प्रतिक्रिया, परस्परक्रिया और कार्यकारण निर्भरताके उचित सम्बन्धोंमें सजाने और व्यवस्थित करनेका नाम ही जानना है।

“सम्बन्धकी चेतना ही ज्ञान है, विशेषकर वस्तु-जगत्के अस्तित्वोंके बीचका तथा आत्मानुभूत (दृष्टिगत वस्तु, कल्पनाएँ आदि) अस्तित्वोंके बीचका सम्बन्ध तथा इन दोनों जगतोंके बीचके सम्बन्धकी चेतना ही ज्ञान है। एक और दृष्टिकोणसे व्यावहारिक अर्थमें विचार वस्तु-जगत्को ठीक-ठीक प्रतिफलित और प्रतिबिम्बित करता है, इसकी निश्चयता ही ज्ञान है। भौतिकवादने प्रकृतिको क्रियाशील रूपमें माना और विचारको अक्रिय रूपमें, जिसका केवलमात्र काम था इन्द्रियग्राह्य वस्तुओंको ग्रहण करना तथा उसपर मन्यन करना। यह कान्ट और कान्टके पक्षान्तके आदर्शवादी थे जिन्होंने मननशक्तिकी रचनात्मक क्रियापर जोर दिया, लेकिन इतना अधिक जोर दिया कि उसको बेहिसाब बढ़ा-चढ़ा दिया।

“अंग्रेजी और फ्रांसीसी भौतिकवादने इस मूल स्वीकृतिके आरम्भ किया कि विचारकी वस्तु (विचारका कर्म) का अस्तित्व विचारकर्ताके अस्तित्वसे पहले है और विचारकर्ता इसकी अनुभूति प्राप्त करता है। लेकिन यह इससे आगे न बढ़ सके। हमारे हृदयने इस मतको इन शब्दोंमें रखा है। ‘मनुष्यके विचारके सम्बन्धमें, अलग-अलग रूपमें इनमेसे प्रत्येक वस्तु, हमारे शरीर और मनके बाहर किसी वस्तुके किसी गुणका प्रतीक या प्रतिनिधि है, जो वस्तुकी मनुष्यकी इन्द्रियोंपर अपनी क्रियाकी विचित्रतासे विविध दृश्योंकी सृष्टि करती है (लिखावट)। यह प्रश्न भौतिकवादियोंके सामने इस रूपमें था कि इस ज्ञानकी उत्पत्ति इन्द्रियग्राह्य रूपोंके मूल उद्गमस्थानसे होकर एक विशेषशक्ति प्रकाशद्वारा होती है, लेकिन यह विशेषशक्ति क्या है, यही एक झगड़ेका विषय हो गया। आदर्शवादी इस मतका पोषण करते थे कि यह ‘प्रज्ञा’ धर्मपण्डितोंकी आत्मा ही है जो एक अतिप्राकृतिक शक्ति है, जो इन्द्रियानुभूत मायावी रूपोंको परम और अनन्त सत्यमें परिणत करती है। भौतिकवादी इस मतके लिये झगड़ते रहे कि यह ‘प्रज्ञा’ कितनी ही रहस्यमयी हो, फिर भी यह प्राकृतिक ही है।

प्रसिद्ध लेखक आनातोल् फ्रांसने परिस्थितिको इस तरह चित्रित किया है ‘मठकी दीवारके नीचे जहाँ छोटे बच्चे अपना खेल खेल रहे थे, हमारे साधुमित्र वहाँ एक ओर खेल खेल रहे थे जो उतना ही व्यर्थ था, लेकिन मैं वहाँ जा मिला क्योंकि समय बिताना ही चाहिये। हमारा खेल शब्दोंका खेल था जो हमारे गूढ़ मगज लेकिन गूढ़ दिमागके लिये सुखकर था, एक विचारशैलीको दूसरी विचारशैलीके विरुद्ध उमाड़ने-गला था और उसने सारे ईसाई समाजमें हलचल मचा दी। हम दो विरोधी दलोंमें बँट गये। एक दलका कहना था कि सेतो (कल) के परांसे सेव

जाति थी, केलोंके पहले केला जाति थी, भ्रष्टचरित्र और लालची साधुओंके पहले साधु जाति, लालच, तथा भ्रष्टचरित्रता थी ही। पीठपर लत जमानेके लिये छत और पीठसे पहले पीठ जमानेवाला लत सदासे ईश्वरके अन्तःस्थलमें विद्यमान था। और दूसरे दबने उतर दिया कि 'नहीं, सेवोंसे ही सेव जातिकी धारणा होती है, केलोंसे ही केला जातिका अस्तित्व है। साधुओंसे ही साधु जाति, लालच तथा भ्रष्टचरित्रताकी उत्पत्ति है। लत जमाने और खानेके बाद ही पीठपर लतका कोई अर्थ होता है। उस खिल्लाही गरम हो गये और घँसा चलने लगा। मैं दूसरे दलका पृष्ठ-पोषक था; क्योंकि उसका मत मेरे लिये बुद्धिग्राह्य था और सोचावोंकी बैठकने इस मतको अग्राह्य बनाया (रिबोस्ट आफ ऐंजिस्स)।'

“प्रज्ञावादी दृष्टिकोणसे वैज्ञानिक ज्ञानका चिह्न है इसके प्रतिपादकोंकी व्यापकता और अवश्यम्भाविता। व्यापकताका अर्थ है कि सिद्धान्तका प्रयोग बिना व्यतिक्रमके हमारे सप अनुभवोंपर हो सके और अवश्यम्भाविताका अर्थ है कि सप मनुष्योंकी बुद्धि ऐसे सत्यको ग्रहण करनेके लिये उनको बाध्य करे। लेकिन प्रज्ञावादीको कार्यकारण-सम्बन्धोंका एक सूत्रबद्ध सिलसिला कहाँसे मिल जाता है, जो उनके अनुसार वस्तुओंके भ्रमपूर्ण चित्रोंके मूलमें है। इन विचारोंके स्पष्ट और स्वयं सिद्ध तथा तर्कसङ्गत होनेसे ही ऐसा क्यों अनुमान किया जाय कि ये बाहरी दुनियाकी सच्ची तस्वीरें हैं। लेनिनके शब्दोंमें इस रहस्यका इस प्रकार उद्घाटन हो जाता है। करोड़ों बार दुहरानेसे मनुष्यके अभ्यास और अनुभव चेतनामें तर्क संकेतका रूप धारण कर लेते हैं। स्थापकृत तर्कसङ्गत विचारके सार्वभौमरूपोंका ऐतिहासिक आधार यही है।”

वस्तुतः यह परिभाषा अन्योन्याभय-दोषसे युक्त है। ज्ञानका निश्चय होनेपर ही ज्ञान-सम्बन्धका निश्चय होगा और ज्ञान-सम्बन्ध निश्चय होनेसे ज्ञानका निश्चय होगा। साथ ही ज्ञान और चेतना—दोनों एक ही वस्तु हैं। फिर ‘ज्ञान-सम्बन्धोंकी चेतना ज्ञान है,’ इसका यह अर्थ हुआ कि ज्ञान-सम्बन्धोंका ज्ञान ही ज्ञान है। इस तरह आत्माभय दोष भी है। जबतक ज्ञान नहीं विदित है तब-तक ज्ञान-सम्बन्धोंका भी ज्ञान कैसे होगा। इसी प्रकार ‘वस्तुविषयक, आत्म-विषयक तथा जीवधारी मनुष्यके रूप और बाहरी दुनियाके चेतनाको ज्ञान कहते हैं,’ यह परिभाषा भी अपूर्ण है। क्योंकि ज्ञान और चेतना दोनों एक ही वस्तु हैं। फिर ‘ज्ञानके लक्षणकी जिज्ञासा अमुक सम्बन्धकी चेतना ज्ञान है,’ इतना कर देनेसे यह कैसे पूर्ण होगी। इसके अतिरिक्त सम्बन्ध-चेतना यदि ज्ञान है तो प्रश्न होगा कि वस्तु-चेतना ज्ञान है या नहीं। सम्बन्ध-चेतना ही वस्तुकी चेतना है, यह कहना भी अवज्ञात है; क्योंकि सम्बन्ध सम्बन्धोंसे भिन्न ही होता है।

अतएव सम्बन्ध-सम्बन्धीका आधारधेय भाव होता है। जैसे घट-ज्ञान पट-ज्ञान-का लक्षण नहीं होता, उसी तरह वस्तु-सम्बन्ध-ज्ञान वस्तु-ज्ञानका लक्षण नहीं हो सकता। इसी प्रकार बाहरी दुनियाँके व्यापक और विशिष्ट तफसीलोंके बीचका सम्बन्ध भी ज्ञान नहीं कहा जा सकता। सम्बन्ध द्विष्ट होता है; अर्थात् दो सम्बन्धियोंमें रहता है, जैसे संयोग। जिन दो वस्तुओंका संयोग होता है, उन दोनोंमें ही सम्बन्ध रहता है। ज्ञान आत्मामें ही रहता है।

इसके अतिरिक्त सम्बन्ध स्वयं ही श्रेय पदार्थ है, उसका भी ज्ञान होता है, फिर वह स्वयं ही ज्ञान कैसे हो जायगा? इसी तरह 'दृष्टिभूत वस्तु तथा उसकी कल्पनाके बीचका सम्बन्ध जिसमें और जिसके द्वारा हम अस्तित्वका अनुभव करते हैं वह ज्ञान है', यह भी कहना गलत है। क्योंकि अनुभव भी तो ज्ञान ही है। चेतना, अनुभव, ज्ञान आदि पर्यायवाची शब्द हैं। उसी वस्तुका लक्षण करनेमें उसीका उपयोग होना अयुक्त है। 'अग्ने और बाहरी दुनियाके बीच समता और प्रभेद दोनोंका जिन दृष्टिभूत वस्तुओं और उनकी कल्पनाओंमें अनुभव करते हैं वह ज्ञान है', यह भी कहना अपर्याप्त है; क्योंकि दृष्टि और उनकी कल्पनाओंका भी अन्तर्भाव ज्ञानमें ही है। अतः जबतक ज्ञान या अनुभव या चेतनाका स्पष्ट लक्षण न हो जाय तबतक इन वाक्याङ्गम्बरोंसे काम नहीं चला सकता।

इसी तरह 'मनन-क्रियाकी भीतरी दुनियाँमें विचित्र प्रकार एवं परिमाणकी समता और प्रभेदका मान चित्रमें चित्रित कर सकना और इन सबको सम अस्तित्व और अनुवर्तनक्रिया, प्रतिक्रिया, परस्परक्रिया और कार्य-कारण-निर्भरताके उचित सम्बन्धोंमें सजाने तथा व्यवस्थित करनेका नाम ही ज्ञान है', यह कथन भी शब्दाङ्गम्बरको छोड़कर कुछ नहीं है। वस्तुतः कल्पना, मनन-क्रिया, चित्रण करना, सजाना आदि क्रिया कर्तृतन्त्र ही होती है, परंतु ज्ञान तो कृति और इच्छासे भी पहले होता है। इसीलिये 'जानाति इच्छति, अथ करोति'का व्यवहार होता है। अर्थात् कोई भी प्राणी जानता है, फिर इच्छा करता है, पुनश्च कर्म करता है। प्राणी जैसा संकल्प करता है, वैसी ही क्रिया करता है—यह पीछे कहा जा चुका है।

कोई भी क्रिया चाहे वह शारीरिक हो या मानसिक, कर्ताके परतन्त्र ही होती है। किंतु ज्ञान कर्ताकी इच्छापर निर्भर नहीं होता; प्रमाणकी उपस्थितिमें कर्ताकी इच्छा न होनेपर भी ज्ञान होता है। दुर्गन्ध-ज्ञानको हम नहीं चाहते तब भी निर्दोष प्राणकी उपस्थितिमें दुर्गन्ध रहनेपर ज्ञान अनिवार्य ही है, यहाँ कर्ताकी स्वतन्त्रता नहीं होती है। मानस परिणाम होनेपर भी मनन-क्रिया, भावना एवं ज्ञानमें यही भेद रहता है। बाहरी दुनियाँकी वास्तविकता और भीतरी दुनियाँकी समता तथा भिन्नताका मनमें चित्रण करना ज्ञान या प्रमाताका काम हो सकता है। इन

सबका सम अस्तित्व और अनुवर्तनक्रिया, प्रतिक्रिया और कार्य-कारणके उचित सम्बन्धमें सजाने और व्यवस्थित करने आदिका काम भी प्रमाताका ही है, शानका नहीं। भौतिकवादियोंके यहाँ जीवित मनुष्य ही प्रमाता हो सकता है। देह-से भिन्न प्रमाता कोई आत्मा भावसंवादियोंको मान्य नहीं है। शान स्वयं-प्रकाश है। व्यवस्थापन करना, सजाना आदि शानका काम नहीं होता। प्रमाण भी अज्ञात शायक होता है, अकृतकारक नहीं।

इसी तरह 'सम्बन्धकी चेतना ही शान है या वस्तु जगत्के अस्तित्वोंके बीचका तथा आत्मानुभूत अस्तित्वोंके बीचका सम्बन्ध एवं इन दोनों जगत्के बीचके सम्बन्धोंके बीचकी चेतनाका नाम भी शान है', यह भी कथन व्यर्थ है। क्योंकि वस्तुतः अस्तित्वका स्वतः सम्बन्ध नहीं होता। अस्तित्ववाली वस्तुओंका सम्बन्ध होता है और वे सम्बन्ध ज्ञेय एवं गुणविशेष होते हैं, चेतना या शान नहीं। इसी प्रकार आत्मा माक्सवादमें देह-भिन्न है ही नहीं। अनुभव-ज्ञानसे भिन्न कोई वस्तु नहीं होती, फिर आत्मानुभूत अस्तित्वोंका सम्बन्ध भी स्वयं अनुभव या शानस्वरूप नहीं हो सकता। विचार वस्तु-जगत्को ठीक ठीक प्रति-फलित, प्रतिबिम्बित करता है, इसकी निश्चयता ही शान है। यहाँ भी वस्तुतः वस्तु-का अन्तःकरणमें प्रतिकलन या प्रतिबिम्बन ही विचार या निश्चय कहलाता है। यहाँ भी निश्चय, शान, विचारादि समानार्थक हैं। यहाँ भी अन्योन्याश्रय आदि दोष उपस्थित होते हैं।

भारतीय नैयायिकोंकी दृष्टिसे सर्वव्यवहारहेतु आत्मगुणको ही शान माना जाता है। सुस्पष्ट है कि संसारके सभी व्यवहार तथा व्यापार शानमूलक हैं। ममारमें अकामकी कोई भी क्रिया नहीं होती और सभी काम संकल्पमूलक ही होते हैं। वेदान्तकी दृष्टिसे काम, संकल्प, विचिकित्सा, भ्रद्वा, अभ्रद्वा, ही, प्री, भय—ये सभी मनके धर्म हैं। नैयायिकों तथा वैशेषिकोंके अनुसार आत्ममनः-संयोगसे उत्पन्न होनेवाले ये सब आत्माके ही गुण हैं।

सामाजिक व्यवस्था

कम्युनिष्ट यह मानते हैं कि 'मनुष्य जिस किसी भी अवस्थामें रहा हो उसके समस्त कुछ सिद्धान्त, नियम एवं आदर्श रहे हैं' परंतु उनके मतानुसार 'समाजकी अवस्था बदलनेके साथ उनके सिद्धान्तों, नियमों एवं आदर्शोंमें भी परिवर्तन होता रहता है।' उनकी इस मान्यताका मूल कारण यही है कि 'सर्वश, सर्वशक्तिमान्, विषमष्टा ईश्वर उनकी समझमें आता ही नहीं।' अतएव सर्व देश-कालके अनुसार निर्धारित शाश्वत सिद्धान्तों, सत्त्वों एवं नियमोंपर उनका विश्वास नहीं जमता। सबसे बड़ा दोष तो यह है कि 'ये परिस्थिति-परतन्त्र मनुष्योंकी परिस्थित्यनुसारिणी विचार-धाराओंको ही दर्शनोंका स्रोत मानते हैं,

जो एक प्रामाणिककी दृष्टिमें अत्यन्त हेय एवं नगण्य है।' वे कहते हैं कि 'विचारकोंके जीवनकी बदलती हुई परिस्थितियाँ ही विभिन्न विचार-धाराएँ उत्पन्न करती हैं। किसी विशिष्ट समयकी विशिष्ट परिस्थितियोंमें जीवनका विकास होनेसे विचारकोंके संस्कार एवं विचारधाराएँ एक विशिष्ट मार्गपर ढल जाती हैं। ये तदनुसार ही सामाजिक एवं व्यक्तिगत जीवनके उद्देश्य एवं आदर्श निश्चित करनेका प्रयत्न करते हैं।' उनके मतानुसार 'सुकरात, अरस्तू, अफलातून आदि दार्शनिकोंने भी अपनी जीवनस्थितिके अनुसार ही अपने विचार व्यक्त किये।'।

इन बातोंसे यह स्पष्ट है कि इन विचारकोंने प्रमाणके आधारपर तत्त्वकी दृष्टिसे किसी सत्यवस्तुका विचार नहीं किया। मार्क्सकी भी यही हालत थी, वह भी गरीबोंकी श्रेणीमें उत्पन्न हुआ था। अतः उसे भी अपनी परिस्थितिके अनुसार ही विचार करना पड़ा। इससे स्पष्ट है कि इन किन्हीं भी विचारोंका वस्तु-स्थितिसे कोई सम्बन्ध नहीं। किंतु भारतीय दर्शनोंकी स्थिति ऐसी नहीं। यहाँ तत्त्वके सम्बन्धमें परिस्थितिका प्रभाव रोककर भी प्रमाणके बलसे काम लिया जाता है। प्रामाणिक निर्णय अमीर-गरीब, सुखी-दुःखी, सग्न-विपन्न, नौकर-मालिक-सयका एक-सा ही रहता है। आलोकसदृश मनःसंयुक्त निर्दोषचक्षुद्वारा सभी लोग रूपवान् पदार्थके सम्बन्धमें एक मत ही होंगे। उसी प्रकार निर्दोष भोज्यादिसे शब्दादि ज्ञान भी सबको एक-से ही होंगे। इस सम्बन्धमें परिस्थिति अकिंचित्कर ही रहेगी। इसीलिये शुक्र-जैसे महाविरक्त, वसिष्ठ-जैसे महान् भोजिय एवं राम-जैसे सम्राट् आदिकोंके धर्म, दर्शन आदिके सम्बन्धमें एक ही ढंगके विचार थे। उनके तत्त्व-निर्णयपर परिस्थितियों या सम्पत्ति-विरति आदिका कुछ भी प्रभाव नहीं पड़ता था।

कम्युनिष्ट कहते हैं कि 'मनुष्य सर्वश परमेश्वर एवं शास्त्रोंके अनुसार होनेवाली सामाजिक व्यवस्थापर सतृप्त नहीं होता। अपनी व्यवस्थामें उसे झुटियाँ मालूम पड़ती हैं; वह उनमें परिवर्तन कर फिर आगे बढ़ता है। पुनश्च उनमें आनेवाली रुकावटोंका अनुभव कर उसमें रहोबदल करता है। इस प्रकारके परिवर्तनोंसे ही विकास होता है।' परंतु अल्पश मनुष्यकी बनायी हुई व्यवस्थासे कभी भी शान्तिकी आशा नहीं की जा सकती। मार्क्सवादी अपनी व्यवस्थाको 'अन्तिम व्यवस्था' कहते हैं। मजदूरों-पूँजीपतियोंके संपर्कको ही वे संपर्ककी अन्तिम कड़ी कहते हैं। परंतु विकास-क्रममें इसे भी अन्तिम कैसे कहा जा सकता है? वस्तुतः जैसे समय-समयपर असत्य-अधर्मके विस्तारसे सत्य एवं धर्म भी कुछ समयके लिये दब जाता है, तथापि अन्तमें सत्य और धर्मकी ही विजय होती है, वैसे ही ईश्वरीय व्यवस्था भी जो सर्वश द्वारा सर्वदेश-काल एवं सर्वहितकी दृष्टिसे निर्धारित की गयी है, कभी-कभी दब-सी जाती है। पर अन्तमें उसीकी विजय एवं स्थिरता रहती है। अरपणोंद्वारा निर्धारित व्यवस्था थोड़े ही दिनोंमें

दोषपूर्ण प्रतीत होने लगती है। अतः उसमें परिवर्तन आवश्यक प्रतीत होता है। इस तरह कोई भी मनुष्य मार्क्सके समान ही अपनी व्यवस्थाको ही सर्वोत्कृष्ट एवं अन्तिम समझता है, परन्तु उससे भी उत्तम योजना लेकर दूसरे भी सामने आ जाते हैं। कई तार्किक बड़े बड़े प्रयत्नसे दिव्य तर्कोंद्वारा कोई व्यवस्था उद्धारित करते हैं, पुनश्च उससे भी अच्छा तर्क लेकर दूसरे महाशय सामने आ जाते हैं—
 पानेनानुमितोऽयं: कुतर्लानुमानभिः। अभियुक्तैरैरन्यैरन्यैवोपपाद्यते ॥

(मझ० शां० भा० १।१।१)

पर ईश्वरीय व्यवस्था हजारों नहीं लाखों वर्षोंसे सफल होती हुई चली आ रही है। सरकारकी सभी सरकारोंने उसे मान्यता भी दी है। प्रायः सभी सरकारोंने व्यक्तियों एवं जातियोंकी धार्मिक स्वाधीनता एवं दायभाग आदिके सम्बन्धमें धार्मिक व्यवस्थाओंको स्वीकृत किया है। धर्म-नियन्त्रित मनुष्य सदा ही एक दूसरेका पोषक रहा। उच्छृङ्खल होते ही उसमें 'मात्स्यन्याय' फैलता और वह एक दूसरेका शोषक बन जाता है। उसी अवस्थामें प्रबल दुर्बलका घातक बनता है; धनवान्, शक्तिमान् निर्धन एवं शक्तिहीनका शोषक या भक्षक बन जाता है। जीवरूपसे सब समान होते हुए भी एक जीव दूसरे जीवोंको अपने उपयोगमें लाता है। उसी तरह मनुष्यताके नाते सब समान होनेपर भी एकका दूसरेके उपयोगमें आना पहले भी और आज भी अनिवार्य ही है। अज्ञानिभाव, शोष-शोषिमावको उपकार्योपकारकरूपसे आदरणीय बना लिया जा सकता है। जैसे वेगार पहले कुछ शूद्रोंसे ही ली जाती थी, आज श्रमदानके रूपमें वही वेगार बड़े-से-बड़े लोगोंसे भी ली जा रही है।

पाप-पुण्य और शोषण

मार्क्सवादी कहते हैं कि प्रबल मनुष्य दुर्बल मनुष्योंको अपनी गुलामीमें जकड़े रखनेके लिये ही अपनी शक्तियोंका प्रयोग करता था और तदर्थ ही उसने अनेक सिद्धान्त बनाये। यहूतोंने निर्बलोंको संतोषका पाठ पढ़ाया और साधन-सम्पत्तियोंकी भी दया, सदानुभूति एवं त्यागका उपदेश किया; इस जीवनमें एवं मृत्युके बाद दूसरे जीवनमें सुखादि देनेका विश्वास दिलाया। व्यक्तियोंको समझाया गया कि ये गुण व्यक्तिगत पूर्णताके लक्षण हैं और ऐहलौकिक-पारलौकिक सुखके साधक हैं। इन सभी उपदेशोंकी तर्हमें शान्ति एवं व्यवस्थाकी इच्छा और उद्देश्य ही मुख्य है। उनके मतानुसार 'हसी इच्छाने धर्मको जन्म दिया है। फिर भी समाजके भीतर आनेवाली असमानताके कारण असंतोष एवं अशान्तिकी सम्भावना बनी ही रहती है। इसीलिये समाजहितैषियोंने सदा ही असमानता दूर करने और समानता देनेका प्रयत्न किया। सभी संतों एवं धर्मोंने समानताका गुण गाया है।'

उपर्युक्त कथनका सार यह है कि वस्तुतः धर्म, संतोष, दया, त्याग, सदानुभूति वास्तवमें कोई महत्त्वकी चीज नहीं। केवल शोषकोंके

कुछ विद्वद्गणोंने शोषितोंके आँखें पोंछने, उन्हें शान्त रखने, विद्रोह न करनेके लिये ही इन सबको गढ़ रखा है। चार्वाकोंने भी धर्मके सम्बन्धमें ऐसी ही उलटी-सीधी कल्पना की है। वस्तुतः महात्मा, आत्माका, परम विरक्त महर्षियोंने परम सूक्ष्म श्रुतस्मरादृष्टिसे अपौरुषेय वेदादिशास्त्रोंके आधारपर धर्मका निर्णय किया है। श्रीकृष्ण एवं शङ्कराचार्य-जैसे तार्किकों, दार्शनिकोंने जिनका पूर्णरूपसे समर्थन किया है, भौतिकवादियोंकी यहिर्मुख दृष्टिमें यह समझमें न आये तो क्या आश्चर्य ! सृष्टिमें ही सत्त्व, रज, तम तीनों गुणोंका क्रमेण अभि-भव-उद्भव होता रहता है। पल्लवरूप देवी, आसुरी शक्तियाँ देश विदेशमें समय-समयपर उद्भूत होती रहती हैं। देवी शक्तिके लोग आत्मा, ईश्वर, शास्त्र तथा धर्म लेकर चलते थे और दूसरे उसके विरुद्ध। हिरण्यकशिपुने भी जैसी विभिन्नी व्यवस्था थी, उसके विरुद्ध व्यवस्था बनानेकी प्रतिज्ञा की। 'अस्य चंद्रं रिषा स्वेऽहमयथापूर्वमोज्जमा ॥' जर्मनीमें हीगेल, एडवर्ड आदि विचारकोंने भी इन सम्बन्धमें अरना मत व्यक्त किया है।

समाज-विकासकी कुंजी

'सोशलिज्म' का अर्थ है 'समाजवाद' और साम्यवादका अर्थ है समाजमें समानता लाना। समाजवादका अभिप्राय यह है कि समाज ही उत्पादन-शक्तियोंका स्वामी हो। व्यक्तिके स्थानपर समाजका शासन होना ही समाजवाद है। प्राणके रोट गाइमन और रूमरूटके रायटिंग ओपेनने (जिनका जन्म क्रमशः १७९० और १७७१ में हुआ था) पहले-पहल साम्यवादी विचारधारा पैदा की। उनके विचार थे कि सरकारकी बागडोर महात्माओं एवं वैज्ञानिकोंके हाथमें होनी चाहिये।' मार्क्सवादी कहते हैं कि 'श्रुति ये विचार धार्मिक भावनाके थे, इसलिए ये लोग यादविकतासे परिचित न हो सके।' प्राणके टुट्टे (जिनका जन्म मर्च १८११ में हुआ था) ने आधुनिक समाजवादका रूप स्पष्ट किया और मर्चदूरोडे हागमें राजनीतिक सभा देना आवश्यक समझा। फिर भी मार्क्सवादी अपने समाजवादको उन सभसे विप्लव कहते हैं। एंजिलसका कहना है कि समाजवाद शब्दका प्रयोग अनेक बेगिर पैरवी हजारों आलोचनाओंके बिना हुआ है। पॉपुलरकी भावनाओंका मर्चदूरोडी अवस्था मुफारनेके देने मेरुदों प्रयत्नोंमें भी इन शब्दका सम्बन्ध रहा है जो एक तरफ मर्चदूरोडे कल्पनाकी शक्ति करी है और दूसरी ओर पूंजी तथा उसके मुक्तोंको भी मुक्ति का सपना करी है।' एंजिलस 'कम्युनिज्म मैनीफेस्टो' का समाजवादी मैनीफेस्टो' नाम नहीं रखा गया।

प्राणके टुट्टे भी कहा कि मर्चदूरोडे लक्ष्यहीन होनेसे उन्हें अपने पौधमका दूरा वगैर नहीं मिलता। लक्ष्योंके सट्टे बिना प्रयत्न बिना ही मर्चदूरोडे पौधमका वगैर इच्छा केन है। प्राण टुट्टे समाजको न समझता है।' प्राण टुट्टे कहता है। इननेने अनेकोंसे भी पुरस्कार प्राप्त किए।

हानि और अन्तमें किसीको लाभ भी होता है—यह कार्य-कारणभाव मान्य ही है। सब घटनाओंका कार्य-कारणभाव सर्वथा ही असङ्गत है। यदि सभी घटनाओंका परस्पर कार्य-कारणभाव हो तो कार्यकारणभावकी कल्पना ही समाप्त हो जाती है। किसीका कोई कारण होकर अन्यका अकारण हो तभी कार्य-कारणभावकी विरोधता होती है। कुलालका पिता भी यद्यपि कुलालजननद्वारा घटका कारण कहा जा सकता है तथा बाणनिर्माता भी किसीके वधमें परम्पराका कारण हो सकता है; परन्तु तार्किकोंने ऐसे कारणोंको 'अन्यथासिद्ध' कहा है। अन्यथासिद्धिग्रन्थ कार्याव्यवहित पूर्वक्षणवर्तीको ही कारण कहा जाता है। कालान्तरमावी स्वर्गादिके प्रति अग्निहोत्रादि पूर्वक्षणवर्ती नहीं हो सकता। अतः बीचमें अपूर्व (अदृष्ट रूप) व्यापार मानकर उसके द्वारा कार्य-कारणभाव निश्चित होता है। 'तज्जन्यावे सति तज्जन्यजनकत्व' ही व्यापार है। अग्निहोत्रादिजन्य होकर अग्निहोत्रादिजन्य स्वर्गका जनक अदृष्ट है। काकके बैठने, तालके गिरनेमें यद्यपि कार्य-कारणभाव प्रतीत होता है, तथापि 'काकतालीयन्याय' का अकार्य-कारणभाव स्पष्ट ही है। इसके अतिरिक्त 'इति-इ-आप्त' (इतिहास) ऐसा हुआ-इस ऐतिहासिको ही इतिहास कहते हैं। 'वटे वक्षः' यह प्रसिद्धि इतिहास ही है। अन्य-परम्पराकी प्रसिद्धि अप्रमाण और आप्तपरम्पराकी प्रसिद्धि प्रमाण होती है।

इसीलिये अतीत घटनाओंके सम्बन्धमें वचन या लेख ही प्रमाण होते हैं। कुछ अंशोंमें अनुमान भी सहायक होते हैं। करोड़ों वर्षोंकी अगणित घटनाओंका उल्लेख ही नहीं सकता। यदि एक-एक वर्षकी घटनाओंका एक एक पन्नेमें भी संकलन करें तो भी करोड़ों पन्नोंका इतिहास होगा। उसे कौन कितने दिनमें पढ़ेगा, फिर कथ निष्कर्ष निकालेगा ! सम्पूर्ण घटनाओंका ज्ञान न होनेसे अधूरी घटनाके अधूरे ज्ञानसे निकाला हुआ निष्कर्ष भी अधूरा ही होगा। फिर घटनाओंकी सच्चाई जाननेमें भी पर्याप्त भ्रम रहता है, आँखों-देखी घटनाओंके सम्बन्धमें विभिन्न संवाददाताओं, समाचार एजेंसियोंमें पर्याप्त मतभेद रहता है। समाचार-पत्रों एवं समादकीय लेखोंमें जाते-जाते एक ही घटनाका रूप सेकड़ों ढंगका बन जाता है। इसीलिये पुरानी घटनाओंका पढ़ना-लिखना गढ़े मुद्दोंके उत्साह-ने-जैसा ही व्यर्थ होता है। म्यूनिखिन्डबोर्गमें मनुष्योंके ही अनपने मरनेका ऐसा जेल्ला होता है, मच्छरों-मकियोंके जीने मरनेका ऐसा-जेल्ला नहीं रहता; क्योंकि उनका कोई महत्व नहीं होता। वैश्व ही प्रतिवर्ष इतिहासमें मुख्य मुख्य व्यक्ति एवं घटनाओंका उल्लेख होता है, लागों ही नहीं, करोड़ों व्यक्तिों एवं घटनाओंका उल्लेख छोड़ दिया जाता है। क्योंकि लेखक उनका महत्व नहीं मानता। परन्तु एतावता क्या कोई कह सकता है कि 'उनमें कोई व्यक्ति या घटना भी महत्त्वपूर्ण नहीं !' इसीप्रकार भारतीय महर्षिोंने योग्य श्रुतम्परा प्रकाशे द्वारा ॥ अतीत महत्त्वपूर्ण आचरणक घटनाओंका सज्जत्कार कर उनका उल्लेख किया है।

‘योगजविशेषता नहीं होती’ यह कहना भूलता होगी। स्पष्ट ही देखते हैं कि ‘जब चित्त शान्त, एकाग्र होता है तो सूक्ष्म ज्ञान उत्पन्न होता है। चित्तके चञ्चल एवं अशान्त होनेपर आँखों-देखी, कानों-सुनी बातोंका भी ठीक-ठीक ज्ञान नहीं होता।’ वाल्मीकीय रामायणके लिये ब्रह्माका वरदान है—‘न हि वागनुता कान्ये काचिदग्र भविष्यति’ (वाल्मी० १।२।३३) इस काव्यमें तुम्हारा एक भी वाक्य अट्ठ नहीं होगा। यदि ये सब बातें शूटी हैं, तो जड़वादियोंकी सम्पूर्ण ऐतिहासिक कल्पनाएँ और उनके कार्यकारणभाव भी सुतरा शूटे हैं।

मनुष्योंको विचारने, सोचने, उन्नत करनेमें अवश्य स्वतन्त्रता है, परंतु उसके लिये भी शिक्षण, मार्गदर्शन अपेक्षित होते हैं। आज भी शिक्षणादिकी आवश्यकता एतके समान स्पष्ट है। सर्वसु हृदयर, आत्म, महातमा, महर्षियोंके शिक्षण मार्गदर्शनके अनुसार सोचने, विचारने, उन्नतिके प्रयत्न करनेसे सफलता निश्चित होती है, मनमानी करनेसे भटककर परेशान होना पड़ता है। आज भी न्याय, नीति, शिक्षा, शिस्त्रादिके सम्बन्धमें परम्परासे ही शिक्षा ली जाती है। अदालतोंमें भी पुरानी नज़ीरें पेश की जाती हैं। नीतिके सम्बन्धमें भी पुरानी मान्यताओंकी खोज की जाती है। यदि अतीतसे शिक्षा नहीं लेनी है, तो फिर इतिहासका महत्त्व ही क्या! अतीत घटनाओंमें कितनी ही अनिष्ट हैं, कितनी हैं, कितनी भली हैं, कितनी बुरी हैं। अधिकांश अनाचार, पापाचार एवं बुराईकी ही घटनाएँ घटती हैं। अतः महर्षियों, शिष्टोंसे सम्मत, सत्य, लाभदायक इतिहास ही आदरणीय होता है। अतः राष्ट्रको अपने भविष्यनिर्माण करने, धार्मिक, आध्यात्मिक, सामाजिक, राजनीतिक उच्च शिक्षण प्राप्त करनेके लिये ही आत इतिहासोंका उत्स्नेह होता है।

पूँजी जड़ है, वह स्वयं मुर्दा है, प्रयोक्ताओंके गुण एवं दोषसे उसमें गुण या दोष आते हैं। पूँजीद्वारा होनेवाले विकाससे पूँजीरतिका ही विनाश नहीं होता, किंतु मजदूरका भी होता है। अन्यथा उसकी भी बेकारी बढ़ती है। बेकारी बढ़नेसे ही मजदूरोंका राज्य नहीं बन जाता। यदि यही बात हो तो फिर राज्य बनानेके लिये व्यक्ति या समूह बेकार ही प्रयत्न करें; परंतु ऐसा देखा नहीं जाता। इसके साथ ही यह भी समझना चाहिये कि वैज्ञानिक आविष्कारक आदि आधुनिक विकासके मूल हैं। यदि विकासके परम्परागत हेतु होनेसे पूँजीरतिका विनाश होता है, तो साक्षात् ‘संश्लिष्ट’ आविष्कारकों एवं मजदूरोंका विनाश क्यों न होगा! जैसे पूँजीरतियोंका विनाश इतिहाससिद्ध है, वैसे ही पूँजीरतियोंसे अधिक संख्यामें मजदूरोंका विनाश भी इतिहाससिद्ध है। फिर भी जैसे मजदूर रहते हैं, वैसे पूँजीपति भी हैं। यह दूसरी बात है कि मजदूरके नामपर कुछ सरकारी अधिनायक पूँजीरति बन जाते हैं। किसी भी कार्यमें आनेवाले दोषों एवं दुष्परिणामोंको

बुद्धिमान्, ईमानदार मिटानेका प्रयत्न करता है और सफल होता है; कोई खास वर्ग या व्यक्ति ही ऐसा करता है; यह नहीं कहा जा सकता। फिर धर्म-नियन्त्रित शासन सुतरां ईश्वरीय एवं आर्ष सम्मतियोंके अनुसार आगत दोनोंको तो दूर कर ही सकता है।

श्रेणी और वृत्ति

मार्क्सवादी कहते हैं कि 'जीविका पैदा करनेके क्रममें जो मनुष्य जिस स्थान-पर है वही उसकी श्रेणी है। मनुष्य जीविका उपार्जन करनेके ढंगके अनुसार अपने रहन-सहनका ढंग बना लेता है, अत एव जीविकोपार्जनका ढंग बदलनेसे समाजका रूप भी बदल जाता है। समाजमें पैदावारकी दृष्टिसे श्रेणियाँ अपना-अपना स्थान रखती हैं। पैदावारके फल या पैदावारके साधनोंपर अधिकार करनेके लिये जो संघर्ष चलता है, वही मनुष्यसमाजका इतिहास है, यही मनुष्यसमाजके विकासका मार्ग है। विकासके मार्गमें विरोध आना आवश्यक है, विरोधसे नया विधान तैयार होता है। नया विधान समाजके विकासको आगे बढ़ाता है।' शरीर-मात्रको आत्मा माननेवाले शरीरभिन्न आत्मा एवं उसका जन्मान्तर होने, ईश्वर एवं धर्माधर्मका रहस्य न समझनेवाले चार्वाकप्राय जड़वादियोंकी दृष्टिमें उपर्युक्त बातें ठीक ही हैं। परंतु तद्विपरीत रामराज्यवादीको 'पशुओं, वृद्धों-जैसी ही मनुष्योंकी भी जन्मना ही ब्राह्मणादि श्रेणी मान्य है। जीविका चलानी हर मनुष्यकी मुख्य समस्या नहीं; किंतु लौकिक पारलौकिक विविध अमुदय एवं परम निःश्रेयस ही उसका मुख्य उद्देश्य है। तदर्थ धर्म, संस्कृति, ज्ञान, विज्ञान, शिष्ट, संगीत, कला-कौशलका आविर्भाव परमावश्यक होता है। केवल मनुष्योंके लिये ही जीविका कोई असाधारण समस्या नहीं है। वह पशु-पक्षियोंके लिये भी अपेक्षित ही होती है।

आहारनिद्राभयमैषुनं च सामान्यमेतन् पशुभिर्नैराणाम् ।

धर्मो हि तेषामधिको विशेषो धर्मेण हीनाः पशुभिः समायाः ॥

(श्लो०)

अतएव आस्रिकोंके यहाँ वर्णानुवारिणी जीविका होती है। जीविकानुगारी वर्ण नहीं। वर्णोंके भेदसे ही शास्त्रोक्त कर्मोंका भी भेद है। राजपूष, ब्राह्मदेवतादि धार्मिक ब्राह्मणादिके भेदसे विदित हैं। इस तरह धर्मकी दृष्टिसे ब्राह्मणादि श्रेणियाँ ही मुख्य एवं उद्देश्य हैं। धनी, गरीब, पुँजीरति, मजदूर आदि यास्तारिक श्रेणी ही नहीं हैं। ऐसी वृत्तिम श्रेणियों सदा ही हानिकारक होती हैं।

ब्राह्मणों, क्षत्रियों, वैश्यों, शूद्रों—सभीमें ये अमीर-गरीब होते हैं। बुद्धिमान्, निर्युद्धि, दुर्बल, मर्त्य कोई शक्ति नहीं होती। उनके विचार, स्थानज्ञान आदि भी इन्हीं अशुद्धिम श्रेणियोंमें होते हैं। इन श्रेणियोंके साधनोंके हविषनेके लिये सभी भी संतर्प नहीं हुआ। मार्क्सजीने कुछ श्लोकोद्घात यह वृत्तिम भेद उत्पन्न किया

धर्म और अर्थ

माफर्सवादी कहते हैं कि धर्म, प्रेम या परोपकारके नामपर सर्वस्व छुटा देने या प्राण न्योछावर कर देनेका भी आधार आर्थिक ही है, क्योंकि सब कुछ संतोष या तृप्तिके लिये ही किया जाता है। अन्यायके विरोधमें आत्मवलिदान करता हुआ भी प्राणी सब कुछ स्वार्थके ही उद्देश्यसे करता है। परंतु यहाँ स्वार्थका अर्थ व्यक्ति न समझकर श्रेणी समझना उचित है। समाजमें व्यवस्था एवं शान्ति न रहनेसे समाजके नुकसानके साथ व्यक्तिका भी नुकसान होता है। समाजकी रक्षामें ही व्यक्तिकी भी रक्षा होती है; परंतु जड़वादमें उपर्युक्त बातें सङ्गत नहीं होती। जो देहमात्रको आत्मा मानता है, देहके नष्ट हो जानेपर आत्माका नाश मानता है वह आत्मनाशके काममें कभी भी प्रवृत्त नहीं हो सकता। आत्माके नष्ट हो जानेपर समाजकी रक्षासे फिर किसकी रक्षा होगी? जिसकी रक्षाके लिये समाजकी रक्षा करनी है, जब उसका नाश सामने ही है तो उसकी रक्षाके लिये समाज-रक्षाकी बात ही कहाँ उठती है? शान्ति या संतोषके लिये त्याग भी यहाँतक किया जा सकता है जहाँतक जिसे शान्ति-संतोष चाहिये, वह बना रहे। जब शान्ति-संतोषका भोक्ता ही नष्ट हो जायगा तो शान्ति-संतोषका सुख कौन भोगेगा? अध्यात्मवादी देहादिके नष्ट हो जानेपर भी सुख-शान्ति-संतोष भोगनेवाली आत्माको अमर मानते हैं। अतः उनका त्याग, वलिदान बन सकता है। आत्म-कल्याणके लिये धर्मार्थ, परोपकारार्थ प्राणत्यागतक करना उनकी दृष्टिसे उचित हो सकता है।

अध्यात्मवादमें भी दो प्रकारका स्वार्थ होता है—एक संकुचित और दूसरा वास्तविक। जहाँ 'स्व' शब्दका अर्थ देहादि ही माना जाय वह संकुचित स्वार्थ है। वहाँ रोटी-कपड़े आदि लौकिक अमीष्ट वस्तुओंकी प्राप्ति ही स्वार्थ गिना जाता है। परंतु जहाँ 'स्व' शब्दका अर्थ देहादिभिन्न नित्य आत्मा माना जाता है, वहाँ स्वार्थका अभिप्राय वस्तुभूतस्वरूप परमेश्वरका साक्षात्कार, परमेश्वरप्राप्ति, अनर्थ-निवृत्ति तथा परमानन्दस्वरूप मोक्षप्राप्ति ही है। यही सच्चा स्वार्थ कहा जाता है—'स्वार्थ सौच जीव कहै पट्ट। मन क्रम बचन राम पद नेहू ॥' इसी वास्तविक स्वार्थके अभिप्रायसे कहा गया है कि 'सब कुछ आत्माके लिये ही होता है। सर्वभूत, सर्वलोक, सर्वदेव आदिकोंमें प्रेम सर्वभूत, सर्वलोक, सर्वदेवके लिये नहीं, किंतु आत्माके लिये ही होता है। 'न वा अरे सर्वस्य कामाय सर्वं प्रियं भवति आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति।' (बृहदा० उ०) परंतु यहाँ प्रयोध होनेपर व्यष्टि-समष्टि दो नहीं रह जाते। अविद्या-दृष्टांमें ही सर्वस्वरूप आत्मा-में असर्वता अध्यारोपित है। बोध होनेपर अध्यारोपित असर्वताके बाधित होनेपर विक सर्वता ही व्यक्त हो जाती है। अतः वास्तविक स्वार्थ समष्टि-व्यष्टिका ही होता है; परंतु जड़वादमें यह सब सम्भव नहीं।

कई लोग आजकल कहते हैं कि 'आस्तिकलोग जीने-मरने, स्वर्ग-नरककी ही चिन्तामें परेशान रहते हैं। इसीलिये उन्होंने लौकिक-भौतिक उन्नतिमें सफलता नहीं पायी। भौतिक लोग स्वर्ग-नरककी चिन्तासे मुक्त थे; अतः वैज्ञानिक उन्नतिमें बढ़ गये। परन्तु यह उनका भ्रम है, हम भौतिक वैज्ञानिक उन्नतिकी चर्चा कर आये हैं। अलवत्ता आत्मा-परमात्मा माननेवाला, स्वर्ग-नरकविश्वासी प्राणियोंको परमेश्वरका अंश मानकर उन्हें सतानेमें सज्जुचायेगा। कोई प्राणी एक कारीगरके बनाये हुए खिलौनेको बिगाड़नेमें सज्जुचाता है, फिर कोई समझदार ईश्वरके बनाये प्राणियोंको सताने या मौतके घाट उतारनेसे अवश्य सज्जुचायेगा। भौतिकवादी पाप-पुण्य, स्वर्ग-नरकसे डरते नहीं; अतः भीषण से-भीषण नरसंहारमें, प्राणिसंहारमें उन्हें कुछ भी सकोच नहीं। उनका स्वार्थ भीषण से-भीषण घृणित-से-घृणित कार्यसे भी सम्मेल हो तो भी वे स्वार्थ-साधनके लिये तैयार हो जाते हैं। मार्क्सके दर्शन, जीव-विश्वास एवं मृत्यु आदिकी समालोचना पिछले प्रकरणमें की जा चुकी है। डार्विन हैकल आदिके सिद्धान्त भारतीय दर्शनोंकी कसीटीपर मिनट-भर भी नहीं ठहरते।

बहुत-से समाजवादी मार्क्सवादी भी मार्क्सके अर्थसम्बन्धी दर्शनसे सहमत होते हुए भी उसके अध्यात्मविचारसे सहमत नहीं होते। अनेकों लोग समाजवादी होते हुए भी ईश्वर एवं धर्ममें विश्वास रखते हैं। विशेषतः भारतमें हजारमें नौ सौ निपटाने समाजवादी धार्मिक एवं ईश्वरवादी होते हैं, परन्तु मार्क्सवादी दृष्टिकोणसे वे गलत रास्तेपर ही समझे जाते हैं। यह दुरंगी दग उनकी दृष्टिमें संवत्सा भवैज्ञानिक है। उनका कहना है कि जब आत्मा-परमात्माका अस्तित्व विज्ञान एवं तर्कद्वारा सिद्ध नहीं होता तो वह क्यों माना जाय ! ईश्वर इन्द्रियोंका विषय नहीं, किन्तु अनुभवका विषय है। ऐसे विश्वासोंको अन्ध-विश्वास ही कहते हैं। उनके मतानुसार भूत-प्रेतकी कल्पनाके समान ही ईश्वरकी कल्पना है। वे कहते हैं कि विज्ञानकी उन्नतिके लिये मनुष्यने ईश्वरकी कल्पनामें भी उन्नति कर ली है। आरम्भकालकी भूत-प्रेतकी कल्पना ही मध्यकालमें परिष्कृत होकर देवी-देवताके रूपमें प्रकट होती है। अधिक प्रगतिशील युगमें देवी-देवताकी कल्पना भी परिष्कृत होकर एक ईश्वरका रूप ले लेती है और परिष्कृत होकर बही कल्पना अद्वैत निर्गुण-निराकार ब्रह्मका रूप धारण कर लेती है। मार्क्सका कहना है कि जो वस्तु है ही नहीं उसपर विश्वास करनेसे क्या लाभ ! और झूठी कल्पनामें मनुष्यको क्या आशय मिलेगा ! और क्या उत्थान होगा ! सबसे बड़ी अड़चन यह है कि अध्यात्मवादीयोंके मतानुसार आत्मा-परमात्मामें परिवर्तन नहीं होता। मुठ्ठा ईश्वरनिर्दिष्ट धार्मिक-समाजिक नियमोंमें भी रहोबदल नहीं हो सकता। परन्तु मार्क्सके मतानुसार कोई धार्मिक, सामाजिक, राजनीतिक नियम दायित्व नहीं है। उनमें रहोबदल होता ही रहता है। तभी उसका राष्ट्रीकरण-समाजीकरण चल सकता है। ईश्वर

मानना एवं उगके निर्दिष्ट नियमों को न मानना यह अर्थात्तन्वीपद्धति केमे चलेगा। अस्मिन् नीचे ईश्वर एवं भर्मोंको मानने हुए व्यक्तिगत सम्पत्ति-भूमिका समझी-जानके नकार छीनना कथमर्थ नहीं हो सकता। माकर्सवादी कहते हैं कि धार्मिक, आध्यात्मिक विभागको समझती प्रगतिवादी गता ही विरोध करने हैं। इसके साथ-ही-ही कहा जा कि यदि परमेश्वर नहीं है तो हमें क्यों परमेश्वर गढ़ लेना चाहिये। क्योंकि उगका भव मनुष्योंको उचित मार्गपर चालनेमें सहायक होता है। परन्तु माकर्स एवं सामाजिक भर्मोंमें सामाजिक अनेका हानि ही देवता है। उमें भव है कि ईश्वर माननेवाला व्यक्ति ईश्वरीय शास्त्र एवं ईश्वरीय नियमोंको भी माननेके लिये बाध्य होता है। फिर उमें भोगी-गर्भ एवं द्विती-व्यक्तिगत सम्पत्ति एवं भूमिके छीन लेनेके निदान्तमें विभाग जमना असम्भव हो जायगा।

सगुणः ईशानवादीही वा मही है कि माकर्सवादी, ईश्वरवादी दोनोंका समन्वय ही नहीं सकता। अन्तः जो ईश्वरवादी हैं उन्हें माकर्सवाद छोड़ना ही पड़ेगा। माकर्सवादी अर्थनीति ईश्वर एवं भर्मोंके रदते-रदते चम ही नहीं सकती। ईश्वरवादी माकर्सवादी बनकर या तो माकर्सवादियोंको धोखा देते हैं या अपनेको धोखा देते हैं। जब भौतिक सूत्र परन्तुओंके ज्ञानमें अनुवीक्षण आदि अनेक साधन अस्तित्व होते हैं तब परमाणु एवं आकाशमें भी परम सूत्र अहं महान् अन्यत् एवं इन सब-के परम सूत्र स्वप्रकाश सत्यस्वर परमेश्वर बिना साधनोंके कैसे मुद्राकार हो सकता है। स्वधर्मागुणानुसार शुद्धान्तःकरण प्राणी विवेक, वैराग्य, शान्ति, दान्ति, उपरति, तितिक्षा, भद्रा समाधान एवं मुमुक्षुत्व आदिमें युक्त होकर उपनिषद्, गीता, ब्रह्मसूत्रका विचार करनेमें परमेश्वरको समझ सकता है। शङ्कराचार्य-उदयनाचार्यके तर्कोंको सुनकर कोई समझदार पुरुष नहीं कह सकता कि ईश्वर भीय मस्तिष्ककी कल्पना है या अन्धविश्वासकी चीज है। अमर सत्यशुद्धि ज्ञानयोगस्यवस्थिति-पूर्ण तर्क एवं योगाभ्यासजनित एकाग्रता आदि जिसके समझनेके साधन हैं उसे अन्ध-विश्वासकी बात समझना बड़ी भयंकर मूर्खता है। भूत-प्रेतकी कल्पनाने ही परिष्कृत होकर निर्गुण ब्रह्मकल्पनाका रूप ले लिया, यह कथन भी अनभिज्ञतामूलक है। लाखों परस पहलेसे ही सचकी मान्यता साथ-साथ चली आ रही है। तामस प्राणियोंके लिये भूत-प्रेत, सार्विकोंके लिये देवी-देवता एवं सर्वोच्च अधिकारीके लिये सगुण परमेश्वर एवं साक्षात्कारसम्पन्न अत्यन्त अन्तर्मुखके लिये निर्गुणब्रह्मका उपदेश है। तत्त्वविद् भी व्यावहारिक दृष्टिसे सबका सम्मान करता है। कर्मकाण्ड, देवता आदिकी व्यावहारिक सत्ता तत्त्ववित्को ही नहीं अपितु सर्वशशिरोमणि ईश्वरको भी मान्य है।

उत्पत्तिके साधन और न्याय

माकर्सवादी कहते हैं कि न्याय भी सदा एक-सा नहीं रहता; किन्तु उसमें रदोचदल होता रहता है। जैसे प्राचीन भारतमें शूद्रोंका विद्या पढ़ना अन्याय और

क पुरुषको दो पत्रियाँ रखना न्याय था। विधवाका सती होना महापुण्य था, परंतु आज वह अपराध है। न्याय क्या है, इसका निर्णय रहता है उन लोगोंके सलेपर, जिनके हाथमें शक्ति रहती है। जिस भेणीके हाथमें पैदावारके साधन होते हैं, वही न्याय-अन्यायका निर्णय करती है। जिससे उनके हितोंकी रक्षा हो, उनके हाथमें शक्ति बनी रहे, उसी ढंगके तरीकोंको वे न्याय कहा करते हैं। पूँजीवादी समाजमें जिन तरह पूँजीगतिके कब्जेमें पूँजी बनी रहे, वही न्याय है। वे भक्तिकी पूँजी छीननेको महापाप बतलाते हैं। समाजमें मुनाफ़ा कमाकर पूँजी देनेके अधिकारको न्याय कहते हैं। कम मूल्यमें सौदा खरीदकर अधिक दाममें बेचने, सौ रुपयेका काम कराकर नौकरको पचास रुपया देनेको भी न्याय कहते हैं। 'म' इन सब बातोंको अन्याय समझता है। पूँजीवादी देशोंमें पूँजीगतिके हितकी बात न्याय है। और रुसमें मजदूरोंके हितकी बात न्याय है।'

वस्तुतः ऐसी ही भ्रान्त धारणाओंके कारण भौतिकवादी अपने विरोधियोंको चुनौतीके लिये अमानवताका व्यवहार करते हैं और उसे भी न्याय समझते हैं। समाजके नामपर व्यक्तियोंकी भूमि-सम्पत्ति छीनकर विचार स्वातन्त्र्यपर प्रतिबन्ध लगाकर व्यक्तियोंके शरीर, वाणी एवं मस्तिष्कपर ताल्ल लगा देने-जैसे बुरे-से-बुरे शरकों अरनी हित रक्षाका साधन समझकर उसे न्याय कहते हैं। भारतमें विद्या, ज्ञान, जानकारीपर कभी भी प्रतिबन्ध नहीं था। विदुर, धर्मव्यास, मुक्त आदि गुरु एवं अन्यत्र भी परम ज्ञानवान् थे और समाजमें आदरणीय थे। बड़े-बड़े ब्राह्मण, श्रुति-महर्षि भी धर्मव्यासके पास धार्मिक परामर्शके लिये जाते थे। जिन वेदादि ग्रन्थोंका विधिपूर्वक अध्ययन पुण्यविशेषकी दृष्टिसे जिन वर्णोंके लिये विहित है, उनका अध्ययन उन्हींके लिये आज भी है, तब भी था। जो वेदादि शास्त्रके अनुसार अष्ट अर्थमें विभक्त रखते हैं वे तदनुसारी नियम प्रसन्नतासे ही मानते हैं। यहाँ किमी भेणीके स्वार्थका प्रश्न ही नहीं उठता। जो वेदोंको किसी दूसरी भेणीके स्वार्थकी चीज समझते हैं, वे पुण्यकी दृष्टिसे उनका अध्ययन करना ही क्यों चाहेंगे ! फिर उनके लिये निषेधका प्रश्न ही क्यों उठेगा ! जो विधिपूर्वक वेदाध्ययनसे जिस आधारपर किमीके लिये पुण्य मानेगा, उसी आधारपर किमीके लिये उसे पाप भी मानना ही पड़ेगा।

आजकल मूर्तिपूजाके सम्बन्धमें भी यही बात है। पाषाणादि मूर्तिमें देवताका अस्तित्व माननेपर ही मूर्तिपूजाका प्रश्न उठता है। जो मूर्तिमें देवताकी सत्ता नहीं मानता, उसके लिये मूर्तिपूजाका प्रसङ्ग ही नहीं आता। प्रत्यक्षानुमानादिके आधारपर मूर्तिमें देवता सिद्ध हो, तब तो कम्युनिष्ट भी अवश्य ही मूर्तिपूजा बन जायेंगे। अतः कहना होगा कि प्रत्यक्षानुमानसे मूर्तिमें देवताका अस्तित्व एवं उसकी पूजासे लाभ सिद्ध नहीं होता। केवल शास्त्रप्रमाण माननेसे ही मूर्तिमें प्रतिष्ठाधिके

द्वारा देयताका आवाहन-प्रतिष्ठापन होता है, तभी उसकी पूजामें पुण्यकी बात उठती है। फलतः मूर्तिप्रतिष्ठा पूजादिविधायक शास्त्रोंमें विश्वास रखनेवाला जब मूर्तिपूजामें प्रवृत्त होगा तो उसे उस शास्त्रकी अन्य बातें भी माननी पड़ेंगी। यदि शास्त्रोंके अनुसार ही मन्दिरस्य प्रतिष्ठित मूर्तिमें और भूजियममें रहनेवाली मूर्तियों तथा आपणस्य (बाजारमें बिकनेवाली) मूर्तियोंमें विशेषता सिद्ध होती है, तो उन्हीं शास्त्रोंके अनुसार यह भी मानना होगा कि अमुक-अमुक हेतुओंमें मूर्तिसे देयत्व नष्ट हो जाता है और अमुकको मूर्तिपूजासे कुछ लाभ न होगा किन्तु उल्टा नुकसान होगा। यह सब बातें भी उन्हीं शास्त्रोंसे माननी पड़ेंगी। शास्त्रोंकी दृष्टिसे न्याय-अन्यायका निर्णय किसी श्रेणीके हित या अहितकी दृष्टिसे नहीं होता। ब्राह्मणको राजपूय करना अधर्म कहा गया है, क्षत्रियके लिये वही धर्म है। क्षत्रियके लिये ग्राजपेय करना अधर्म कहा गया है वही ब्राह्मणके लिये धर्म है। इसी तरह वैश्यस्तोम, निपादस्यपति इष्टि, वैश्य एवं शूद्रविशेषके लिये धर्म है, अन्यके लिये अधर्म। यहाँ उन अनुष्ठानोंके हिताहितकी दृष्टिसे धर्माधर्मका निर्णय किया गया है, शासक या धनवान् श्रेणीकी दृष्टिसे नहीं।

औपध-विशेषके सेवनका विधि-निषेध रोगियोंके हिताहितसे सम्बन्ध रखता है, शासक-शासित-श्रेणियोंसे नहीं। किन्ती अवस्थामें किसी रोगीको किसी औपधसे लाभ हो सकता है और किसी औपधसे हानि। उसी दृष्टिसे विधि निषेध होता है। हरजगह श्रेणी स्वार्थकी बात जोड़ना कल्पित मनोवृत्तिका ही परिचायक है। इसी तरह अवस्था-विशेषमें दो पत्नीका होना तब भी धर्म या और अब भी धर्म है। अवस्था-विशेषमें वही तब भी अधर्म या और अब भी अधर्म है। यदि संतानके लिये, पिण्ड भादके लिये अपने पूर्वजोंका नाम चलानेके लिये, पूर्व पत्नीकी सम्मतिसे ही दूसरा विवाह किया जाय तो इसमें अन्याय-जैसी कोई बात नहीं। कोई विधवा सती न होकर वैधव्य-धर्म पालन करे तब भी उसकी सद्गति शास्त्रसम्मत है। वह धर्म उसपर लादा नहीं जाता, उसकी इच्छापर निर्भर है। यहाँ उसीके हिताहितका सम्बन्ध है, अन्यका स्वार्थ नहीं। अथ च विधवाका सती होना तब भी धर्म या और अब भी धर्म है। कानून बन जानेमात्रसे धर्म अधर्ममें भेद नहीं पड़ता। ईश्वरीय धर्माधर्ममें सरकारें रहोबदल, हस्तशेष करनेमें सर्वथा असमर्थ हैं; क्योंकि धर्माधर्मका वास्तविक फल देना सरकारोंके हाथकी बात ही नहीं है। इसी तरह रूसी कानूनसे व्यक्तिगत सम्पत्ति छीनना भी धर्म नहीं हो सकता।

वरतुतः जो कानून स्वार्थकी दृष्टिसे बनाये जाते हैं, कोई भी तटस्थ विवेचक उन कानूनोंकी न्याय नहीं कह सकता। न्याय स्व पर-यक्षपातविहीन होता है, जिसके आधारपर रामचन्द्रने एक विद्वान् बलवान् धनवान् ब्राह्मण एवं नगण्य श्रानके विवादमें अपराधी ब्राह्मणको ही दण्ड दिया था। घोषीके मुकाबले

भीतरतः को घनरागटिमा था। शाहजहाँने इसी कतराथके मृत्युदण्डके बदलेमें काजीको भीषण दण्ड दिया, जो उसकी ही भेणीरा था। सगरने अपने पुत्र अमरकुस-
को देशरक्षित कर दिया था। अग्राधी पुत्रको भी दण्ड देना, निरपराध
शत्रुको भी दण्ड न देना ही न्याय कटुता है। विश्वासघात, मित्रद्रोह, चोरी,
व्यभिचार, परीहण आदि अधर्म-अन्याय हैं।

इसी प्रकार औचित्य-अनौचित्य, सत्य एवं मिथ्यान्तोंके सम्बन्धमें भी मार्क्स-
वादी कहते हैं कि 'ये कोई भी स्थिर नहीं होते।' पर यदि सर्वसम्मत प्रमाण न्याय,
औचित्य, सत्यको आधार न माना जाय तो फिर कोई मिथ्यान्त स्थिर करनेके लिये
पुस्तकादि लिखनेका प्रयाग भी मार्क्सने क्यों किया? फिर तो उचित-अनुचित,
प्रमाण-अप्रमाण, सत्य-असत्य कोई भी कुछ भी सिद्ध कर सकता है। फिर जब
सभी मिथ्यान्तों, मार्क्सकी यही दृष्टि है तब मार्क्सद्वारा प्रचारित मिथ्यान्तोंकी भी
यही दृष्टि होगी।

मार्क्स और धर्म

भौतिकवादियोंका कहना है कि 'सभ्य मनुष्यका विश्वास है कि आध्यात्मिक
शक्ति सदा मज्जलमय है। लेकिन असभ्य मनुष्यके लिये यह शक्ति निष्ठुर है,
हमलिये सदा ही उसकी विरक्तिमें डालती रहती है। पत्थर जब गिरकर आदमीको
घायब करता है, अथानक पेड़की डाल टूट जाती है, तब यह सब प्रकारके भूतों या
पेड़के भूतकी घैतानीकी छोड़ कर और क्या है? जबतक औजार—हथियारोंके शानकी
वृद्धि नहीं हुई, जबतक असभ्य मनुष्य भूतोंको घसीभूत करनेके लिये मन्त्र-तन्त्रके
ही फेरमें पड़ा रहा। हथियार-औजारोंके ज्ञान बढ़नेके साथ-साथ प्राकृतिक शक्तिपर
मनुष्यकी प्रभुता बढ़ने लगी। 'भौतिक शक्ति निष्ठुर ही नहीं है, बल्कि यह भलाई
भी कर सकती है', जब इस धारणाका जन्म हुआ तब असभ्य मनुष्यके प्रेततत्त्व-
पर सभ्यताकी मुहर पड़ी। प्रेततत्त्व असभ्य मनुष्यका है, देवता-तत्त्व इसके
ऊपरकी सीढ़ी है—जो सभ्य मनुष्यका है। आदिम असभ्य मनुष्यके लिये प्रकृति
निष्ठुर, भयावह है। प्रकृतिके रहस्यका भेद जानकर सभ्य मनुष्य कहने लगा—
'मज्जलमयी विश्वजननी'। यह परिवर्तन अकस्मात् एक दिनमें नहीं हो गया।
आदिम भूत-प्रेतोंने सभ्य होकर यह रूप ग्रहण किया है। आदिम मनुष्यका प्रेत-
तत्त्व सभ्यताकी सीढ़ीपर चढ़कर सदा बन गया है। प्रकृति-जगत्को चलानेवाली
है असंख्य निष्ठुर प्रेतोंकी शक्ति; और इसी प्राथमिक कल्पनाका संशोधित रूप है
देवताओंकी कल्पना। ये सब देवता प्रकृति-जगत्के एक-एक हिस्सेके मालिक हैं।
ये भलाई भी करते हैं और बुराई भी कर सकते हैं। जल, अग्नि, वायु—सभी
प्राकृतिक शक्तियाँ किसी न किसी देवताके अधीन हैं। देव-समाज भी मनुष्य-
समाजके साँचेपर ढला हुआ है। ये असंख्य देवता घटते-घटते एक ईश्वरतक पहुँचे।

सम्पत्ताकी सीदीपर चढ़कर वस्तु-जगत्के विषयमें मनुष्यका ज्ञान ज्यों-ज्यों बढ़ने लगा, त्यों-त्यों देवताओंकी सख्या घटने लगी। मनुष्य ज्यों अगणित पदार्थोंमें एक मेल देवने लगा, त्यों देवताओंका बहुत्व भी एकत्वमें परिणत हो गया।

“पहले भूत या चैतन्य ! इस प्रश्नका आदिम असम्भ्य जातियोंके प्रेत-तत्त्वसे बहुत निकट सम्बन्ध है। इस बातको स्मरण रखना चाहिये कि आदिम असम्भ्य मनुष्यको जीवनकी प्राथमिक यातें सोचनी पड़ी थीं। अनुमानके ऊपर प्रतिष्ठित मन्त्र-सन्त्रोंके द्वारा उसको जीवन-धारणका कौशल सीखना पड़ा था। उसकी यह कौशिल्य चाहे जितने बचपनकी हो, उसका मूल है जीवन धारणकी अमिलाया। इसलिये जीवन-मरणके रहस्यने आदिम मनुष्यको काफ़ी चिन्तित कर डाला था। मनुष्यका शरीर जीवित-अवस्थामें एक प्रकारका और मरनेपर दूसरे प्रकारका बन्यो होता है, जागरण, निद्रा, स्वप्न, रोग और व्याधि—ये सब क्यों होती हैं, स्वप्नमें जो मनुष्य-मूर्तियाँ दिखायी देती हैं, वे सब क्या हैं, स्वप्नमें मनुष्योंकी जो छाया-मूर्तियाँ दिखायी देती हैं, वही शायद जीवनकी कुंजी है, शायद इस छायामूर्तिका शरीर छोड़ना ही मृत्यु है—असम्भ्य मनुष्यकी प्रेतात्माकी धारणा इसी प्रकार वर्ना है। यहाँ इस धारणाकी ऐतिहासिक आलोचना करनेकी आवश्यकता नहीं, लेकिन इसमें संदेह नहीं कि यही प्रेतात्मा सभ्यताके सन्तानमें धुलकर चैतन्य परमात्मा आदि बन गयी है। मानव आत्माके विषयमें असम्भ्य जातियोंकी धारणा है कि यह सूक्ष्म भापकी तरह है। इसके शरीर त्याग देनेसे मृत्यु हो जाती है।

“मनुष्य तथा अन्य उच्चत प्राणियोंके शरीर-धारणके लिये श्वासक्रिया बहुत ही आवश्यक है। मरते समय श्वासक्रिया क्षीण होते-होते बंद हो जाती है। आदिम असम्भ्य जातियोंने भी इसको देखा था। इसीलिये श्वासक्रियाको ही उन्होंने आत्मा मान लिया था। आस्ट्रेलियाके आदिम निवासियोंकी भाषामें ‘श्वास’ और ‘आत्मा’ इन शब्दोंके लिये एक ही शब्द है। हिब्रू तथा सभी आर्य भाषाओंके भाषा-विज्ञानमें श्वास और आत्मबोधक शब्दोंका निकट सम्बन्ध है। यूनानी ‘साइक’ और ‘न्यूमा’, लैटिन ‘एनिमस’, ‘एनिमा’, ‘स्पिरिट्स’, इनका रूप परिवर्तन इसी प्रकारसे हुआ है।”

इसपर कहना यह है कि यद्यपि मस्तिष्क अतिभौतिक प्रतीत न हो, तथापि यह तो नहीं कहा जा सकता कि जिससे जो निश्चित हो, वह उसका स्वरूप ही होता है। यदि ऐसी ही बात हो तब तो ज्ञानसे ही सब श्रेय निश्चित किया जाता है, यहाँतक कि मस्तिष्क भी ज्ञानसे ही निश्चित किया जाता है, फिर क्या भौतिकवादी सबको ही ज्ञानस्वरूप माननेको तैयार हैं ? यदि नहीं, तब तो भले ही भौतिक मस्तिष्कसे ही ईश्वर विदित हो, परंतु वह भौतिक नहीं कहा जा सकता। स्वयं इन्द्रियों नीरूप एवं सूक्ष्म हैं, परंतु उनसे रूपादिमान् स्थूल प्रपञ्च विदित होता

ही है। इसी तरह मन्त्रिक आदिद्वारा अभौतिक आत्मा, ब्रह्म आदिका बोध होता ही है। परिवर्तनशील भौतिकवादियोंका भ्रम ही नयी नयी पोशाकोंमें मले उपस्थित हो। उन्नतिपद्धति का ब्रह्म तो सदागं ही औपनिषदिकरूपमें अनेक रस और निरुपाधिकरूपमें प्रकाश ही रहा है और वैश्व ही रहेगा। जिसको भौतिकतादी वस्तु कहते हैं, वही अवस्तु है। जिसे वे अवस्तु समझते हैं, विचारकी दृष्टिसे वही वस्तु है। स्थूलदर्शी कार्यको ही वस्तु समझता है। एक स्थूलदर्शी पटको सत्य मानता है, परंतु एक सूक्ष्मदर्शी तन्मुमिश्र पटको ही असत् कहता है। इसी तरह कारण-परम्पराका विचार करते हुए तन्तु भी अशुभे भिन्न असत् है। अशु भी विनोला-मात्र है, विनोला भी पृथ्वीमात्र है, पृथ्वी भी जलमात्र ही है, जल तेजसे भिन्न होकर बुद्ध नहीं उद्भूत। तेज वायुमात्र है, वायु आकाशमात्र उद्भूत है; किंतु स्थूलदर्शीको यह सब रोंग ही जैयता है।

अन्तिम मन्वसा विचार सर्वदा ही उरगुप्त है, चाहे श्रेणीविभाजित जीवन हो चाहे समष्टिवादी जीवन। समीचे लिये विशेषशून्य, निष्प्रयत्न, सत्य, स्वप्रकाश ब्रह्म अपेक्षित है। इन्द्र भी अनन्त ध्यानन्दगामग्री भुञ्जकर निष्प्रयत्न सौम्य सुखकी ओर प्रवृत्त होता है। कोई किनना भी निद्रा, शान्त एव सुखी क्यों न हो, सुपुष्टिकी निष्प्रयत्नताके बिना उसे विधाम नहीं मिलता। ईश्वरको न सुक्तिसे जाना जा सकता है, न उसे प्रकाशित किया जा सकता है। यह कान्टका कथन; तथा ईश्वर बाह्यनमोचर नहीं है। यह हिंदूदर्शनोका कथन, यह मित्र नहीं करते कि ईश्वर अवात्मन एव असत् है। किंतु उनका अभिप्राय यही है कि श्रद्धा, समाधान तथा एकाग्रताके बिना ईश्वरका साक्षात्कार नहीं हो सकता। ईश्वरके अस्तित्वमें अनुमान, आगमादि अनेकों प्रमाण हैं। श्रुति ब्रह्म या आत्माको साक्षात् अपरोक्ष ही वतलाती है—‘यदेव साक्षादपरोक्षत्वाद् ब्रह्म ।’ (इहारा ३० १। ५। ११) विशाखा प्रमाता प्रमाणानपेक्षरूपसे ही स्वतःसिद्ध होता है। सक्षय, विपर्यय एवं अज्ञान मिटानेके लिये ही प्रमाण अपेक्षित होते हैं। आत्मा अन्यत्र संदिग्धान होता हुआ भी स्वयं असंदिग्ध है, अन्यत्र विपर्ययज्ञानरत्न होता हुआ भी स्वयं अविपर्यय रहता है। अन्यत्र अनुमिमान होता हुआ भी (अनुमान करता हुआ भी) स्वयं अपरोक्ष रहता है। फिर प्रमाता प्रमाण, प्रमेय आदि सभी जिस अलण्ड बोधके अनुग्रहसे भासित होते हैं, उसे किससे निद्र किया जाय ! यही बात ‘विज्ञातारमरे केन विज्ञानीयात्’ इत्यादि श्रुतियोंद्वारा कही गयी है। अतएव प्रमाणनिद्र एवं स्वतःसिद्ध ईश्वर या ब्रह्म परमकल्याणकारी होनेसे प्राप्य, उपास्य एवं ज्ञेय है। अनादि स्वतःसिद्ध वस्तुकी बुद्धयारूढ करनेके लिये युक्ति, श्रुति आदि अपेक्षित होती है। इतिहास पटनाओंका ही होता है, फिर भी औरव्यारिकरूपसे ‘तद्व्येदे तद्व्येदकृतमासीत्’, ‘सदेव सोम्येदमप्र भासीत्’ इत्यादि श्रुत इतिहासके आधारपर सर्वकारण-स्वप्रकाश ब्रह्मका अस्तित्व सिद्ध होता ही है। तदनुगुण युक्ति भी श्रुतिने ही दी है। जैसे अन्न

(पृथ्वी) रूप अद्भुतसे जलरूपी बीजका पता लगता है, जलरूपी अद्भुतसे तेजरूपी मूलका पता लगता है, वैसे ही तेजरूपी अद्भुतसे सद्रूपी मूलका पता लगता है—‘तेजसा सौम्य शुद्धेन सन्मूलमन्विच्छ ।’ दार्शनिक पण्डितोंके इन तत्त्वविचारोंको गलत कहना बुद्धिकी अजीर्णताका ही द्योतक है। वास्तविक अभिज्ञता और व्यावहारिक ज्ञानसे तो भौतिकवादियोंने ही शत्रुता कर रखी है। विश्वके उपादानकारणरूपसे, विश्वके निमित्तकारणरूपसे, विश्वके आधार या अधिष्ठानरूपसे, विश्वके प्रकाशक तथा व्यवस्थापकरूपसे, कर्मफलदातारूपसे, सर्वशासकरूपसे ईश्वरकी निधि होती ही है। जैसे दर्पणके अंदर प्रतिबिम्ब भासित होता है, वैसे ही अनन्त चिद्रूप दर्पणमें मनुष्य, पशु, पक्षी, जङ्गम-स्यावरादि सभी प्रपञ्च भासित होते हैं। काष्ठपर व्यक्त अग्निको काष्ठसे भिन्न समझना ही पड़ेगा, शान या चेतनाको मनुष्यादि देहोंसे भिन्न समझना ही पड़ेगा।

आदिम जंगली मनुष्योंके वस्तु और चेतनासम्बन्धी विचारोंको इतिहासके बलसे सिद्ध करनेकी दुश्चेष्टा निराधार है। यह इतिहास कपोलकल्पित, मिथ्या एवं पूरा मनगढ़त है। जड़वादियोंका इतिहास-सम्बन्धी मनोराज्य केवल विनोदका विषय है। कोई प्रमाणचक्षु पुरुष इसे केवल भौतिकवादियोंका दिमागी पितूर ही कहेगा। प्रामाणिक आस्तिकोंके इतिहासोंके अनुसार तो विश्वकारण ईश्वरकी संतानें ईश्वरीय ज्ञानरूप वेदादि शास्त्रोंद्वारा पूर्णरूपसे शिक्षित ही होती हैं। उत्तरोत्तर जहाँ कहीं सन्धिष्ठा एवं सत्सङ्गमें विच्छेद हुआ, वहाँ असम्भ्यता, अज्ञान एवं मिथ्या धारणाएँ बनती हैं। भौतिकवादियोंकी यह धारणा नितान्त असत्य है कि ‘अध्यात्मवादियोंकी अतिभौतिक देवता, ईश्वर या ब्रह्म इत्यादि कल्पनाएँ हैं और इनका मूल असम्भ्यों, जंगलियोंकी तन्त्र-मन्त्र, भूत-प्रेतकी कल्पनाएँ हैं।’ जिन्होंने सच्चे इतिहासोंका अध्ययन किया है, रामायण, महाभारत, पुराणों, उर-पुराणों, तन्त्रों, आगमों एवं मन्त्र-ब्राह्मणात्मक वेदों एवं उनके आरण्यक, उपनिषदोंका मनन किया है और जिन्होंने व्यास, योगिष्ठ एवं श्रीकृष्ण भगवान्‌रे दिव्य दर्शनोंका अध्ययन किया है, उनको यह समझनेमें कठिनाई न होगी। भौतिकवादी जिन बाह्यभौतिक वस्तुओंको मनु मानते हैं, देवता, ईश्वर, ब्रह्मकी बात तो पृथक् रहे भूत-प्रेतकी कल्पना भी उनमें अविक सत्य है। इसीलिये उपनिषद् या गीताके जिस निर्गुण ब्रह्मको भौतिकवादी अन्तिम रूपना मानते हैं, उस कल्पनाके साथ भी भूत-प्रेत एवं देवताओंकी कल्पनाएँ हैं। यह समझना नितान्त भ्रम है कि विक्रमकालमें भिन्न-भिन्न कालोंकी ही यह कल्पनाएँ हैं। एक उष्ण-कोटिका ब्रह्मदर्शन परमार्थ-दृष्टिमें सृजनीय-विजातीय स्वगतभेदशून्य ब्रह्मताव्यवस्थाता है। परंतु यही अन्य अधिकारियोंके लिये ईश्वरकी उपासना बनगता है। कुछ और दंगके अधिकारियोंके लिये मनु ईश्वरकी आराधना, अन्य दंगोंके लिये विभिन्न देवकर्मोंकी आराधना बनगता है। अन्य दंग

के लोगोंके लिये प्रेत-पिशाचकी आराधना भी उचित मानता है। 'बृहदारण्यक' आदि उग्निरदोंमें भी निर्गुण ब्रह्म, ईश्वर और साथ-ही-साथ अनेक देवताओंका भी वर्णन है। भारत, रामायण, गीता आदिमें तो सबका वर्णन है ही। यदि पिछली-पिछली कल्पनाएँ उत्तरोत्तर कल्पनाओंकी दृष्टिसे असत्य हैं, तब तो उनको मिथ्या ही कहना चाहिये। किसीके लिये भी उनकी प्राप्ति एवं उपासनाका उपदेश कैसे हो सकता है? इसलिये व्यावहारिक दृष्टिसे प्रेत, पिशाच आदि सभी तत्त्वोंका अस्तित्व है।

प्रेतादि केवल कल्पना नहीं, उनकी देवधोनिमें गणना है। परलोकविद्या-वालोंकी दृष्टिसे प्रेत-सत्त्वकी विद्धि होती है। भूतावेश, प्रेतावेश आज भी वैसी ही सत्य वस्तु है, जैसी पुराने कालमें। इसके अतिरिक्त भौतिकवादियोंकी प्रेतकल्पनाका युग कितना पुराना है? जब मानवका इतिहास ही लाखों नहीं हजारों ही वर्षोंका है, तब उनके प्रेतकल्पनाका युग भी उनकी दृष्टिमें हजारों वर्षोंका ही पुराना है। परंतु आप इतिहासके अनुसार निर्गुण ब्रह्मकी कल्पना तो लाखों वर्ष पुरानी है। आपके कृष्ण, प्रेताके राम और सृष्टिके मूल कारण ब्रह्मा, विष्णु एवं महेशकी अतिप्राचीन दृष्टिमें भी निर्गुण ब्रह्मकी सत्ता स्वतःसिद्ध है। भौतिकवादियोंके तथाकथित मनगढत मिथ्या इतिहासोंकी अपेक्षा आप इतिहासोंकी सत्यता कहीं अधिक श्रेष्ठ है। अतएव जागरण, निद्रा तथा स्वप्न-के आधारपर देह-मित्र आत्माका निर्णय करना, प्राणधारणसे जीवन, प्राणराहित्यसे मरण आदिकी धारणा जंगली असभ्योंकी नहीं, किंतु सभ्यशिरोमणि महा-दार्शनिकोंकी भी यही धारणा थी और आज भी है। श्रीगङ्गाचार्यका कहना है कि जो स्वप्न, जागर एवं सुषुप्तिको जानता है, वही आत्मा है, भूतसंघ नहीं—'यस्वप्नजागरसुषुप्तमवैति त्रिष्वं सद्ब्रह्म निष्कलमहं न च भूतसंघः।' भागवतमें कहा गया है कि स्वप्न, सुषुप्ति बुद्धिकी वृत्तियाँ हैं, जिस द्रष्टासे इनका बोध या प्रकाश होता है, वही अध्यक्ष पर पुरुष है—'बुद्धेर्जागरणं स्वप्नः सुषुप्तिरिति वृत्तयः। सा येनैवानुभूयन्ते सोऽध्यक्षः पुरुषः परः॥' (श्रीमद्भा० ७।७।२५)।

इस शरीरकी विभिन्न अवस्थाओंमें उसके भीतर अन्तरसे भी अन्तरतम-रूपसे आत्माको देखनेकी पद्धति लाखों वर्ष पुरानी है। जैसे मुझमेंसे बुद्धिमानोंने शरीर (शरीक) निवाली जानी है, ऐसे ही शरीरमें, इन्द्रियों, मन, बुद्धि, अहंकार या आनन्दमयसे, जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्तिसे अन्यदृष्टिरेकादि वृत्तियों-द्वारा समझकर पृथक्-पृथक् आत्मा समझा जाता है। शरीरके भीतर ही अन्तर्को त्याग करते हुए भगवत्त्वको समझा जा सकता है—'अन्तर्भवेऽनन्त भवन्तमेव ह्यतपजन्तो गृह्यन्ति सन्तः।' (श्रीमद्भा० १०।१४।२८) 'गुहाहितं गह्वरेणं पुराणम्', 'यो वेद् निहितं गुहायाम्।' शरीरके भीतर बुद्धिरूप गुहामें अभिन्वित अनन्त चित्-स्वरूप आत्माका उपलब्ध होता है। प्राणधारणके आधारपर जीवसम्बन्धी

प्रवृत्ति भी अतिप्राचीन ही है। यह हजार-दो हजार वर्षके जंगली मनुष्योंकी कल्पना नहीं; बल्कि यह कहना चाहिये कि अतिप्राचीन वास्तविक आर्षशानका विकृतरूप अवशेष है। उपनिषदोंने मरनेके सम्बन्धमें बड़ी ही गम्भीरतासे विचार किया है। नचिकेताका प्रश्न ही मुख्य यही था—‘येयं प्रेते विचिकिस्ता मनुष्येऽस्तीत्येके नायमस्तीति चैके ।’ (कठोप० १।१।२०) अर्थात् मरनेके बाद जो यह संदेह होता है, कुछ लोग कहते हैं कि देह-भिन्न आत्मा बचा रहता है; कुछ कहते हैं कि कुछ भी बाकी नहीं बचता; इसमें तथ्य क्या है? इसीपर यमराजने वरप्रदानके रूपमें अनन्त, सर्वाधिष्ठान, सर्वद्रष्टा आत्माका निरूपण किया है।

देवताओंके सम्बन्धमें तो भगवान् व्यासकी उत्तरमीमांसामें (१।३।९) शाङ्करभाष्य-द्वारा स्पष्ट ही बतलाया गया है कि ‘इन्द्रो ह वै देवानामभि प्रव्याज’ इत्यादि आख्यायिकाओंद्वारा ऐश्वर्यशील देवतातत्त्वका स्पष्ट बोध होता है। महादार्शनिक विधारण्य स्वामीने सर्वाधिष्ठान ब्रह्मको अनिर्वचनीय तथा प्रकृतिविशिष्ट रूपको ईश्वर बतलाया है। प्रकृतिके सूक्ष्म कार्य समष्टि सतदशतत्त्वात्मक लिङ्गशरीरसे विशिष्ट उसी ईश्वरको हिरण्यगर्भ बतलाया है और समष्टि स्थूलशरीर एवं स्थूलप्रपञ्चविशिष्ट उसी हिरण्यगर्भको विराट् कहा है। ईश्वर, हिरण्यगर्भ, विराट्—तीनों ही ईश्वरके ही रूप हैं। स्थूल, सूक्ष्म, कारण शरीरोंसे विशिष्ट ब्रह्म ही तीनों रूपमें व्यक्त होता है। स्थूल, सूक्ष्म, कारण तीनों प्रपञ्च और उसका प्रत्येक अंश ईश्वर ही है। ईश्वररूपसे आराधना करनेपर इसीलिये निम्ब, पिप्पल, पाषाणादि भी फलप्रद होते हैं। अस्ति, भाति, प्रिय, नाम, रूप यह पाँच रूप सर्वत्र उपलब्ध होते हैं। नाम, रूप मायाके अंश हैं और शेष—अस्ति, भाति, प्रिय—तीनों ब्रह्मके ही रूप हैं।

जंगली लोगोंकी विचारधाराओंका यह निष्कर्ष नहीं कि ‘प्रेततत्त्व, जादूविद्या, अनेकेद्वारवाद, एकेश्वरवाद मनुष्यकी चिन्ताधाराके विमागकी सीढ़ियाँ हैं और अध्यात्मवादका मूल भीरुतामय प्रेतकल्पना ही है।’ उसका निष्कर्ष तो यह है कि ईश्वरसे निहित श्रुतियों, महर्षियोंके उच्च स्तरका ब्रह्मविज्ञान, आत्मविज्ञानका ही विकृत अवशेष जंगलियोंमें मिलता है। उष्कोटिका ब्रह्मविज्ञान, आत्मविज्ञान कालक्रमसे छुप्त हो गया। सन्धिशा, सत्सङ्ग छुप्त हो जानेसे उदात्त चिन्तारूप नष्ट हो गये। निम्नभेणीकी प्रेतविद्या, जादूगरी आदिके भाव रह गये। अतः उस आधारपर चलनेमें भ्रम ही बढ़ेगा।

नवम परिच्छेद

माकर्मिय समाज-व्यवस्था

माकर्मके अनुसार समाज व्यक्तियों और परिवारोंका समूह है। समाजकी व्यवस्थामें आनेवाला कोई भी परिवर्तन व्यक्तियों और परिवारोंपर प्रभाव डाले बिना नहीं रह सकता। परिवार—स्त्री पुरुषका सम्बन्ध समाजका केन्द्र है। समाजकी आर्थिक अवस्था मनुष्योंको जिन अवस्थामें रहनेके लिये मजबूर करती है, उसी दमपर मनुष्य परिवारको बना लेता है। कुछ देशोंमें बहुत बड़े-बड़े सम्मिलित परिवार होते हैं और कुछ देशोंमें छुट्टे-छोटे। वही परिवारविताके वशमें होते हैं और कहीं माताके वंशसे। स्त्री समाजकी उत्पत्ति का स्रोत है। इसके साथ ही वह कई तरहसे पुरुषसे शारीरिकरूपसे कमजोर भी है। इन सब बातोंका प्रभाव समाजमें स्त्रीकी स्थितिपर पड़ता है।

समाज जब शिम्पुल आदि अवस्थामें था और मनुष्य जंगलोंमें घूम-बिखर जंगली पत्तों और शिषारामें पेठ भर लिया करते थे, या जब वे खेती और पशु-पालनद्वारा अपना निर्वाह करते थे, उस समय कबीलोंमें भूमिके भाग या इस प्रकारकी दूसरी चीजोंके लिये लड़ाइयाँ होती रहती थीं। इन लड़ाइयोंमें शारीरिकरूपमें स्त्रीके कमजोर होनेके कारण उनका अधिक महत्त्व नहीं था। इसके अलावा स्त्रीको लड़ाई लड़नेके लिये आगे भेजना खतरेसे खाली न था। क्योंकि स्त्रियोंके लड़ाईमें मारे जाने या उनके कैदी होकर शत्रुके हाथमें पड़नेसे कबीलोंमें पैदा होनेवाले पुरुषोंकी संख्यामें घाटा पड़ जाता था और कबीला कमजोर हो जाता था। इसलिये स्त्रियोंको लड़ाईमें पीछे रखा जाने लगा; बल्कि सम्पत्तिकी दूसरी वस्तुओंकी तरह उनकी भी रखा की जाने लगी। सम्पत्तिकी ही तरह उनका उपयोग भी किया जाता था। उस समय साधनोंका विकास न हो सकनेके कारण पैदावारके कामोंमें विशेष परिश्रम करना पड़ता था; क्योंकि स्त्रीकी अपेक्षा पुरुष पैदावारके कठिन कामको अधिक अच्छी तरह कर सकता था; इसलिये स्त्रीको पुरुषकी प्रधानता मानकर उसकी सम्पत्ति बन जाना पड़ा। उस समय वैयक्तिक सम्पत्तिका चलन था; इसलिये स्त्री सम्पूर्ण कबीले या परिवारकी साक्षी सम्पत्ति थी।

जब विकासमें वैयक्तिक सम्पत्तिका काल आया तो स्त्री भी पुरुषकी वैयक्तिक सम्पत्ति बन गयी; जिनका काम पुरुषके घरेलू कामोंको करना और उसके लिये संतानके रूपमें उत्तराधिकारी पैदा करना था। परन्तु स्त्री दूसरे घरेलू पशुओंके ही समान उपयोगकी वस्तु न बन सकी। पुरुषके समान ही उसका भी विकास होनेके कारण या कहिये उसके भी पुरुषके समान ही मनुष्य होनेके कारण, पुरुषकी सम्पत्तिमें ठीक पुरुषके बाद उसका दर्जा मुकर्रर हुआ। आन्तरिक मायामें हमें यो कहा गया कि वैयक्तिक सम्पत्ति या परिवारके राजमें पुरुष राजा है तो स्त्री मन्त्री। मनुष्य-जीवके विकासके नाते स्त्री और पुरुषमें कुछ भी अन्तर नहीं। मनुष्य-समाजकी रक्षाके लिये वे दोनों एक समान आवश्यक हैं। पुरुष यदि

शारीरिक बलमें या मस्तिष्कके कामोंमें अधिक सफलता प्राप्त कर सकता है, तो स्त्रीका महत्त्व पुरुषको उत्पन्न करनेमें कम नहीं है। पुरुष-समाजका जीवन स्त्रीके बिना सम्भव नहीं, इसलिये पुरुषकी सम्पत्ति होकर भी स्त्री पुरुषके दरावर ही आसनपर बैठती रही है।

“मार्क्सवादमें स्त्री-पुरुष-सदाचारका चाहे कितनी भी लोपा-पोतीके साथ महत्त्व गाया जाय, परंतु यह प्रश्न प्रमुखरूपसे बना ही रहेगा कि क्या एक गिलास पानीके लिये गलेमें बांटी बाँधकर घूमते रहें ? कहीं भी गिलासभर पानी मिल सकता है।” व्यक्ति एवं परिवारका समूह ही समाज है और स्त्री-पुरुषका सम्बन्ध परिवार और समाजका केन्द्र है। समाजमें सम्पत्ति-विपत्तिके कारण बहुत प्रकारके रद्दोषदल होते रहते हैं; फिर भी बहुत-से धार्मिक-सामाजिक नियम प्राकृतिक नियमोंके समान सुरिधर होते हैं।”

मार्क्सवादियोंकी ऐतिहासिक कल्पनाएँ सर्वथा निराधार हैं। जगत्-प्रपञ्च निरीश्वर नहीं है। सर्वश ईश्वरकी सृष्टि लावारिस एवं निर्विवेक भी नहीं थी। आदिम कालके ब्रह्मा, वशिष्ठ, अत्रि, अङ्गिरा, भृगु, बृहस्पति, शुक्र आदि आधुनिक लोगोंकी अपेक्षा कहीं अधिक बुद्धिमान् और बलवान् थे। स्वार्थ-मूलक संघर्ष जैसे आज चलता है, वैसे ही कभी पहले भी चलता था। कठिन अवसरोंपर स्त्रियाँ भी लड़ाईमें शामिल होती थीं। इसका सर्वोत्कृष्ट उदाहरण है दुर्गाके अनेक अवतारों—महाकाली, महालक्ष्मी, महासरस्वती आदि द्वारा मधुकैटभ, महिषासुर, शुम्भ, निशुम्भ, चण्ड, मुण्ड, धूम्रलोचनादि दानवोंका संहार। पत्नी-रूपमें नारी पुरुषकी मोग्या है, परंतु माताके रूपमें वही पुत्रकी पूज्या है। शृङ्गार-रसके लिये नारी कोमलाङ्गी है, परंतु प्रचण्ड दैत्य-दर्प-दलनमें वही भीषण कराल कालिका है। भगवतीकी यह गर्जना मार्क्सवादियोंने कभी नहीं सुनी कि जो मुझे संभ्राममें जीत ले, जो मेरा दर्प दूर कर सके और जो मेरे समान बलवान् हो, वही मेरा भर्ता हो सकता है—‘यो मां जयति संभ्रामे यो मे दर्प व्यपोहति। यो मे प्रतिबलो लोके स मे भर्ता भविष्यति ॥’ (दुर्गासप्त ५। १२०) नारी सदासे ही शक्तिकी प्रतीक रही है और पुरुष शिवका प्रतीक रहा है। उसका ही रामके साथ सीतारूपमें, विष्णुके साथ लक्ष्मीरूपमें, ब्रह्माके साथ सरस्वतीरूपमें और कृष्णके साथ राधा, कविमणीके रूपमें आदर होता रहा है। वह रणाङ्गणमें प्रचण्डरूप धारिणी होने-पर भी शिवके विभ्राम एवं विनोदके लिये ‘सत्यं शिवं गुंदरम्’ की प्रतिमा बनकर परम कोमलाङ्गी एवं रक्षिणीरूपमें व्यक्त होती थी। वह साझेकी गम्माति कभी नहीं रही। वह सदा ही गृहस्वामिनी एवं गृहलक्ष्मी रही है। द्रौपदी, मारिषाका उदाहरण विशेष वर-शापमूलक अपवादस्वरूप घटनाएँ हैं। ये आचारमें प्रमाण नहीं हैं। आचारमें उदाहरणका आदर न होकर विधि (फॉरिट-

दूधमन) का ही आधार होता है। उनके उदाहरण मनी, सीता, माखी, दमरुती, चरमनी, अनन्दा, गंगागुला, शाहिनी आदि पत्तिनाएँ हैं। स्वच्छिन्त स्त्रियों के अनाहूत होनेकी वहाजिरी अनादि, अग्रीमपेय, मन्मथ पुंदोप-शङ्का कलङ्कन्य शास्त्रोंके विरुद्ध होनेके कारण तत्परंशून्य है। अस्वादभूत विरक्तान्त्रिक निरोग प्रसन्ननारी पशु-पुत्र प्रवृत्तियोंका समर्थन ही उन दिव्यार्थ-बोधक अर्थवादी का उद्देश्य था। मन्त्रादिकोंने पतिके मरनेपर भी पत्न्यन्तरवर्णका वर्जन किया है और निरोग आदिकों केन-साध्यका विगर्हित पशुसम बननाया है।

पूँजीवादी युग और स्त्री

भावमंशही कहते हैं औद्योगिक युग आनेपर ज़र मध्मिष्ठित परिवार आर्थिक कारणोंसे विघटित गये, ज़र पुरुषोंको प्रत्येक नगरमें जीवननिर्वाहके लिये भटकना पड़ा, उम समय सम्पूर्ण परिवारको साथ लिये सिटना सम्भव न था। इसके साथ ही पैदावारके साधन, मशीनोंका विकास हो जानेसे ऐसे हो गये कि उनमें बटोर शारीरिक परिश्रमारी जरूरत कम पड़ने लगी और स्त्रियाँ भी उन कामोंको करने लगीं। बहुधा ऐसा भी हुआ कि जीवनके लिये उपयोगी पदार्थोंकी साम्या बढ़ जानेसे, जिसे दूसरे शब्दोंमें यों भी कहा जा सकता है कि जीवनका दर्जा (Standard of living) ऊँचा हो जानेसे अकेले पुरुषकी कमाई उसके परिवारके लिये काफी न थी, तब स्त्री और पुरुष दोनों मिलकर मजदूरी करने लगे और घरका खर्च चलाने लगे। इन अवस्थाओंमें पुरुषका स्त्रीपर बड़ कब्जा न रहा जो कृषि और घरेलू-उद्योग-धर्मोंकी प्रधानताके जमानेमें था। ऊपर जिस ऐतिहासिक विकासका जिक्र हम करते आ रहे हैं, वह औद्योगिक विकासके साथ-हुआ और चूँकि यह विकास यूरोपमें अधिक तेज़ीसे हुआ, इसलिये यही लोगोंने इसे अधिक उग्ररूपमें अनुभव भी किया। इस विकासका प्रभाव समाजके रहन-सहनके दृगपर पड़नेसे स्त्रियोंकी अवस्थापर भी पड़ा। स्त्रियोंकी स्थिति पुरुषोंके बराबर होने लगी। उन्हें भी पुरुषोंके समान ही सामाजिक और राजनैतिक अधिकार मिलने लगे; परंतु वैयक्तिक सम्पत्तिकी प्रथा जारी रही; क्योंकि वह पूँजीवादके लिये आवश्यक थी। परिणाम-स्वरूप स्त्रीके एक पुरुषमें बँधे रहनेका नियम भी जारी रहा। अब स्त्रीको पुरुषका दास न कहकर उसका साथी कहा गया, जिसे यह उपदेश दिया गया कि परिवारकी रक्षाके लिये उसे एक पुरुषके भिन्न और किसी तरफ न देखना चाहिये। मौजूदा पूँजीवादी प्रणालीमें स्त्रीकी स्थिति इसी नियमपर है।

फिर भी आर्थिक दृष्टिकोणसे जीवनके उपायोंको प्राप्त करनेके लिये स्त्री पुरुषके आधीन रही; क्योंकि परिवारके हितके ख्यालसे पुरुषने स्त्रीको अपने बशमें रखना आवश्यक समझा। जबतक समाज भूमिकी उपजसे या घरेलू

धंधोंसे अपने जीवन-निर्वाहके साधन प्राप्त करता रहा, स्त्रीकी अवस्था परिवार और समाजमें ऐसी ही रही। क्योंकि स्त्रीकी खोंपड़ीमें भी पुरुषकी तरह सोचने-विचारने और उपाय ढूँढ़ निकालनेकी सामर्थ्य है; अतः पुरुष उसे गलेमें रस्ती बाँधकर नहीं रख सका। समाजने अपने कल्याण और हितके विचारसे स्त्रीको भी पुरुषकी तरह ही जिम्मेदार ठहराया; लेकिन स्त्रीके व्यवहारपर ऐसे प्रतिबन्ध लगाये गये जो कि सम्पत्तिके आधारपर बने परिवारकी रक्षाके लिये आवश्यक थे। उदाहरणतः स्त्रीका एक समय एक ही पुरुषसे सम्बन्ध रखना ताकि उसके दो व्यक्तियोंकी सम्पत्ति बचनेसे झगड़ा न उठे। पुरुषकी संतानके बारेमें झगड़ा न उठे कि संतान किसकी है, कौन पुरुष उस संतानको अपनी सम्पत्ति देगा! यह सब ऐसे झगड़े थे जिनके कारण परिवारोंका नाश हो जाता। इसलिये स्त्रियोंके आचरणके बारेमें ऐसे नियम बनाये गये कि झगड़े उत्पन्न न हों। पतिव्रताधर्म— अर्थात् एक पुरुषसे सम्बन्ध रखनेको स्त्रीके लिये सबसे बड़ा धर्म बताया गया ताकि व्यक्तिगत सम्पत्तिके आधारपर बना हुआ समाज तहस-नहस न हो जाय।

जैसा कि ऊपर बताया गया है, स्त्रीबुद्धिकी दृष्टिसे मनुष्यके समान ही सामर्थ्यवान् है, इसलिये पशुओंकी तरह उसके गलेमें रस्ती बाँध देनेसे काम नहीं चल सकता था। उसे समझाकर और विश्वास दिलाकर समाजमें मुख्य (पुरुष) के हितके अनुसार चलानेकी जरूरत थी। इस कारण पुरुष और समाजके हाथमें जितने भी ऐसे साधन धर्म, नीति, रिवाज आदिके रूपमें थे, उन सबसे स्त्रीको पुरुषके आधीन होकर चञ्चेकी शिक्षा दी गयी। उसे समझाया गया, यहाँ चाहे वह पुरुषका मुकाबला भले ही कर ले, परंतु बादमें उसे पछताना पड़ेगा; क्योंकि उसकी स्वतन्त्रतासे भगवान् और धर्म नाराज होते हैं।”

वैयक्तिक सम्पत्तिके सम्बन्धकी भी मार्क्सवादी प्रथा अप्रामाणिक है। ईश्वरकी सृष्टि उसकी व्यक्तिगत सम्पत्ति ही थी, उसीसे उत्तराधिकार रूपमें वह उसकी संतानभूत विभिन्न प्राणियोंको मिली। जिस तरह आज अखण्ड भूमण्डलमें कोई भी पर्वत, वृक्ष, नदी, क्षेत्र, प्रायः नगर बिना मालिकके नहीं हैं, उसी तरह संसारका कोई भी अंश कभी भी बिना मालिकके नहीं था। हॉमस या स्प्रेंगके मतानुसार ज़िरीश्वर राज्य कभी भी नहीं था और केवल किसी व्यक्तिके द्वारा सीमाकी एक रेखामात्र बना देनेसे ही कोई भूमि उसकी व्यक्तिगत सम्पत्ति नहीं बन गयी और न तो रिकार्डोंके अनुसार कुछ भ्रममिश्रित हो जाने मात्रसे वस्तुओंपर व्यक्तिगत स्वत्वका जन्म ही हुआ। किंतु मुख्यरूपसे दास्य और फिर जय, क्रय, दान, पुरस्कारादि रूपमें ही भूमि-सम्पत्ति आदिपर व्यक्तिगत अधिकार हुए हैं। अग्ने अग्ने कर्मोमे मुख-दुःख एवं तत्तत्साधनोंका व्यक्तिगत सम्बन्ध हुआ है। कर्मोंके ही तारतम्यसे साधनोंकी भी तात्तम्यरूपसे प्राप्ति होती है। कन्यापर उसके माता पिताका स्वत्व रहता है। पिता जिसे देता है, वही कन्याका पति होता है। माता-पिताके न

रहने पर माई आदि का उगार मन्त्र होता है। वे जिसे देते हैं, वही उमका पति होता है। कन्या का भी अरने पर मन्त्र होता है। अतः वह स्वयं भी जिसे आत्म-समर्पण करती है, यह उमका पति होता है। कन्या ऐसी वस्तु नहीं है कि जो भी चाहे उसे अरना ले या माझेदारी की चीज बना ले। स्त्रीमन्त्र की माकर्मीय ऐतिहासिक भावणा अत्यन्त क्रमपूर्ण है। मनुषी दृष्टि से तो जहाँ नारी की पूजा होती है, वहाँ देवता एव सभी मनुगुण समते हैं, और जहाँ उमकी पूजा नहीं होती वहाँ मर क्रियाएँ निष्पन्न होती हैं—

यत्र भार्यस्य पूज्यन्ते तस्मिन्ने तत्र देवताः ।

यत्रैतान् म पूज्यन्ते सर्वैरनघाकृताः त्रिषाः ॥ मनु० ३।५६)

पुरुष मन्त्रों से ही नारी को माता रूप में पूज्य एव मार्गदर्शक मानता रहा है। पक्षी रूप में प्राणी में भी अधिक प्रिय एव हृदयेश्वरी बनाकर उसे अरना सर्वस्व समर्पण करके उमके रक्षण, पोषण के लिये, भूषण आभरण जुटाने के लिये दिन-रात परिश्रम करता रहा है। इतना ही नहीं—नारी के हृदय पर ही पुरुष सब काम करता रहा है। प्रेम में ही पुरुष स्त्री को यज्ञीभूत रखता था, प्रेम में ही स्त्री भी पुरुष को अरने हृदय पर नचाती रही है। सिन्धी धार्मिक, आध्यात्मिक संस्कारशूय जंगली प्रदेश के लोगों में स्त्री को मन्त्रों में रखी बाँधकर रखने की प्रथा हो सकती है, पर यह भारत में नहीं रही। स्त्री का एक ही पुरुष के साथ सम्बन्ध शुद्ध धर्ममूलक ही है, धर्म नियन्त्रित स्नेह एव अर्पण-व्यवस्था उसका आनुपादिक फल है। यह पहले कहा आ चुका है कि पशुओं की अपेक्षा मनुष्यों की मनुष्यता एव विशेषता ही यह है कि मनुष्य प्रत्यक्षानुमान से अतिरिक्त, आगम प्रमाण भी मानता है और तदनुकूल यह धार्मिक होता है। धर्ममूलक ही उसमें पति-पत्नी का धार्मिक सम्बन्ध होता है। पति-पत्नी के असाधारण सम्बन्ध से ही पत्नी, पुत्री, भगिनी, माता आदिकी असाधारण व्यवस्था होती है। तदनुकूल ही उत्तराधिकार की व्यवस्था भी चलती है। इसी लिये आस्तिकों का कहना है कि प्रत्यक्षानुमानाश्रित मति जहाँ तक दीवती है, वहाँ तक ही चलनेवाले बानर आदि पशु होते हैं और प्रत्यक्षानुमानातिरिक्त आगम के अनुसार धार्मिक, आध्यात्मिक, सामाजिक व्यवस्था करके चलनेवाले लोग ही नर अर्थात् मानव होते हैं—

मतयो यत्र गच्छन्ति तत्र गच्छन्ति बानराः ।

शास्त्राणि यत्र गच्छन्ति तत्र गच्छन्ति ते नराः ॥ (तन्त्रवार्तिक)

पातिव्रत-धर्म

माकर्मी के अनुसार पातिव्रत धर्म केवल व्यक्तिगत सम्पत्तिके आधार पर ही बना है। व्यक्तिगत सम्पत्तिके आधार पर बना हुआ समाज तहस-नहस न हो जाय, इसी लिये एक ही पुरुष के साथ सम्बन्ध रखने के लिये स्त्री को समझा-

बुझाकर राजी किया गया। तदनुसार ही धर्म, नीति, रिवाज गढ़े गये। स्त्रीकी स्वतन्त्रतासे धर्म और मगवान्के नाराज होनेका डर दिखलाया गया। 'ठीक ही है, जड़वादी मार्क्ससे इसके सिवा और अधिककी आशा भी क्या की जा सकती थी? जिसकी दृष्टिमें विश्वका कारण सर्वत्र ईश्वर ही नहीं जँचता, जो भूत-प्रेतकी कल्पनाको ही परिष्कृतरूपमें ईश्वर-कल्पना समझता है, जिसके अनुसार धर्म-कल्पना भी मस्तिष्कका फिटरमात्र है, वह सीता, सावित्री आदिके परम गम्भीर पातिव्रत-धर्मको कैसे समझ सकता था? अनसूयाद्वारा ब्रह्मा, विष्णु, रुद्रको पातिव्रतयलसे तीन महीनेके बालक बनाया जाना, सावित्रीका यमराजसे अपने मृत पतिको पुनः प्राप्त कर लेना, शशिदलीका सूर्यनारायणके उदयपर प्रतिग्रन्थ लगा देना आदि मार्क्सवादकी दृष्टिमें कोरी कल्पनाएँ ही ठहरेगी। आश्चर्य है कि परम सत्य आप इतिहास मार्क्सवादियोंकी दृष्टिमें झूठे हैं, परंतु निराधार बंदरसे मनुष्य उत्पन्न होनेका विकासवादी इतिहास सत्य है। भारतमें अभी-अभी हालहीमें ५० वर्षोंके भीतर सैकड़ों सतियाँ हुई हैं। ये हँसती-हँसती चितापर अपने पतिके साथ परलोक चली गयीं। उत्तर-प्रदेश तथा राजस्थानमें तो कई सतियाँ बिना अधिक ही अपने शरीरमें दिव्याग्नि प्रकट करके सती हुई हैं। चित्तौरगढ़की पद्मिनी आदिके ऐतिहासिक सतीत्वसे कोई समझदार व्यक्ति ओल नहीं मूँद सकता। मार्क्सवादी गिवा अनर्गल प्रलापके इन बातोंका क्या उत्तर दे सकते हैं? स्पष्ट है कि जिन धर्म, सभ्यता, संस्कृति, पातिव्रत मान्य है, ऐसे स्त्री-पुरुषोंके लिये मार्क्सवाद धर्म एवं मानवताका शत्रु ही है।

मार्क्सवादकी दृष्टिसे व्यक्तिगत सम्पत्ति तथा उत्तराधिकारका सम्बन्ध तो अब समाप्त हो गया; क्योंकि मार्क्सवादी दृष्टिकोणसे भूमि एवं सम्पत्तिका उत्तराधिकार-नियम समाप्त करके सबका राष्ट्रियकरण या समाजीकरण होना ही उचित है। अब व्यक्तिगत सम्पत्ति तथा उत्तराधिकारकी प्रथा समाप्त हुई, तब फिर तदर्थ स्त्रीका एक पुरुषसे सम्बन्धवाला नियम क्यों रहेगा? सम्बन्धित पतिके मरनेके बाद ही नहीं, अपितु एक साथ ही स्त्री यदि ठेकड़ी पुरुषोंसे सम्बन्ध रखे तो भी कोई आपत्ति नहीं। जैसे एक पानीपरी सांटीमें अनेक व्यक्ति प्यास बुझा सकते हैं, वैसे ही एक स्त्रीमें भी यदि अमंज्य पुरुष प्यास बुझा लें तो भी कोई हर्ज नहीं है। लेनिनके शब्दोंमें 'गंदी नालीके जलमें प्यास बुझाना ठीक नहीं; किंतु जैसे स्वास्थ्यकर, तृप्तिकर मद्य जलमें ही प्यास बुझाना उचित है, वैसे ही तृप्तिकर, स्वास्थ्यवर्धक स्त्रीपुरुष-सम्बन्धमें कोई भी हानि नहीं है। और अब तो गर्भरात करानेकी स्वाधीनता भी स्त्रियोंमें मिल गयी है। 'पुरुष-समाजके हाथमें ही धर्म, नीति, रिवाज सब कुछ था।'

इसलिये पुरुषने स्त्रीको स्थायीन बनानेका प्रयत्न किया। माक्सवादियोंका यह कथन भी दुरभिसिद्धिपूर्ण है। माक्सवादी अधिकार पाकर जैसे दूसरोंको सदाके लिये कुचल देना चाहते हैं, महर्षियों तथा ईश्वरके सम्बन्धमें भी उनकी वैसी ही धारणा होती है। उनके मस्तिष्कमें अम्भश, वायुभश, परम निष्काम लोककल्याण-परायण महर्षियोंमें भी पशुप्रात ही प्रतीत होता है। परंतु माक्सवादियोंकी यह धारणा गलत नहीं है। धर्मबुद्धिने शिष्य जैसे स्वेच्छापूर्वक गुरुका अनुसरण (दास्य) करनेमें लज्जित नहीं होता, पुत्र जैसे माता-पिताका दास्य करनेमें नहीं हिचकता, वैसे ही स्त्री भी अपने पति एवं सास-ससुरका दास्य या मेवन् एवं अनुसरण करनेमें लज्जित नहीं होती। जयतक धर्मबुद्धि रहेगी, वहाँ यह भाव भी पहलेके समान ही जारी रहेगा। इसपर सम्पत्ति-विरतिका अगर नहीं पड़ता है, बल्कि आपत्तिकालमें तो धीरज, धर्म, मित्र एवं नारीकी विशेषरूपसे परीक्षा होती है—‘धीरज धर्म मित्र अह नारी। भारद्वाज परस्मिन्ने चारीः।’ रामराज्य-जैसी धन-सम्पदा, ऐश्वर्य-वैभवमें भी स्त्री-पुरुष अपने पूज्यों, गुरुजनोंके प्रति दास्यभाव ही रखते थे—‘द्रामवन् मंतताऽर्थादृष्टिः’ (भागवत ७।४।१२)। प्रह्लाद गुरुजनोंके चरणोंमें सदा दासतुल्य विनत रहते थे। धन एवं सम्पत्तिकी वृद्धि स्वर्गोंकी ही घमड़ी एवं उदण्ड बनाती है, सत्पुरुषोंकी नहीं। इसीलिये औद्योगिक क्रांतिके युगमें भी सन्नारियोंके नील-स्वभावमें कोई अन्तर नहीं पड़ा। प्राचीन कालमें भी असत् स्त्री-पुरुष होते ही थे, वे उस कालमें भी उदण्ड ही थे, कोई किमीके नियन्त्रणमें नहीं रहता था। वैयक्तिक सम्पत्ति एवं नर-नारीके धर्ममूलक सम्बन्ध शाश्वतिक हैं। जड़वाद एवं नास्तिकताके प्रचारसे कुछ थोड़ा-बहुत हान होना सम्भव है; फिर भी इनका मिट सकना सम्भव नहीं। पुरुषकी अपेक्षा भी नारी-जाति बढ़ाती है। यह अपने पतिमें मित्र पुरुषकी भांति, पिता, पुत्रकी ही दृष्टिमें देखना उचित समझती है, धर्महीन मनमाने यौन सम्बन्धको यह पार ही समझती है।

वेदोंकी नीतिमें तो मुख्य विशेषता ही यह थी कि देवमें कोई स्त्री पुरुषकी नहीं होता था; फिर स्त्रीणी स्त्रीका तो होना सम्भव ही कैसे था—‘न स्त्रीरी स्त्रीणि कुतः’ (छान्दोग्य ५।११।५)। स्त्री सर्वदा ही स्त्रीणी ही होती है। यह कभी भी अभियोजनी नहीं होती। वेदों भी अभियुक्त होनेमें ही मुख्य अनुभव करती है। पुरुष ही स्त्री होकर स्त्रीकी स्त्रीणी बनाता है। जहाँ पुरुष स्त्री न होगा, वहाँ स्त्री भी स्त्रीणी नहीं हो सकती। स्त्री पुरुषकी हृदयेश्वरी है, प्राणेश्वरी है, आत्मा है, सब कुछ है। उसके दिखे एवं अधिपति की बात जड़वाद की नास्तिकोंके हाथ ही उठानी जाती है। स्त्रीको पुरुषके बराबर बनानेका प्रयत्न करना उसका अगमान करना है, उसको हठारगुना नीचे उतारना है। शास्त्रोंने पितासे सहस्रगुना अधिक माना सम्मान करना दत्तलाया है—‘सहस्रं विन्मृताता सारणेनानिधिपने।’ (ननु २।१८९) धार्मिक

दृष्टिसे चतुर्थांशमी यति सर्ववन्द्य है। गृहस्थ विता भी पुत्रसंन्यासीका वन्दन करत है, परंतु उस संन्यासीको धर्मानुसार मातृवन्दन विहित है—‘सर्ववन्द्येन यतिन प्रसूयन्त्या प्रयत्नतः।’ (स्क० पु० याज्ञी० ११।५०) इस तरह माताको कुछ अधिक प्रदान करना, क्या उसके सर्वाधिकारको सीमित करना नहीं है? किसी में उपासना एवं साधनामें शिष्यको जैसे अपनी आत्मा गुरुकी आत्मामें मिलानी पड़ती है गुरुकी इच्छामें शिष्यको अपनी इच्छा विलीन कर देनी पड़ती है, जैसे ही पत्नीको अपनी आत्मा, अपनी इच्छा पतिकी आत्मा तथा इच्छामें मिलानी पड़ती है। पतिद्वारा किये हुए मत्कर्मों तथा आराधनाओंमें पत्नीका भाग रहता है। पाश्चात्य राजतन्त्रने जट्टयादकी धुनमें ईश्वर एवं धर्मने नाता तोड़ लिया, फिर पूँजीपतियोंने राजतन्त्रको भी समाप्त कर दिया। जहाँ ईश्वर एवं धर्म का राजतन्त्रनियन्त्रण नहीं, वहाँ सामाजिक बन्धनोंका ढीला पड़ना स्वाभाविक है।

पाश्चात्य शिक्षाका प्रभाव भारतपर अवश्य ही पड़ रहा है। इतना ही नहीं, भारतही परिस्थिति तो अन्य देशोंकी अपेक्षा भी बदतर होती जा रही है। सर्वप्रथम औद्योगिक विकास जिन देशोंमें हुआ था, वहाँके सर्वप्रथम एवं सर्वोत्कृष्ट नागरिक राज्य मिशनरीधीन तथा उनके परिवारके मिशनरी गणभित्त व्यक्तिपक्षोंके लिये अभी भी पर्याप्त धार्मिक नियन्त्रण अधिक है। उन्हें तणाव देने वाले स्त्री-पुरुषके साथ शादी करनेकी मनाही है। तणाव दी हुई स्त्रियोंके साथ शादी करनेके लिये अष्टम एक्टोंको राजगद्दी छोड़नी पड़ी। वर्तमान राक्षसी यदन कुमारी मार्गरेटकी धार्मिक नियन्त्रणके कारण अपने प्रेमीप्रे शादीका निमंत्रण छोड़ना पड़ा। वहाँ ‘प्राइविस’के अनुगार पवित्रनीका गण्यन्ध रिपेरे ईश्वरीय नियमके विरुद्ध एवं पाप कहा गया है। परंतु जट्टयारने प्रमाणित, समाजवाद का अन्धानुकरण करनेवाली भारतसरकार तणावका नियम बनाकर प्रितीको स्थापित करनेके नामपर उनका मनाश कर रही है। यदना भारतमें समाजवादियों के अनुगार पड़ रही है, परंतु यह यदना बोलस और एंगेल्सके समान अनिष्ट है, इस नहीं। मार्क्सवादीयनिः स्त्रीन्यायकी दुर्दशाका मूल कारण धर्मनिरपेक्ष ही है, इन्हींने व्यवस्थाने भी कमी हुई। पहले धर्म एक वर्गका काम था, उसने परमेश्वर का नाम चलाया था। आज पुरुष कामाग है, स्त्री कामाही है और बच्चे भी कामाग है, सब भी परिवारका पट नहीं भरा है। समाजवादमें सर्वोपरि माने जानेवाले धर्म का विनाश हो गया था, जो कि भक्तिकाल में सर्वोपरि माना जाता था। अतएव इस दलमें समाजवादका अन्वय भ्रष्टाचार के रूप में ही जाना पड़ता था। मार्क्सवादी दुर्दशाका समाजवाद का कारण मानते हैं, परंतु प्रिती यदुत्तम की देनी है, कि समाजवाद दुर्दशाका अन्वय भ्रष्टाचार का कारण है, स्त्रीन्यायकी दीनदण्ड दुर्दशाका कारण है। समाजवाद के नामपर समाजवाद के विनाश होनेका दुर्दशा ही है, जो कि समाजवाद का ही अन्वय है।

अरनी दूसरी शादी कर पाये, परंतु वही जय चार बच्चोंकी माँ हो चुकी होगी, उसका जीवन दल गया होगा और सुन्दरता समाप्त हो गयी होगी, तब उसे यदि तलाक मिल गया तो उस अवस्थामें उसकी पुनः शादी होनी मुश्किल हो जायगी। उस दशामें यह औरत क्या स्वयं सारायेगी और क्या बच्चोंको खिलायेगी ! उस समय वह गूलके आँगू बहाती हुई भारतको नरकदण्ड बनायेगी।

धर्महीन क्या पूँजीवाद, क्या समाजवाद, सर्वत्र ही स्त्री-समाजकी दुर्गति ध्रुव है। रामराज्य-प्रणालीमें शास्त्रावस्थामें ही लड़कियोंकी शादी हो जायगी। प्रत्येक कुटुम्ब एवं नागरिककी बेसारी, बेरोजगारी दूर करके सबका ही जीवनस्तर उन्नत बनाया जायगा। रामराज्यके अनुगार स्त्रियों गृह-लक्ष्मी, घरकी रानी होगी, उन्हें नौकरानी बननेकी आवश्यकता ही न रहेगी। पुरुषोंका काम घरके बाहर होगा और स्त्रियोंका काम घरके भीतर। येने किसी त्राण अवसरपर उनकी बाहर आवश्यकता अवयवस्थामें ही होगी। सीता सदा गृहके भीतर रहती हुई भी दशमुख रावणका दर्प दलन करनेके लिये रणचण्डीका रूप धारण कर पुष्कर द्वीप गयी थी। (अरजु० रामा० १७। २४) इसी कोटिका हौंदी और शौंगीकी रानी आदिका उदाहरण है। विवाह कर परिवार-पालन करनेके उदात्त कर्तव्यको शगड़ा या झगड़ समझनेकी प्रवृत्ति जड़वादी उच्छृंखलसंगियोंकी ही प्रेरणा है। स्त्री और पुरुष सभी यदि नौकर नौकरानी बनेंगे, तो उनकी संतानें भी अवश्य ही नौकर मनोवृत्तिकी ही बनेंगी। माताका दुग्ध न पाकर, जननीका लाङ्गन-धार, लालन-पालन न पाकर; डिब्बोंके दूध पीने-वाले बच्चे निम्न श्रेणीके ही होंगे। माता-पिताका भी बच्चोंमें कोई प्रेम न होगा, बच्चोंका भी माँ-बापके प्रति कुछ आकर्षण—अनुराग न होगा। पति-पत्नीका भी परस्पर स्थायी प्रेम न होनेसे किसी भी सम्बन्धकी स्थिरता न होगी। सभी सम्बन्ध वाचना वृत्ति और पैसके कारण होंगे। विवाह और तलाककी अबाध परम्परा चलती ही रहेगी।

अर्थमूलक समाजमें सामाजिक सम्बन्ध

मातृसंवादी सभी सम्बन्धोंकी धार्मिकता एवं परम्परामूलकताका नष्ट हो जाना आवश्यक मानते हैं। उनकी दृष्टिमें सब सम्बन्ध जब अर्थमूलक हो जायेंगे, तब पति-पत्नी, पिता पुत्र, भाई-बहन, शिक्षक-शिष्यका अर्थमूलक सीधा संघर्ष हो सकेगा। किसी परम्पराकी ओटमें संघर्षके कारणको छिपाया न जा सकेगा। सीधा संघर्ष क्रान्तिके अनुकूल ही होगा। परंतु जिन्हें कुटुम्ब, समाज, धर्म, कर्म, सम्यता, संस्कृति, यत्कि, प्रेम एवं आध्यात्मिक उन्नति अभीष्ट है, उनके लिये तो ये बातें गुण नहीं, अपितु कौलरा एवं प्लेगके समान एक रोग ही होंगी। रामराज्य प्रणालीमें स्त्रियोंकी यह दुर्दशा किसीको स्वप्नमें भी नहीं देखनी पड़ेगी। जैने लता, बल्लरी आदि वृद्धाभित रहकर ही पनपती, फलती-फूलती

हैं, उन्हें यदि अरने ही पैरों खड़ा करनेका प्रयत्न किया जाय तो भी वे पृथक् समान सीधी खड़ी नहीं हो सकती हैं, पृथ्वीपर ही वे पैलती हैं और फिर उन्हें शतशः पादप्रहारकी मागिनी बनना पड़ता है, वैसी ही स्त्रियोंकी भी स्थिति है। उन्हें स्वतन्त्रताका पाठ पढ़ाकर ही पाश्चात्य जगत्ने भीषण दुर्दशातक पहुँचा दिया है।

यह तो सभीको मानना पड़ता है कि अनेक अंशोंमें स्त्रीमन्त्र तथा पुरुषसमाजमें समानता होते हुए भी अनेक अंशोंमें भिन्नता भी है। स्त्रियोंमें जितनी कोमलता, सुन्दरता और विभ्रान्तिहेतुता है उतनी पुरुषोंमें नहीं है। वागमं धारण करती है और शिशुका पालन-पोषण करती है, अतः उमे पुरुषका आश्रय अपेक्षित है। बुद्धि एवं मस्तिष्ककी विचक्षणता होते हुए भी उसमें भ्रम एवं मत्तिका भी अंश अधिक होता है। पुरुषके कठोर, परिभ्रमपूर्ण एवं स्थूल जीवनको इसीसे सरसता मिलती है। प्राचीन दार्शनिकोंका तो मत है कि ज्ञाने अग्नि एवं दाहिकाशक्ति, जल एवं शीतलता, दुग्ध एवं उसकी स्मृतता, बीज एवं उसकी अद्भुततादिनी शक्तिका अविच्छेद्य सम्बन्ध है, येमे ही पितृत्वकी भी अविच्छेद्य सम्बन्ध है। शक्ति आधेय है और शक्तिमान् आभास। शक्ति के बिना शक्तिमान् अकिंचिद्वर है। शिव जब शक्तिमे समन्वित होता है, तभी संसारका उत्पादन, पालन, संहरण कर सकता है, अन्यथा शक्ति के बिना दे। शिवहिल-हुल मीनही सकता—'शिवःशक्त्या युजो यदि भवति शिवः प्रभविष्यत्। नचेदेवं देवो नस्तत्तु बुधः सन्दिग्धमिति' (गी. उप. ११) शिव निर्माण जेमे महाशक्ति निर्माणकी बात तो दूर रही, शक्तिमान्मे शक्तिके पृथक् करनेमे दोनोकी ही दुर्गति होती है। इसीलिये भारतीय सम्प्रदायमें शक्तिमद्वित ही शक्तिमान्की आराधना होती है। आर्य मन्दिरोमें गौरी गंकर, लक्ष्मी नारायण, गीता राम, श्याम कृष्ण, ईश्वर शक्तिमान् दोनोकी आराधना पणती है। अर्घ्यर्पित होनेके, विज्ञाकी भोग्या भी माताके सहस्रगुणित अधिक पूज्य होनेके कारण ही नामने पद ३ गौरी और श्री शङ्करका, पद ५ लक्ष्मी और पद्मान् नारायणका, प्रथम भीम एवं शक्ति तथा पद्मान् राम और कृष्णका उच्चारण होता है। राष्ट्रकी मन्दिरमें भी लक्ष्मी गौरी की मूर्तिका प्रति ही नारायण गौरीय धर्मका सम्मान अङ्गकृत होता है। पर्वतों की शिखर दुग्ध और नीलनिधम शिव-दुग्ध माना जाता है। स्वर्गकी देव वरपरलक्ष्मी कुम्भी नर दुर्गाका भी और सुवर्णकी लाला लाला देव की कान्मे पूजित होती है। लाला लाला देव ही देवे शिव, शिव, राम, कृष्ण और कान्मे पूजित होता है, देव ही लाला लाला देव ही दुर्गा, लक्ष्मी, गौरी तथा ईश्वर कान्मे पूजित होता है। अर्घ्यर्पित, मन्दिरकी भोग्या भी शक्ति तथा लाला लाला देव उन्मे पूजित होता है और लाला लाला देव ही देवे शिव, राम, कृष्ण और कान्मे पूजित होता है।

वे कामपर नहीं जा सकती तो उनकी जीविका छूट जाती है और प्रसवकालके बाद जब उन्हें एकके बजाय दो जीवोंकी जरूरतोंको पूरा करना पड़ता है, तो वे बिन साधनके हो जाती हैं। इससे समाजमें उत्पन्न होनेवाली संतानके पोषण और अवस्था पर बड़ा प्रभाव पड़ता है, यह समझ लेना कठिन नहीं।

स्त्रियोंकी इस अवस्थाके कारण देशकी जनताके स्वास्थ्यपर जो बुरा प्रभाव पड़ता है, उसके कारण अनेक पूँजीवादी सरकारोंने स्त्रियोंकी रक्षाके लिये मजदूरी-सम्बन्धी कुछ नियम बनाये हैं। जिनके अनुसार मिल-मालिकोंको प्रसवके समय स्त्रियोंको बिना काम किये कुछ तनख्वाह देनी पड़ती है और बच्चा होनेपर मिलमें काम करते समय माँको बच्चेको दूध आदि पिलानेकी सुविधा भी देनी पड़ती है। इन कानूनी अड़चनोंसे बचनेके लिये मिलें प्रायः विवाहित स्त्रियोंको और खासकर बच्चेवाली स्त्रियोंको मिलमें नौकरी देना पसंद नहीं करतीं। यूरोपमें अस्सी या नब्बे प्रतिशत लड़कियाँ विवाहसे पहले किसी-न-किसी प्रकारकी मजदूरी या नौकरी कर अपना निर्वाह करती हैं या अपने परिवारको सहायता देती हैं, परंतु विवाह हो जानेपर उन्हें जीविका कमानेकी सुविधा नहीं रहती। इन कारणोंसे स्त्रियाँ विवाह न करने या विवाह करनेपर भी गर्भ हटा देनेके लिये मजबूर होती हैं। जीविकाका कोई उपाय न मिलनेपर उन्हें अपने शरीरको पुरुषोंके क्षणिक आनन्दके लिये बेचकर अपना पेट भरनेके लिये मजबूर होना पड़ता है।

वैयक्तिक सम्पत्तिके आधारपर कायम पूँजीवादी-समाजमें स्त्री व्यक्तिकी सम्पत्ति और मिलिकयतका केन्द्र होनेके कारण या तो पुरुषके आधिपत्यमें रहकर उसके बंशको चलाने, उसके उपयोग-भोगमें आनेकी वस्तु रहेगी या फिर आर्थिक संकट और बंकारीके शिकंजोंमें निचोड़े जाते हुए समाजके तंग होते हुए दायरेसे अपनी शारीरिक निर्बलताके कारण—जिस गुणके कारण वह समाजको उत्पन्न कर सकती है, समाजमें जीविकाका स्थान न पाकर केवल पुरुषके शिकारकी वस्तु बनती जायगी। पर यह अवस्था है साधनहीन गरीब और मध्यम श्रेणीकी स्त्रियोंकी। साधन-सम्पन्न और अमीर श्रेणीकी स्त्रियाँ यद्यपि भूख और गरीबीसे तड़पती नहीं, परंतु उनके जीवनमें भी आत्मनिर्णय और विकासका द्वार बंद रहता है। मार्क्सके अनुसार 'समाजमें स्त्रियोंका समान अधिकार होनेके लिये उन्हें भी समाजमें पैदावारके कार्यमें सहयोग देनेका अवसर मिलना चाहिये।' मार्क्सवाद इस बातको स्वीकार करता है कि 'समाजमें संतान उत्पन्न करना न केवल स्त्रीके बल्कि सम्पूर्ण समाजके सभी कामोंमें महत्वपूर्ण काम है; क्योंकि मनुष्य-समाजका अस्तित्व इसीपर निर्भर करता है। इस महत्वपूर्ण कार्यके ठीक रूपसे होनेके लिये अनुकूल परिस्थितियाँ होनी चाहिये। स्त्रीको संतानोत्पत्ति मजबूर होकर या दूसरेके भोगका साधन बनकर न करनी पड़े, बल्कि वह अपने आपको समाजका एक स्वतन्त्र अंग

समझकर, अपनी इच्छासे संतान पैदा करे। संतान पैदा करनेके लिये समाजकी सभी स्त्रियोंके लिये ऐसी परिस्थितियाँ होनी चाहिये, जो स्वयं स्त्री और संतानके स्वास्थ्यके लिये अनुकूल हों। गर्भावस्थामें स्त्रीके लिये इस प्रकारकी परिस्थिति होनी चाहिये कि वह अपने स्वास्थ्यको ठीक रख सके और स्वस्थ संतानको जन्म दे सके। परंतु पूँजीवादी-समाजमें साधनहीन तथा पूँजीपति दोनों ही श्रेणियोंके लिये ऐसी परिस्थितियाँ नहीं हैं। साधनहीन श्रेणीकी स्त्रियोंको गर्भावस्थामें उचितसे अधिक परिश्रम करना पड़ता है और पूँजीवादी श्रेणीकी स्त्रियाँ बिल्कुल निष्क्रिय रहनेके कारण मैत्री संतान पैदा करना चाहिये, वैसी नहीं कर पाती।

समाजवादी और समष्टिवादी-समाजमें स्त्री भी समाजका परिश्रम या पैदावार करनेवाला अङ्ग समझी जाती है। उसे केवल पुरुषके भोग और रिझावका साधन नहीं समझा जाता। 'मार्क्सवाद' मनुष्यमें आनन्द, विनोद और रिझावकी जगह भी स्वीकार करता है, परंतु उसमें पुरुषको प्रधान बनाकर स्त्रीको केवल साधन बना देना उसे स्वीकार नहीं। पूँजीवादी-समाजमें स्त्री अपने माता बननेके कार्यके कारण पुरुषके सामने आत्मसमर्पण करनेके लिये मजबूर होती है (क्योंकि पुरुष जीविका कमाकर लाता है)। समाजवाद और समष्टिवादमें स्त्रीके गर्भवती होने, प्रसवकाल और उसके बाद जबतक वह फिर परिश्रमके काममें भाग लेनेके योग्य न हो जाय, स्त्रीकी आवश्यकताओंकी पूर्ति और स्वास्थ्यकी देख-भालकी जिम्मेदारी समाजपर होगी। प्रसवसे दो-ढाई मास पूर्वसे लेकर प्रसवके एक मास पश्चात्तक वह समाजके खर्चपर रहेगी। संतान पैदा होनेके बाद समाज जो काम उसे करनेके लिये देगा, उसमें बच्चेकी देख-भालका समय और सुविधा भी उसे देगा। बच्चेके पालने-पोसने और शिक्षाकी जिम्मेदारी भी गरीब स्त्रीके ही कंधों-पर न होकर समाजके सिर होगी। इस प्रकार संतान पैदा करना स्त्रीके लिये भय और सुसीयता कारण न होकर उत्साह और प्रसन्नताका विषय होगा।

उपर्युक्त मार्क्सवादी मन्तव्यसे यह स्पष्ट है कि मार्क्सवादियोंको स्त्री-हितसे उतना प्रयोजन नहीं है, जितना कि स्त्रीको अपने पति-पुत्रादि परिवारसे विभिन्न कर उसे समाजकी वस्तु बनानेसे है। स्पष्ट है कि पतिको अपनी पत्नीमें जितनी प्रीति है, पुत्रको अपनी मातामें जितना स्नेह है, उतनी प्रीति, उतना स्नेह समाजकी साधारण वस्तुमें समाजका क्यों होगा? जेलों एवं अनायालयोंमें भी स्त्रियों-पुरुषोंको भोजन मिलता है, वस्त्र मिलते हैं, इलाज मिलता है और गर्भ तथा प्रसवकालमें बहुत सी सुविधाएँ भी मिलती हैं। परंतु क्या स्वाधीनतापूर्वक गरीबी हालतके भी जीवनका सुख उपर्युक्त स्थितिमें सम्भव है? पति, सास-ससुर, देवर-जेठ, पुत्र-पौत्र आदिके सहज सम्बन्ध और स्नेहकी तुलना समाजमें कहाँ प्राप्त हो सकती है? सम्राज्य-प्रणालीमें स्त्री गृहलक्ष्मी रहेगी। वेदोंने विवाहके

समय वरके मुखसे बधूको कहलाया है कि तूम श्वशुर, श्वश्रू, ननद और देवरमें सम्राज्ञी बनो—सम्राज्ञी श्वशुरे मव सम्राज्ञी श्वश्रू मव । ननान्दरि सम्राज्ञी मव सम्राज्ञी अधि देवपु।’ (शक सं० १०।८५।४६) स्त्री समुर, पति, पुत्रादिकी कमाईकी रानी एवं मालकिन होगी, परिवारके लोग उसके इशारेपर काम करेंगे, उसका ही दिया हुआ खायेंगे और खर्च करेंगे । उसे मिलोंमें मजदूरी करने नहीं जाना पड़ेगा, समाजके नामपर हुक्मत करनेवाले मुद्दीभर तानाशाहोंके प्रबन्ध-स्थापनमें कोई वस्तु पानेके लिये पंक्तिबद्ध खड़े रहकर उसे वाट नहीं जोहना पड़ेगा । बिना मजदूरी किये ही वह समाजमें पुरुषोंके बराबरका ही नहीं उनसे हजारगुना अधिक ऊँचा स्थान प्राप्त करेगी ।

रामराज्यके अनुसार सम्राज्ञीके बलपर कुल, गोत्र एवं वंशकी रक्षा होगी । समाजवादी व्यवस्थामें इच्छानुसार किन्हीं नये-नये पुरुषोंसे संतान उत्पन्न करनेवाली नारीके पुत्र-पुत्रीका कुल, गोत्र, धर्म क्या होगा ? एक ही माँसे उत्पन्न अनेक भाई, बहनें कितने ही पिताओंसे उत्पन्न हुए होंगे, उनका परस्पर क्या सम्बन्ध होगा ? इससे मार्क्सवादीसे क्या मतलब होगा ? मार्क्सवादमें तो जैसे सभी सम्पत्ति सरकारी, भूमि सरकारी; वैसे ही सब औरतें सरकारी, सब मर्द सरकारी और सभी बच्चे भी सरकारी होंगे । जैसे गाय-बैल, घोड़े-घोड़ी, ऊँट-ऊँटिनी आदि पशुओंका अपना न निजी कोई पति है, न पत्नी है, न अपना कोई माता-पिता है, न अपना कोई बच्चा-बच्ची है, सब सरकारी-ही-सरकारी हैं; वैसे ही स्त्री-पुरुष, बच्चे-बच्ची सब सरकारी-ही-सरकारी होंगे । फिर कहाँका विण्डदान, कहाँका भ्रातृतर्पण, कहाँका गयाभ्रातृ, कहाँका धर्म, दान, पुण्य, मोक्ष; कहाँका परिवार, कुटुम्ब और कैसा पारिवारिक स्नेह ?—सब पशुवत् जीवन होगा । सरकारी अपसरके आदेशानुसार जैसे किसी घोड़ा-घाँड़ीका सम्बन्ध कराया जाता है, वैसे ही समाज या समाजवादी सरकारके आदेशानुसार अनियतरूपसे स्त्री-पुरुषका सम्बन्ध करा दिया जायगा ।

समाजके नामपर तानाशाही सरकार और उसके नौकर सब व्यवस्था करेंगे । वे ही लोगोंसे विभिन्न काम करायेंगे, वे ही रोटी-कपड़ा देंगे, वे ही गर्भधारण करायेंगे, वे गर्भ तथा प्रसवकालका सब प्रबन्ध करेंगे । फिर पति-पुत्र और कुटुम्बका कोई भी स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं रहेगा । गो, गर्दभ, श्वान, शूकरादि जानवरोंके या काक, कुक्कुट, कपोत आदि पक्षियोंके समूहके तुल्य ही मानव-समूह होगा । गरीब स्त्री-समाजके कंधेपर कोई भार न दिया जायगा, दयालु समाज और समाजवादी सरकारके कंधोंपर ही सब भार रहेगा, यह है समाजवादमें स्त्रियोंका स्थान । समाजमें यदि समानाधिकार लेना है, तो स्त्रियोंको यह सब स्वीकार करना पड़ेगा । बिना कमाये उन्हें अधिकार न मिल सकेगा । मार्क्सवादमें स्त्रियोंके लिये सरकारी गुलामी और सरकारी मजदूरी ठीक समझी जाती है, परंतु अपने सास-ससुर, पति-पुत्र आदिकी सेवा, लालन-पालन असह्य है । यह स्त्रियोंके लिये गुलामी है, उसे आत्म-समर्पणके लिये बाध्य करना है । श्वशुरकुलकी सम्राज्ञी, पतिके घर एवं हृदय-

की, सुप्रीम दुग्ध उत्पादकाली होकर गृहस्थिनी, गृहस्थिनी बनना भेद है या सभ्यता की विलक्षण समझ किन्हीं कुत्सिका कीन्तु नहीं बनना भेद है, इसे समझना विद्वानों के बीच में ही भेद है कि पुण्य किन्हीं अपने ही पक्ष और माना जाता है ।

व्यभिचारका उन्मूलन

साक्ष्य मिलता है कि यह स्त्री की पुण्य की समझ बनाने और पक्ष में अपने पक्ष देने के पक्ष में नहीं है । यह भी हमें स्वीकार नहीं है कि एक संस्कृत उद्देश्य करने के लिए किसी स्त्री का एक पुण्य विवेक की दासी या समझ बनाना सही है । यह स्त्री पुण्य के सम्बन्धों की पुण्य की शारीरिक आवश्यकता का सम्बन्ध मानता है; परन्तु इस विवेक दोनों में एक दूसरे का दाग बन जाना आवश्यक नहीं समझता । हम सम्बन्ध में यह बातें भी दृष्टि देने की जरूरत नहीं समझता; परन्तु इसमें साथ ही यह स्त्री पुण्य के सम्बन्धों की उन्मूलन की भी स्वीकार नहीं करता । किसी स्त्री या पुण्य का दूसरे के शारीरिक भाग के लिए अपने शरीर को निगलकर चढ़ाना यह अस्वाभाविक समझता है । समाजवादी और समष्टिवादी समाजों जीविका के माध्यम अपनी योग्यता और अयोग्यता के अनुसार सभी को प्राप्त होंगे । इस विवेक जीविका के लिए व्यभिचारों पर बनाने की आवश्यकता ही नहीं रहती और जो लोग पूँजीवादी-समाज के मस्कारों के कारण ऐसा करेंगे, वे असफल होंगे । भेद में स्त्री पुण्य और विवाह के सम्बन्ध में मार्क्सवाद समाज के शारीरिक और मानसिक व्यापक के विचारों में पूर्ण स्वतन्त्रता देता है, परन्तु उन्मूलन, गृहस्थ या भोगों के पक्ष में बनाने और इसके साथ ही अपने भाग की दृष्टि के लिए दूसरे व्यक्तियों और समाज की जीवन-व्यवस्था में अद्विजन डालने के यह भयकर भयानक समझता है । स्त्री-पुण्य के सम्बन्ध में मार्क्सवाद का दृष्टि लेनिन की एक बात से स्पष्ट हो जाता है । लेनिन ने कहा था—स्त्री पुण्य का सम्बन्ध शरीर की दूसरी आवश्यकताओं—भूख, प्यास, नींद—की तरह ही एक आवश्यकता है । इसमें मनुष्य को स्वतन्त्रता होनी चाहिये, परन्तु प्यास लगने पर शहर की गंदी नाली में मुँह डालकर पानी पीना उचित नहीं । उचित है स्वच्छ जल, स्वच्छ मित्रों से पीना । स्त्री-पुण्य का सम्बन्ध मनुष्यों की शारीरिक, मानसिक-दृष्टि और समाज की रक्षा के लिए होना चाहिये न कि स्त्री-पुण्यों को रोग और कष्ट का घर बनाने के लिए । अब तक के पारिवारिक और विवाह-सम्बन्धी बन्धन पूँजीवादी आर्थिक संगठन पर कायम हैं, जिनमें स्त्री का निरन्तर शोषण होता रहा है; इसलिये अब समाज को इसे बदलकर स्त्री-पुण्य की समानता पर लाना चाहिये ।

यह सही है कि मार्क्सवाद में जीविका के लिए मनुष्यों को व्यभिचार न करना पड़ेगा; परन्तु काम-प्रेरणा से होनेवाले व्यभिचार पर मार्क्सवाद में क्या रोक है ?

गंदी नालीका पानी पागल ही पीता है, अन्य सभी स्वास्थ्यकर स्वच्छ ही जल पीना चाहते हैं। क्या मार्क्सवादमें अपने पति या अपनी पत्नीसे अन्य स्त्री-पुरुषसे सम्बन्ध गंदी नालीके जल पीनेके तुल्य मान्य है ? किसी भी मार्क्सवादी ग्रन्थमें हूँदनेपर भी स्त्री-पुरुषके स्वेच्छापूर्वक सम्बन्धोंमें कोई रुकावटकी बात नहीं दिखलायी देती, सिर्फ दूसरेकी इच्छाके बिना या पेशा किंवा जीविकाके लिये व्यभिचार करना अपराध माना गया है। परंतु शारीरिक-मानसिक स्वास्थ्यके विचारसे नितान्त स्वेच्छापूर्ण स्त्री-पुरुष-सम्बन्धकी मार्क्सवादमें पूरी स्वाधीनता है। फिर इससे भिन्न और उच्छृङ्खलता या गड़बड़ क्या है ? स्त्री-पुरुष दोनोंमें किसीकी जिसमें अनिच्छा न हो, जो पेशेके लिये न हो, जो शारीरिक, मानसिक स्वास्थ्यके प्रतिकूल न हो; ऐसे स्वेच्छापूर्ण मनमाने सम्बन्धमें कोई रुकावट नहीं है। फिर जब पाप-पुण्यका प्रश्न है ही नहीं, तब ऐसे सरल, सुखफर कामसे पेशेपर ही रुकावट क्यों हो ? किन्हीं मार्क्सवादी वाक्योंसे भी चारित्रिक जीवनका समर्थन नहीं मिलता और पुलिस एवं गुप्तचरकी आँखोंमें धूल डालकर, अदालत-को धोखा देकर कोई दुराचार कर सके तो क्या होगा ?

अध्यात्मवादीकी दृष्टिमें तो प्रथम संयतात्मा सावधान व्यक्तियोंका गुह ही शास्ता है, उनके लिये राजशासन आवश्यक ही नहीं है। परंतु दुरात्मा प्राणीका नियन्त्रण करनेके लिये राजा शास्ता होता है। किंतु जो प्रच्छन्न पातकी होते हैं, जो पुलिस एवं अदालतको चकमा देकर पाप करते हैं, उनका शासक वैयस्यत यम ही हैं। (नारद स्मृ० १८ । १०८ विदु० नी०) एक जडवादीके मतमें यदि निर्विघ्न रूपसे दूसरेका धन या दूसरेका मुन्दर कलत्र प्राप्त हो जाय, तो उसमें बचना, उसे अस्वीकार कर देना या वह त्रिपट्टी है, उसके पास सही-सलामत पहुँचा देना शुद्ध मूर्खता ही कही जायगी; क्योंकि उसके सिद्धान्तानुसार किसीकी व्यक्तिगत सम्पत्ति जायज नहीं है, सब सम्पत्ति राज्यकी ही है। स्त्री-पुरुष कोई भी किसीकी वस्तु नहीं है, सब समाजकी परत है, उसके लेतेमें पाप-पुण्यकी कोई बात ही नहीं है। परंतु एक अध्यात्मवादी पराप्त, पर-वित्तकी स्वीकार करना जगन्म कृत्य समझता है। यह कहता है कि पर-वित्त, पराप्त यदि मार्गमें पड़ा हो चाहे घरमें, अपना वैध स्वत्व हुए बिना उसे कभी ग्रहण नहीं करना चाहिये, यही सत्पुरुषका लक्षण है—‘परान्नं परद्रव्यं वा पयि वा यदि वा गृहे । अदत्तं नैव गृहीयादेतद् ब्राह्मणलक्षणम् ॥’ अपने यहाँ पत्नी, पत्नी, माता पुत्र आदिक सम्बन्ध धार्मिक एवं सांस्कृतिक, शास्त्र एवं परम्परानुक्त समझा जाता है, जब कि मार्क्सवादी सम्पूर्ण धार्मिकताओं, परम्पराओंको मिटाकर शुद्ध अर्थमूलक सम्बन्धको ही क्रान्तिके लिये सामंदायक मानते हैं। इनके मतानुसार ‘अपनी शारीरिक प्रेरणाओंसे ही स्त्री पुरुष सम्बन्धित होते हैं, उनमें तीव्र व्यक्ति बनौर ‘एक्सिडेंट’ (आकस्मिक घटना) के उत्पन्न हो जाते हैं। माँका दूध पिलाना भी उसके लिये अनिवार्य है, बिना स्नाने दूध निच्छे उसे

कष्ट हो सकता है, इसीलिये माँ बच्चेको दूध पिलानेके लिये बाध्य होती है।' अतः 'माता पितामे सहस्रगुणित पूज्य है'—'सहस्रं ॥ पितृन्माता गौरवेणातिरिच्यते' (मनु० २। १४५) का मार्क्सवादमें कोई महत्त्व नहीं है। सीता, सावित्री, दमयन्ती, अहंनती आदिके पातिव्रत्यका भी मार्क्सवादमें कोई गौरव नहीं, केवल भूत-प्यासकी तरह शारीरिक आवश्यकताकी पूर्तिमात्र ही वहाँ स्त्री-पुरुषके सम्बन्धका आधार है। राम राज्यमें पातिव्रत्य सर्वधर्मसार है और सीता, सावित्री आदि उसके उच्च आदर्श एवं मार्गदर्शक हैं।

भूत और शक्ति

मार्क्सवादी कहते हैं, "कुछ आधुनिक वैज्ञानिक अब रहस्यवादकी शरण लेते हैं। उन वैज्ञानिकोंका कहना है कि 'भूत शक्ति ही है और शक्तिका पूर्णरूपमें बोध नहीं हो सकता।' लेकिन यह बात सही नहीं है। यदि यह मान लिया जाय कि भूत पित्रही ही है, तत्प्रापि इस बिजलीका परिमाण और बलन ही है। इसलिये भूतकी धारणा भले ही बदल जाय इसका अस्तित्व नहीं मिट जाता। जैकमनके शब्दोंमें 'उन वैज्ञानिकोंकी, जो भूतको केवल शक्तिका ही संगठन मानते हैं, तुलना उस वीरसे की जा सकती है, जिसने केवल धारसे तलवार बनायी अथवा उन केयटोंमें जिन्होंने जालकी यह परिभाषा की कि यह सुतलीसे बँधा हुआ छेद है।'

"आइंस्टीनके सापेक्षताके नियमका प्रारम्भ है कि निरपेक्ष गतिकी न तो धारणा की जा सकती है और न इसको मापा जा सकता है। किसी ची हुई रेखा या बिन्दुसे ही इसको मापा जा सकता है। इससे कुछ वैज्ञानिक इस नतीजेपर पहुँचे कि 'गतिवास्तविक नहीं है'; किंतु यह हीगेलका ही सिद्धान्त है कि 'अस्तित्व सम्बन्ध-बोधक है। किसी वस्तुको दूसरी वस्तुद्वारा ही मापा जा सकता है और किसी पदार्थका गुण किसी दूसरे पदार्थपर प्रतिक्रियाका नाम है।' द्रव्यात्मक भौतिकवाद प्रयोगको ही प्रथम स्थान देता है। निरपेक्ष गति हो या न हो हमारे लिये षड़ी और स्थान दोनोंकी आवश्यकता है; इसलिये दोनों ही वास्तविक हैं।"

वस्तुतः ईमानदार वैज्ञानिक ही कहीं भूतके रूपमें शक्ति मानते हैं और उसे दुर्ज्ञेय मानते हैं। पूर्वोक्त न्यायसे कहा गया है कि सूक्ष्मसे ही स्पूलकी उत्पत्ति होती है। धारसे तलवार तथा सुतलीसे बँधे हुए छेदसे और शक्तिसे भूतनिर्माणमें पर्याप्त अन्तर है। तन्नुसे घट बनता है, फिर भी घटका तन्नु है; यह भी व्यवहार होता है। मृत्तिकासे घट उत्पन्न होता है; फिर भी घटकी मृत्तिका है, यह भी व्यवहार होता है। आमतौरपर पृथ्वीका गन्ध, जलका रस, तेजका रूप, वायुका स्पर्श और आकाशका शब्द गुण माना जाता है। फिर भी सांख्य वेदान्त-सिद्धान्तानुसार शब्दतन्मात्रासे ही आकाश, स्पर्शतन्मात्रासे ही वायु, रूपतन्मात्रासे

तेज, रसतन्मात्रासे जल तथा गन्धतन्मात्रासे पृथ्वीकी उत्पत्ति होती है। यह स्पष्ट है कि जिन भूतोंमें केवल शब्द है, वह सूक्ष्म आकाश है। वायुमें शब्द, स्पर्श दो गुणोंका उपलब्ध होता है। वह आकाशकी ओक्षा स्थूल है। उत्तरोत्तर रूप, रस, गन्ध गुणोंकी जैसे-जैसे अधिकता होती है, वैसे ही तेज आदिमें स्थूलता उपलब्ध होती है। इस दृष्टिसे शब्दस्पर्शात्मक ही भूत है। उपनिषदोंके अनुसार सत्से आकाशादिकी उत्पत्ति होती है, फिर भी आकाशादिकी सत्ताका व्यवहार होता है। कारणसे कार्य उत्पन्न होनेपर मायाद्वारा प्रधान कारणकी अप्रधानता तथा अप्रधान कार्यकी प्रधानता हो जाती है इसीलिये कार्य विशेष्य हो जाता है, कारण विशेषण हो जाता है। इसी कारण आकाशकी सत्ता, घटकी मृत्तिका, पटका तन्तु आदिका व्यवहार होता है। हरजगह शक्तिसे ही कार्य उत्पन्न होता है, मृत्तिकामें घट-शक्ति होती है, बीजमें अङ्कुर-शक्ति होती है। ऐसे ही सम्पूर्ण कार्योंके उत्पादनानुकूल उन-उन कारणोंमें शक्तियाँ रहती हैं, इस दृष्टिसे सत्में प्रपञ्चोत्पादनी शक्ति रहती है। उसी सत्-शक्तिसे भूतोंकी उत्पत्ति होती है। सूक्ष्मरूपसे स्थूल भिन्न नहीं होता। सूक्ष्म कारण है, स्थूल कार्य है, यह कहा जा चुका है। घट कपालमात्र है, कपाल चूर्णरूप है, वह भी रजोमात्रा है। रज भी परमाणु का जाता है। मृत्तिकासे भिन्न घट नहीं होता, रससे भिन्न जल नहीं, रूपसे भिन्न तेज नहीं। ऐसे ही धारसे भिन्न तलवार नहीं है, यह नहीं कहा जा सकता। उसी तरह सुतलीसे भिन्न होकर सच्छिद्र जाल नहीं है; परंतु जालसे भिन्न होकर सुतली नहीं है, यह नहीं कहा जा सकता; अतः विषम दृष्टान्त है। गति पदार्थकी आवश्यकता है, अवस्था अवस्थायान्ते भिन्न नहीं। नाप-तौल तथा मार्क्सवादियोंका प्रयोग भी बिना ज्ञानके नहीं होता है, अतः प्रयोगवादको भी सर्वकारण परममूलका अन्वेषण तो करना ही चाहिये।

क्या मनुष्यकी इच्छाशक्ति स्वाधीन है ?

‘मनुष्यकी इच्छा स्वतन्त्र है या नहीं’, यह दार्शनिक क्षेत्रमें एक प्राचीन प्रश्न है। ‘द्वन्द्वारमक भौतिकवादी इसका उत्तर देते हैं—‘नहीं, इस प्रश्नका मूल भी धर्मविद्यामें है। यदि मनुष्यका कर्म उसकी स्वेच्छासे नहीं है तो वह पाप पुण्यके भारसे मुक्त हो जाता है तथा स्वर्ग और नरकका कोई अर्थ नहीं रह जाता। यही कारण है कि धर्म-विद्या मनुष्यकी इच्छाको स्वतन्त्र मानती है। ‘इस प्रश्नका यों विचार कीजिये। सारा संसार कार्य-कारणके नियमसे बँधा हुआ है। क्या मनुष्य इस संसारका अंश नहीं ? केवलमात्र मनुष्यकी इच्छा ही क्या इस प्राकृतिक नियमसे परे है ? सब वस्तुओंकी तरह मनुष्यकी इच्छा भी जनित है। उसकी इच्छाके प्राकृतिक तथा सामाजिक कारण हैं। मनुष्य का सोचता अवश्य है कि वह अपनी इच्छानुसार ही सब कुछ करता है।

लेकिन वास्तविकता यह नहीं है। कविने उदाहरण दिया है कि प्रत्येक वारिविन्दु भी यह सोचता है कि अपनी इच्छासे ही यह जमीनपर गिरता है। मातृ-स्नान पीते समय बच्चा भी यह सोचता है कि अपनी इच्छाको ही यह पूरी कर रहा है। यदि हमारी इच्छा स्वाधीन नहीं है तो बाध्य होनेपर ही हम कोई काम करते हैं। इस बाध्यताके सम्बन्धमें हीगेलने लिखा है—‘बाध्यता उसी हदतक दृष्टिहीन है, जहाँतक हम इसको समझते नहीं।’ इसपर टीका करते हुए एंजिल्सने लिखा है कि ‘प्रकृति और मनुष्यके समाजमें ही स्वतन्त्रताका निवास है और इसकी बुनियाद है प्रकृतिकी मजबूरियोंका ज्ञान।’ इसका एखण्डन करते हुए यह कहा जाता है कि—‘जहाँ हम मजबूरीके सामने सर झुकते हैं वहाँ स्वतन्त्रता कहाँ!’ यहाँपर मजबूरीके अर्थपर हमें गौर करना चाहिये।

“अरस्तूने इस अवश्यम्भाविवाद या नियतिवादके विभिन्न अर्थोंपर बहुत पहले ही विचार किया था। यदि हमें रोगमुक्त होना है तो हम दवा लेनेके लिये बाध्य हैं। जीवनधारणके लिये श्वास लेना आवश्यक है। किसी स्थलमें दिये गये श्रृणकी बखलीके लिये वहाँ जाना जरूरी है, यह प्रयोजनीयता अवस्थापर निर्भर है, एक अवस्था दूसरी अवस्थापर निर्भर है, जैसे जीवन-धारण श्वास लेनेपर निर्भर है। मनुष्यको बाह्य प्रकृतिके सम्बन्धमें इसी तरहकी मजबूरियोंका सामना करना पड़ता है। पसल बाटनेके लिये पसलका बोना जरूरी है। इसमें कुछ खेगोंकी पराधीनताकी गन्ध आती है। निस्संदेह मनुष्य अधिक स्वतन्त्र होता, यदि बिना परिश्रम ही उसकी आवश्यकताएँ पूरी हो जातीं। जब वह प्रकृतिकी अपना मतलब पूरा करनेके लिये बाध्य करता है, तब भी वह प्रकृतिका अनुवर्ती है। लेकिन यह अनुवर्तिता ही उसकी स्वतन्त्रताकी शर्त है। प्रकृतिका अनुगामी बनकर प्रकृतिपर वह विजय पाता है और इस प्रकार वह अपनी स्वतन्त्रताके राज्यका विस्तार करता है।’ अब हीगेलके इस वाक्यका अर्थ स्पष्ट हो जाता है कि ‘प्रयोजनकी स्वीकृति ही स्वतन्त्रता है।’

किंतु यह टीका नहीं है। ज्ञानसे इच्छा होती है, इच्छानुसार ही प्राणीकी कृति होती है। भले ही संसार कार्य-कारणके नियमसे बँधा हो और भले ही मनुष्य तथा उसकी इच्छा भी संसारका अंग ही हो, तथापि उसी संसारमें तो स्वतन्त्रता-परतन्त्रताका व्यवहार चलना है। जो प्राणी किसी अन्यकी प्रेरणा या आगासे काम करता है, वह परतन्त्र कहा जाता है। अरूपेरेत अपनी इच्छासे काम करनेवाला स्वतन्त्र कहा जाता है। रहा यह कि इच्छा भी कारणजनित ही होती है। सो तो ‘ज्ञानजन्या भवेदिच्छा’ शब्दसे इच्छा होती है, यह सिद्धान्त है। अन्यान्य प्राकृतिक तथा सामाजिक भी कारण रह सकते हैं। फिर भी स्वैच्छाधीन कार्य करनेवाला स्वतन्त्र कहा जाता है। इसमें विभक्तिरहित नहीं हो सकती।

तभी स्वेच्छाधीन भला या बुरा काम करनेवाला मनुष्य निग्रह या अनुग्रहका भागी होता है। विन्दुकी पृथ्वीपर गिरनेकी इच्छा तो काल्पनिक ही है, क्योंकि इच्छा चेतनका धर्म है, अचेतनका नहीं। फिर भी 'नद्याः कूलं पिपतिपति' (नदीका कगार गिरना चाहता है), इस प्रकारकी इच्छाएँ वस्तुतः काल्पनिक हैं। आसन्न-पतनता देखकर ऐसा व्यवहार किया जाता है। मातृस्तन पीनेकी इच्छा तो चेतनकी इच्छा है, वह क्षुधासे भी होती है। फिर भी इष्टसाधनता-शानसे ही इच्छा मुख्य है। रोगमुक्त होनेके लिये भी एक तो स्वेच्छासे ओपधि खायी जाती है, दूसरे अभिभावकोंद्वारा बाध्य किये जानेपर भी ओपधि खायी जाती है। इसी प्रकार जीवन-धारण करनेके लिये श्वास लेनेकी भी बात है। वस्तुतः प्रयोजनकी स्वीकृति ही स्वतन्त्रता है। इस परिभाषासे 'स्वतन्त्रः कर्त्ता' यह पाणिनिकी परिभाषा ही श्रेष्ठ है, जिसका आशय है 'क्रियामें स्वतन्त्ररूपसे विवक्षित अर्थ ही कर्त्ता होता है।'

हैतुत समस्त कार्योंका प्रयोजक होकर स्वयं किसीसे प्रयुक्त न होना ही स्वतन्त्रता है। व्यवहारमें भी जितने विधि-निषेध होते हैं, सभी स्वतन्त्रके ही होते हैं। जिसके हाथ-पैर हथकड़ी-चेड़ीसे जकड़े हों, ऐसे परतन्त्र व्यक्तिको जल खाने या दौड़नेको कौन आदेश दे सकता है? यों कोई भी बुरा काम करता है तो परिस्थितियोंसे बाध्य होकर ही करना पड़ता है। काम, क्रोध, लोभ—सभी परिस्थितियोंके अनुसार ही होते हैं। चोरी कोई तभी करता है, जब यह परिस्थितियोंसे उसके लिये बाध्य हो। तो भी क्या समाजसे चोरी करनेको अपराध मानना बंद हो जाना चाहिये? संसारमें सभी कार्य कामना या इच्छापूर्वक ही होते हैं। इच्छामें भी जय प्राणी सदा परतन्त्र ही है, तब तो फिर किसी बुरे कामसे हटनेका उपदेश या प्रयत्न व्यर्थ ही होंगे। इसी तरह किसी अच्छे काममें प्रवृत्त होनेका उपदेश और प्रयत्न भी व्यर्थ है। अतः सुराष्ट है कि परिस्थितियोंसे सम्बन्ध होते हुए भी इच्छाके अनुसार होनेवाले कार्योंको स्वाधीनतापूर्वक कर्म कहा जाता है। तभी शुभाशुभ कर्मोंके अनुसार प्राणीको निग्रह एवं अनुग्रहका भागी होना पड़ता है। अन्यथा यह तो कोई भी अग्रणी कह सकता है कि 'अमुक परिस्थितियोंने ही हमने यह काम कराया है, अतः दण्ड उन परिस्थितियोंको मिलना चाहिये या परिस्थिति उत्पन्न करनेवालेको मिलना चाहिये।' परिस्थिति उत्पन्न करनेवाले भी यही कह सकते हैं कि 'हमने भी परिस्थितिवश ही ऐसा किया है।'

मार्क्सवादी कहते हैं कि 'श्रेणी-विभाजन समाजमें जितना ही मुरद होता गया, शासक-श्रेणी उतनी ही उत्पादनशक्तियोंमें दूर हटती गयी। कृषिकार्यका भार, कारखाना चलायनेका भार होता है गुलामोंके ऊपर, मजदूरोंके ऊपर। पूँजीजी सोच-विचारकर समाजव्यवस्थाके नीतिनिधानकी रचनामात्र करते हैं, यस्तुत्रगणका उनसे कोई सम्पर्क नहीं। हाथ-पैरमें काम करनेके लिये हैं मजदूर, मिट्टी या इँजीनियर; लामकारी आविष्कारके लिये हैं वैज्ञानिक। यद्यपि कि पूँजीजीश्रेणी

देखभालकी भी आवश्यकता नहीं। ईरानमें तेलकी खानें चलती हैं और लाखों मील दूर बैठकर पूँजीपति मुनाफा कमाता है। धनिक वस्तुजगतके जिस अंशका भोग करता है, वहाँ वह देखता है कि वही कर्त्ता है, वह स्वाधीन और सर्वोत्तम है और उसीकी आशामें सब चलता है। इसलिये आधुनिक संस्कृति और दर्शनमें इच्छा-स्वाधीनताका दावा सहज ही मंजूर हो जाता है।

‘वर्तमान आदर्शवादी दार्शनिक इच्छा-स्वतन्त्रताके दावेके प्रमाणके लिये आधुनिक विज्ञानकी शरण लेते हैं। आदर्शनवर्गके—‘प्रिंसिपल आफ़ मिनेसी’ में उनको एक सहाय मिलता है। संक्षेपमें इसका सिद्धान्त यह है कि ‘कोई एलेक्ट्रन दूसरे मुहूर्तमें क्या करेगा, यह निश्चित नहीं है। एलेक्ट्रन एक कक्षमें दूसरे कक्षको बूद रहा है, लेकिन कौन एलेक्ट्रन कुदेगा, इसका कोई निश्चय नहीं।’ जेम्स, एलिगटन, शोडिंगमेर इसीकी इच्छा-स्वतन्त्रताके प्रमाणके रूपमें सादर अभ्यर्थना करते हैं। यहाँपर दो बातें जान लेनेकी हैं; एक यह कि किसी एक एलेक्ट्रनकी गतिविधिको लक्ष्य करनेके लिये उसके ऊपर जो आलोक पार किया जाता है, उसीमें उसका स्थान परिवर्तन हो जाता है। दूसरी बात यह कि मोरके ‘करसपाण्डेस प्रिंसिपल’ के अनुसार परमाणुओंके संख्याधिक्यसे उनकी गतिकी निश्चयता बढ़ जाती है। इस प्रकार आधुनिक विज्ञान भी कारणविहीन स्वतन्त्रताका अन्त कर देता है।”

परन्तु यह बात भी ठीक नहीं है। इच्छा-स्वतन्त्रताका प्रश्न केवल पूँजीरतियोंके ही नहीं है; क्योंकि इच्छा और तदनुसार विविध चेष्टाओंका प्रश्न तो सभीके साथ रहता है, भेद होता है, इच्छापूर्तिमें। जिनके पास पर्याप्त साधन हैं, उनकी इच्छाओंकी पूर्ति होती है, जिनके पास साधन नहीं हैं, उनकी इच्छापूर्तिमें यही कठिनाई पड़ती है। जयनक पूँजीरतियोंके पास साधन हैं, उनकी इच्छापूर्तिमें सरलता रहेगी। जब मजदूरोंके हाथमें साधन हो जाएँगे, तब फिर उनकी इच्छा-पूर्तिमें सरलता हो जाएगी, यद्यपि साधनोंके मिलनेके साथ-साथ इच्छाएँ भी बढ़ती जाती हैं। शास्त्रकारोंका तो कहना है कि संसारमें विवेक वैराग्यके बिना भोगशान्तिसे कभी कामनाओं और इच्छाओंकी पूर्ति नहीं हो सकती। जैसे धीकी आहुतिमें अग्निज्वाला पड़ती है, वैसे ही भोगशान्तिसे इच्छाएँ बढ़ती हैं—“न ज्ञानु कामः कामानामुपभोगेन क्षाम्यति। इविषा कृष्णवर्मेव मूष एवामिषवर्द्धते ॥” (निष्पुत्राण १०।१०।२३) यहाँतक कि संसारमरकी सम्पूर्ण धन-धान्य, हिरण्य आदि सम्पत्तियाँ मिल जायें, तब भी एक पुरुषकी भी वृत्ति साम्भव नहीं—“यत् पृथिप्यां मीहिपवं हिरण्यं पतावः क्षियः। सर्वं नैहस्य पर्याप्तं इति मत्वा क्षमं प्रवेत् ॥” (निष्पुत्राण पूर्व० ६७।१८)। संसारकी मनी स्वतन्त्रताएँ तो सीमित ही हैं। अविद्या-काम-कर्मके परतन्त्र प्राणीमें स्वतन्त्रताकी भी एक सीमा होती है, पूर्ण स्वतन्त्रता तो निरुपाधिक स्वप्रकाश आत्मामें ही है। जिनमें ‘ज्योतेः,

वर्धते, अस्ति, विवरिणमते, अपधीयते, विनश्यति'—ये छः विकार होते हैं, उनकी पूर्ण स्वतन्त्रता कभी कैसे हो सकती है ! पड़भावविकारवर्जित कूटस्थ आत्मा ही सर्वथा स्वतन्त्र है, फिर भी आपेक्षिक स्वतन्त्रता तो रज्जुमुक्त गोवत्सादिकी भी स्वतन्त्रतामें व्यपहृत होती है। वैसे कारागारमें बंद प्राणी भी बहुत अंशोंमें स्वतन्त्र कहा जाता है। यों राष्ट्रही पराधीनतासे भी प्राणी पराधीन कहा जाता है। वेदान्तकी दृष्टिसे स्थूल-सूक्ष्म-कारण-शरीरत्रयवर्जित होनेपर ही पूर्ण स्वतन्त्रताका व्यवहार होता है।

कार्योंकी सुविधाके लिये श्रेणीविभाजन अनिवार्य ही है, सभीको सब कामका उत्तरदायित्व देनेसे कोई भी सुव्यवस्था नहीं बन सकती। वकील, इंजीनियर, चिकित्सक आदिसे कृषिका कार्य या मिलोंके करघे चलानेका काम करानेसे हानि ही है। इसीलिये प्राचीन कालमें प्रधानरूपसे ज्ञानार्जन, ज्ञानवितरणका काम ब्राह्मणोंपर; यत्नार्जन, यत्नवितरण, राष्ट्ररक्षण आदिका काम क्षत्रियोंपर; कृषि, गोरक्षा, वाणिज्य आदिद्वारा धनार्जन, धनवितरण आदिका काम वैश्योंपर; राष्ट्रोपयोगी विभिन्न कर्मों, शिल्पादि कलाओंके अर्जन, रक्षण आदिका भार शूद्रोंपर डाला गया था। इससे उन-उन विषयोंके लोग निरन्तर विशेषता-सम्पादनके लिये प्रयत्नशील रहते थे। आज भी शिल्प, चिकित्सा आदि विविध विषयोंमें विशेषज्ञता-सम्पादनके लिये 'स्पेशलिस्ट' तैयार किये जाते हैं। आज भी संग्राम लड़नेवाले सिपाही अलग होते हैं, विचारकर युद्धनीति निर्धारित करनेवाले अन्य होते हैं, वैज्ञानिक अनुसंधान करनेवाले दूसरे लोग होते हैं और अनुसंधानके फलभूत विविध यन्त्रोंके निर्माण तथा संचालन करनेवाले दूसरे लोग हुआ करते हैं। जैसे कोई अपने शारीरिक बलसे लाभ उठाता है, वैसे ही बौद्ध-बलसे फायदा उठानेका बुद्धिजीवियोंका अधिकार है ही। व्यावहारिक भौतिक-जगत्में कारणविहीन निरपेक्ष स्वतन्त्रता तो अध्यात्मवादी कभी नहीं मानते, इसके लिये विज्ञानकी खोज व्यर्थ है; किंतु सापेक्ष सकारण होनेपर भी इच्छा तथा कर्मोंकी स्वतन्त्रता अवश्य मान्य है जिससे इच्छानुसार कर्तापर उत्तरदायित्व होता है और अपनी इच्छाओं तथा कर्मोंके सुपरिणाम-दुष्परिणामको वह भोगता है। जहाँतक किसी दंगकी राजव्यवस्था होगी, वहाँतक अपराध एवं दण्डविधानकी भी आवश्यकता रहेगी। फिर उन-उन अपराधियोंकी इच्छाके आधारपर होनेवाले अपराधोंका उत्तरदायित्व भी उनपर मानना पड़ेगा, तभी दण्डविधान न्यायपूर्ण कहा जा सकेगा। ऐसी स्थितिमें इच्छाओं एवं कर्मोंमें स्वतन्त्रता स्वीकार किये बिना निग्रहानुग्रहकी कोई भी व्यवस्था नहीं चलेगी। सभी लोग परिस्थितिके ही जिम्मे सब दोष ढालकर बरी हो जानेका प्रयत्न करेंगे।

द्वन्द्व न्याय और अन्तिम सत्य

कहा जाता है 'द्वन्द्वमान किसी भी अन्तिम सत्यको नहीं मानता', इसके विपरीत आदर्शवादी दर्शन हर समय एक अन्तिम सत्यकी खोज करता रहता है। यह सत्य अनादि, अनन्त और निर्विकार है; लेकिन द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद इस परिवर्तनशील जगत्में अग्रविर्तनीय सत्यकी खोज नहीं करता। इस दृष्टिकोणकी कहीं अन्तिम समाप्ति नहीं है। भूत-जगत् निरन्तर प्रवहमान है, कहीं विराम नहीं। हम व्यावहारिक सुविधाकी दृष्टिसे और प्रकृतिको विचारयुक्त करनेकी दृष्टिसे वस्तुजगत्की किसी एक दिशाकी विशेषताओंको अलग कर लेते हैं, लेकिन सनातन युक्तिका अनुसरणकर इनको अग्रविर्तनीय नहीं मानते। परमाणु गतिशील तरङ्गकी तरह है, लेकिन यह केवल वस्तु-जगत्के एक विशेष क्षेत्रके लिये ही सत्य है। दूसरे जगत्में यही दोष पदार्थका आकार ग्रहण करता है। चेतन और अचेतन पदार्थको हम पृथक् रूपमें देखते हैं और इस पार्थक्यकी आपेक्षिकताको भी देखते हैं। चेतन पदार्थके बीच भी अचेतन पदार्थका उपादान है। भूत-जगत्के अन्तर्निहित विरोधी गुण ही कभी चेतन और कभी अचेतन पदार्थकी सृष्टि करते हैं। एक अवस्थामें परमाणु अविभाज्य और मौलिक दीखता है और फिर यही अगनी शक्तिसे टूटकर नये परमाणुको जन्म देता है। पञ्चेन्द्रिय-की क्षमताकी सीमाको हम देखते हैं, पुनः ये ही यन्त्रकी सहायतामें अदृश्यको दृश्यमान करते हैं। 'इनफारेड' फोटो प्लेटमें बुहरेके भीतर्गमें १५, २० मील दूरकी तन्वीर उतर जाती है।

'वस्तु-जगत्के गतिप्रवाहमें कोई विराम नहीं है, एक ही वस्तुकी विरोधी शक्ति उसको एक जगहसे दूसरी जगह ले जाती है, कणिकासे तरङ्ग और अचेतनमें सचेतन हो रही है। द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद इसी प्रकार वैज्ञानिक परीक्षाके क्षेत्रमें प्रमाणित हो रहा है। 'बन्धी पगडण्डी' पर चलनेवाले जुहुंआ, बुद्धिजीवी अथवाके साथ बहते हैं कि विज्ञानके सिद्धान्त तो रोज बदलते रहते हैं, उनकी सत्यता कहाँ? नासिकापर दृष्टि स्थिर कर जो योगबलमें सब कुछ जान लेते हैं, उनके सिद्धान्त नहीं बदलेंगे; क्योंकि उन्होंने तो अन्तिम सत्यपर अधिकार बना लिया है, लेकिन वैज्ञानिक सिद्धान्त तो बदलते रहते हैं। व्यवहारमें इन सिद्धान्तोंकी जाँच होती रहती है और यही वैज्ञानिक सिद्धान्तकी कार्यक्षमता है।'

अध्यात्मवादमें भौतिक पदार्थोंकी सत्यताके अनेक तारतम्य हो सकते हैं। परंतु भौतिक प्रपञ्चका आधारभूत स्वप्रकाश चेतन आत्मा तो परमार्थ सत्य ही है। अत्यन्तावाध्यता ही पारमार्थिक सत्यता है। सर्वविद्या, सर्वज्ञा, अत्यन्तावाध्य है ही। वाश्वीविहीन बाध भी सिद्ध नहीं होता। जब सर्वज्ञावाध वाश्वी होना अनिवार्य है तो और उस वाश्वीका कोई बाधक प्रमाण सिद्ध नहीं है,

तब त्रिकालावाध्य परमार्थसत्का अपलाप कौन कर सकता है ? व्यावहारिक सत्य भी ऐसा दुर्लभ नही है, जैसी मार्क्सवादियोंकी धारणा है। मार्क्सवादियोंका दूटनेवाला, विभक्त होनेवाला परमाणु अध्यात्मवादियोंको मान्य नहीं है। यहाँ तो जिसका विभाग न हो सके उसी अन्तिम अवयवको परमाणु कहा जाता है। किसी तरह भी जिसका विभाजन हो सकता है, वह परमाणु है ही नहीं। परिवर्तनशील जगत् है, इस सिद्धान्तको तो सत्य मानना ही चाहिये। इसी प्रकार चेतन-अचेतन भूत-जगत्के अन्तर्निहित विरोधी गुण हैं, यह भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि वस्तुको भी चेतन या अचेतन किसीमें अन्तर्निहित करना पड़ेगा। अचेतनसे चेतनकी उत्पत्तिकी अपेक्षा चेतनसे अचेतनकी उत्पत्तिमें अधिक मुनियौ हैं, यह बात कही जा चुकी है। पञ्चेन्द्रियोंकी क्षमताकी सीमामें साधनोंके साहित्य, राशित्वसे अन्तर पड़ सकता है। फिर भी उनकी इस सीमामें कोई अन्तर नहीं होता कि श्रोत्रसे शब्दका ही ग्रहण होता है, रूपका नहीं; प्राणसे गन्धका ही ग्रहण होता है, शब्दका नहीं; इत्यादि।

‘अचेतनसे चेतनकी उत्पत्ति होती है’ इस सम्यग्धर्मे कोई भी वैज्ञानिक प्रमाण नहीं है। विज्ञानमें परिवर्तन आये दिन होता ही रहता है। हमका अराज्य प्रौढवादसे नहीं हो सकता। जैसे भुजुंआलोग बन्धी पगुण्टीके अन्धविश्वासी हैं, वेम ही मार्क्सवादी राजमार्गको छोड़कर विषयगामी होनेके अन्धविश्वासी हैं। कोई भी मार्ग हो आखिर मार्ग ही है, उसपर चलनेसे वैज्ञानिक सौच होती रहे। परंतु इसीसे एकान्तनिश्चित सिद्धान्तका परित्याग नहीं किया जा सकता। धार्मिक, आध्यात्मिक, राजनीतिक कोई भी कार्यपद्धति अनिश्चित अवस्थामें नहीं बन सकती। एक निश्चित निश्चितकृतिको छोड़कर कोई बुद्धिमान् अपने तरीकेसे नरगलिये वैज्ञानिकोंकी प्रयोगशाला बनानेकी प्रस्तुत न होगा। श्रम आध्यात्मिक, धार्मिक साधन-निर्माणसे लौकिक, पारलौकिक कल्याणका सम्बन्ध है, उसे अनिश्चित अवस्थामें ढालकर कोई भी बुद्धिमान् मंगुट नहीं हो सकता। फिर विज्ञानकी भी तो कुछ सीमाएँ हैं। यह कहा जा चुका है कि प्राण या रगनादाय रूप या शब्दके निर्माणकी वैज्ञानिक धृष्टा व्यर्थ ही है।

मार्क्सवादी कहते हैं कि ‘ज्ञान-विज्ञान सभी मनुष्यके कर्म और विचारके बीच मूट होते हैं। वैज्ञानिक सत्य पारम फलरकी तरह एकाग्रक नहीं मिलता। मनुष्यके कर्म और विचारकी क्षमता उसकी शिक्षा कारिर्भित और पन्थारिके ऊपर यदि अलौकिक श्रेणा ही जनका मूल होगी तो पारम फलरकी उन्नतता कायक भी जगत्में बैठकर ही सब कुछ अर्थकार कर लेगा। वैज्ञानिक सिद्धान्तके अर्थकारका कारण यह है कि वैज्ञानिक जन उन्नत-स्वरूपकी उत्पत्ति तथा वैज्ञानिक शिक्षाका स्तर और परिणामिके

ऊपर निर्भर हैं। दूसरा कारण यह है कि वैज्ञानिक तत्त्वका संग्रह हम भूत-जगत्से करते हैं। यदि यह भूत-जगत् अवरिवर्तनीय होता तो हम सब कुछ बिना अवशिष्टके जान सकते। लेकिन यह भूत-जगत् ही द्रन्दात्मक रीतिसे बनता-दिगड़ता है। इस ध्वंश और निर्माणके एक विशेष अंशको अलगकर इसकी परीक्षाकर अग्नी ज्ञानकी गन्धताको हम प्रमाणित करते हैं। परंतु द्रन्दात्मक भौतिकवाद हमारी आगाह कर देता है कि चरम ज्ञानकी खोज मत करो; क्योंकि ज्ञानको जान रहे हो, उसीका कोई चरम शेष नहीं है। भूत-जगत् निरन्तर परिवर्तित हो रहा है। मुग्लाबन्द घोड़ेकी तरह चन्नेवाले बुर्जुआ दार्शनिक तब नसीब ठोकरकर कहते हैं—‘इसीलिये तो गम्भी माया है, हम कुछ नहीं जान सकते, परम पिता परमेश्वर ही जान सकते हैं।’ व्यावहारिक ज्ञान यह सिद्ध करता है कि भूत-जगत्को हम जान सकते हैं। यह हमका पूर्व विभाग है, लेकिन इसकी कोई सीमा नहीं है। यदि मुग्धाग यह कयाल है कि एक विराम-दण्ड पीछे बिना तुम्हारे मनको साम्बन्धना नहीं मिटेगी, समुद्रके उच्छ्वागके स्तब्ध हुए बिना समुद्रका ज्ञान प्राप्त नहीं हो सकेगा, तो यह तुम्हारी दुर्बलता है। न भूत-जगत्का कोई अस्वभाव है, न वैज्ञानिक धाराकी कोई त्रुटि। वैज्ञानिक हर समय नये तत्त्व और नये तथ्यका मंथन करता रहता है और हरेक वैज्ञानिक सत्यभूत जगत्के गति प्रवाहका अंगठित और आशिक विवरणमात्र है। इसको भ्रम कहकर उड़ाया नहीं जा सकता।

भौगोलिक तथ्यका एक दृष्टान्त लीजिये, भारतवर्षका जो वर्तमान मान-चित्र हम आज देख रहे हैं, यह क्या सदासे ऐसा ही रहा है? २००० वर्ष पूर्व भारतवर्षका जो रूप था, यह आजमे बहुत भिन्न था और दस हजार वर्षोंके बाद इसका रूप और भी बदल जायगा। बंगालकी खाड़ीके बीच रेत उठ सकती है, कोई पहाड़ ऊँचा या नीचा हो सकता है। किसी नदीका प्रवाह बदल सकता है। इसलिये आजका मानचित्र, जो परीक्षित सत्य है, दस हजार वर्ष बाद एक ऐतिहासिक सत्यमात्र रह जायगा। ग्रीनलैण्डकी वर्तमान अवस्थाके वर्णनका दो हजार वर्ष पूर्वकी अवस्थासे कोई सम्बन्ध नहीं है। आज यह जनविहीन है। एक समय यह जन-बहुल था और यहाँका जश्वायु मनुष्यके निवासके लिये उपयुक्त था। यह भौगोलिक सत्य चरम सिद्धान्त नहीं हो सकते; क्योंकि भौगोलिक अवस्था परिवर्तनशील है। वैज्ञानिक सिद्धान्त भी इसीलिये आपेक्षिक है। तथापि यह परीक्षामिद और कार्यकारी है। तर्ककी आतिशयाजीसे इस सत्यको उड़ाया नहीं जा सकता।

वैज्ञानिक सत्यमें कुछ दूसरे प्रकारकी आपेक्षिकता है। एक दृष्टान्त ले लीजिये। जब चन्द्रके ऊपर पृथ्वीकी छाया पड़ती है, तो हम कहते हैं कि चन्द्र-ग्रहण हो गया। हमारी यह दृष्टि पृथ्वीसे सम्पृक्त है। इसी घटनाको यदि कोई चन्द्रके ऊपरसे देख ले तो वह कहेगा कि सूर्यग्रहण हो गया; क्योंकि चन्द्रके ऊपर-

से यह देखेगा कि सूर्यके ऊपर पृथ्वीकी छाया पड़ी है। जिस घटनाका यह अवलोकन किया जा रहा है, यह न भूल है और न मायादृष्टिकेन्द्र (फ्रेम-आफ-रिफरेन्स)की विभिन्नताके कारण एक ही घटना दो प्रकारसे दीख रही है। यहाँ भी वैज्ञानिक ज्ञानकी आपेक्षिकता प्रमाणित हो रही है। सत्य आपेक्षिक है सही, लेकिन इस आपेक्षिकताको अति तक पहुँचाया जा सकता है और तब यह हास्यास्पद बन जाता है। इसी प्रकारकी आपेक्षिकताकी आड़ लेकर वर्तमान पूँजीवादी भविष्यके एक वैज्ञानिक चित्रको देखनेसे मुँह मोड़ता है। सत्यकी परिभाषा करते हुए लेनिनने लिखा है कि यह दृश्यगत घटनाके सब पहलुओंका जोड़ है, उनकी वास्तविकता है, पारस्परिक निर्भरता है।”

अध्यात्मवादी इसे अनुक्तोपालम्भ कहते हैं। यह रामायणवादीका कभी भी मत नहीं है। विज्ञानके लिये शिक्षा अपेक्षित नहीं है। अवश्य ही शिक्षा, विचार, कर्म और पारिपार्थिक यन्त्र आदि ज्ञान-विज्ञानमें सहायक होते हैं। इन सामग्रियोंके एक ज्ञानशक्तिसम्पन्न चेतनको ही ज्ञान-विज्ञान उत्पन्न होते हैं। इन सब सामग्रियों रहनेपर भी किसी काष्ठ, पाषाणको ज्ञान-विज्ञान नहीं सम्भव होता। काष्ठमें अग्नि है तिलमें तैल है—वह प्रयत्नसे प्रकट होता है। इसी तरह चेतन प्राणीमें ज्ञानशक्ति है, प्रयत्नसे व्यक्त होती है। इसमें पूर्वके संस्कार भी हेतु होते हैं। आद्य शंकराचार्य आदि धर्मकी अवस्थामें सर्वज्ञाओंके विद्वान् हो गये थे, परंतु सबमें यह क्षमता नहीं। ध्रुवको ईश्वरके विशेष अनुग्रहसे सम्पूर्ण ज्ञान हो गया था। गीताके कृष्ण ने स्वीकार करते हैं कि भगवान् आराधनाओंसे संतुष्ट होकर प्राणीको यह ज्ञानयोग प्रदान करते हैं, जिससे वह भगवान्को प्राप्त कर लेता है—

ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते । (गीता १०।१०)

बहुत प्रकारके ज्ञान पशु-पक्षियोंको भी होता ही है, हंसका शरीर और विवेक, मधुमक्खियोंद्वारा मधुका निर्माण, भेड़ियों, यात्रों तथा बिल्ली आदिद्वारा शिकारकी दक्षता आदि गुण बिना शिक्षाके भी हो जाते हैं। पक्षियोंमें उड़नेकी कला, मछलियोंमें तैरनेकी कला जन्मजात ही होती है; फिर वैज्ञानिकोंका धमका क्या अर्थ रखता है? भूतजगत्का परिवर्तन तो परिणामवादी, आरम्भवादी सभी मानते हैं; परंतु उनके भी कुछ नियम हैं ही। वैज्ञानिकोंको भी कुछ नियम निर्धारित करने पड़ते हैं। मार्क्सवादियोंको भी आग्निर निर्वाण एवं निर्माणका नियम तथा परिवर्तनशील होनेका नियम, क्रम-परिवर्तन और क्रान्तिकारी परिवर्तन आदि कुछ-न-कुछ नियम मानने ही पड़ते हैं। इन्द्राज्यमरु रीतिमें बनने-मिटनेका भी आग्निर नियम हुआ ही। जैसे कृष्णमण्डक या उदुम्बरमण्डके बीजमें रस्तेका नमक जन्म अग्नी जनकारीको ही बहुत स्मरता है, उसी तरह मार्क्सवादी रस्तेको मार्ग होनेका धमका करने हैं। पर यन्त्रियति यह है कि हर जगत्में रस्तेकी भी गोतरीय अज्ञान हो गया रहता है। समस्तदार वैज्ञानिक न

मस्तक होकर यही कहता है कि 'आजका सबसे बड़ा शान यही है कि अभी हमलोग कुछ भी नहीं जानते।' फिर विज्ञान या वैज्ञानिकको यह अधिकार कहाँसे प्राप्त हुआ कि यह अन्तिम सत्यज्ञानकी खोजको मना करे? अल्पज्ञान (अधूराज्ञान) और सम्यक्-ज्ञानका भेद स्पष्ट प्रतीत हो तो किमी भी सम्बन्धमें तत्त्वज्ञानकी रुचि स्वाभाविक है। सिवा अल्पज्ञानके आज भी कौन दावा कर सकता है कि हम सभी भूत-जगत्को जानते हैं ?

वैज्ञानिक हो चाहे और कोई, वह सत्यको बनाता नहीं; किन्तु सत्यकी जानकारी प्राप्त करता है। यथाभूत वस्तु ही सत्य कहलाती है, उसको अथवाभूत जानना भ्रान्ति है। एक अत्यायु अज प्राणी अपने परिमित साधनोंमें, निःसीम संसारमेंसे बहुत-सी वस्तुओंको बहुत अंशमें जानता है, उन्हींको नयी-नयी वस्तु, नये-नये तथ्यके रूपमें जानता-समझता है। परंतु एतावता दीर्घायु, दीर्घतरा, दीर्घ-दर्शियोंकी श्रुत-भरा प्रज्ञाद्वारा होनेवाले परमाण्व सत्यज्ञानका अवलार नहीं किया जा सकता। भौगोलिक उथल-पुथलका परिज्ञान भी उन महातपस्वियोंको था ही। शास्त्रोंमें योगवाशिष्ठ आदिमें यह स्पष्ट वर्णन है। जहाँ आज समुद्र लहराता है, वहीं कभी भीरण मरुस्थल परिलभित होने लगता है। जहाँ आज हिमालय है, वहाँ कभी समुद्र हो सकता है, इतना ही क्यों, उनकी दृष्टिमें सूर्य, चन्द्र, सगर, भूधर एवं समस्त वस्तुव्यापार अनेक बार उद्भव एवं अनेक बार प्रलय हुआ है। फिर भी भिन्न भिन्न वस्तुओंके गुण, स्वभाव, परिमाण आदिषा तथ्य वर्णन किया जाता है। व्यावहारिक वस्तुएँ आपेक्षिकरूपमें ही तथ्य हैं, यह तो शास्त्रोंका परम सिद्धान्त है। 'तर्कही आतिशयोक्ति नहीं', तर्कही गीयावारी होती है, जिससे अविद्वान्त ध्वस्त हो जाता है। प्रमाण, युक्ति, तर्कविहीन विज्ञान विज्ञान ही नहीं, वह है निरा अज्ञान और निरा अभिमान। जिस भ्रमणदलयर जो प्राणी रहता है, वहाँसे वह सूर्यग्रहण या चन्द्रग्रहणका विचार करता है। चन्द्रग्रहण या सूर्यग्रहण के विचारका मतभेद उपस्थित हो तभी उन सम्बन्धमें विचार चल सकता है। आपेक्षिकताकी अति कहाँ है, इसकी सीमा भी प्रमाणके आधारपर निश्चित हो सकती है। क्या जो मार्क्सवादियोंके विपरीत पड़े वही आपेक्षिकताकी अति है ?

जैसे वृंजीरादी, मार्क्सवादियोंके भविष्य चित्र देखनेमें हँस मोहने हैं, वैसे ही रामराज्यवादियोंकी भविष्य निर्धारणमें भौतिकवादी भी हँस दिखाने हैं। 'एतद्वगत घटनाके सभी पहलुओंका जोड़ मन्थ है, उनकी परस्पर निर्भरता ही वास्तविकता है,' इत्यादि लेखनका बयान भी असङ्गत है। क्योंकि घटनाएँ क्रिया हैं, वे स्वयं कारण एवं अन्त्य होती हैं, फिर उनके पहलुओंकी भी बरी स्थिति होगी। उनके जोड़की यही स्थिति असङ्गतवादी है। बलुनः अराधना ही मन्दरा है, जिन वस्तुमें जिनकी अराधना है, उनकी ही मन्दरा है। यहाँतक कि रजत, सूर्य, धुति, रजतदि प्रातिमूर्तिक पदार्थ भी प्रविश्य कायने अराधित होनेसे

प्रातिभाषिक सत्य होते हैं। आकाशादि व्यवहारकालमें अवाधित होनेसे व्यावहारिक सत्य हैं। सर्वाधिष्ठान, अखण्डबोधस्वरूप सर्वसाक्षी अत्यन्तावाध्य होनेसे वही परमार्थ सत्य है।

“प्रेग्मेटिज्मके जन्मदाता विलियम जेम्सका कहना है कि जिसकी व्यावहारिक उपयोगिता है, वही सत्य है। सत्य हमारे विचारोंमें प्रतिबिम्बित वास्तविकताका रूप नहीं है, बल्कि जो व्यक्तिविशेषकी भावनाओं और आवश्यकताओंके साथ सज जाता है। शीलरका मत भी इसी प्रकार है। सामाजिक मनुष्य वास्तवभूतकी विचार-क्रियासे सत्यपर उपनीत नहीं होता, बल्कि मनुष्य ही सत्यकी सृष्टि करता है। पिर्ल्लेडेलोके नाटक ‘तुम सही हो, यदि तुम अपनेको ठीक समझते हो’ में इस दर्शनवादका सुन्दर चित्र मिलता है। तुमको हों या ना करनेके लिये दस्तावेज का प्रमाण चाहिये। मेरे लिये इनकी कोई आवश्यकता नहीं; क्योंकि मेरी रायमें इन दस्तावेजोंमें सत्यका निवास नहीं, बल्कि उन व्यक्तियोंके मनमें है, जिनके अंदर सिवा उन्हींके दिये हुए प्रमाणमें हम प्रवेश नहीं कर सकते। डीवीके शब्दोंमें ‘हमारे लिये सत्य वही है’ जिससे हमको सहायता मिलती है और जिसका हमारे ऊपर प्रभाव है।’ प्रयोजनवादका धार सत्य यही है कि व्यावहारिकता ही हमारे लिये सब कुछ है। इसमें अधिक हम कुछ नहीं जान सकते। यह दर्शन साम्राज्यवादकी अवनतिका चोतक है।”

मार्क्सवादियोंका यह कहना कि ‘अन्य दर्शन भाषाविमूढ़की तरह हमें पथ भ्रष्ट करते हैं, मार्शीय-दर्शन जीवनपथ निर्देश करता है’, अपने मुँह मिठा मिट्टू बनना है। जैसे किसी आशिक दृष्टिकोणमें मार्शीय दर्शन दर्शन कहना सकता है, वैसे ही अन्य पादनात्य-दर्शन भी। भारतीय दर्शनोंकी दृष्टिमें तो यह सब ‘दर्शन’ कहानेके योग्य ही नहीं हैं। समुचित प्रमाण, प्रमेय, पञ्च तथा भाषणोंका निरूपण पूर्णरूपमें किसी पादनात्य दर्शनमें नहीं है। छापासारी दंगके बावजूबे कोर आशिक एकांगी दृष्टिकोणमें ही मित्रान्तोंका निरूपण दिया जाता है। इन दृष्टिमें उद्युक्त दृष्टिकोण ठीक नहीं है। हजार अन्य भाषा मंडे ही हों, परंतु प्रयोजनवादी के लिये अगर वे उपयोगी नहीं तो प्रयोजनवादी दृष्टिकोणमें व्यर्थ ही हैं। डीवीका भाष भी इसी दृष्टिका है। अपनी गवाह-गुवाह प्राणी जाना अपने भाषा जन सकता है उतना दूसरा नहीं समझ सकता। इन दृष्टिमें ‘तुम सही हो यदि तुम अपने आपको ठीक समझते हो’ किसी सुन्दर बात है। दर्शन गवाहकी अवनतिका जीवन जगता नमूना तो है। मार्क्सका जगताही दर्शन, जिसमें ‘अर्थ विवरण जगता: प्रतिष्ठा’के बदले ‘अर्थ विवरण जगता: प्रतिष्ठा’के मित्रान्तों भी मित्रान्तोंमें पुकारा जाय है।

अन्य भाषा की दृष्टिमें मार्क्सका दर्शन सत्य है, निरूपणोंके आधारों ही विवरणोंमें सिद्ध हो सिद्ध की जाये है। परंतु मार्क्सवादी विचारों की निरूपणों

तथ्यों, न्यायोंको स्थिर नहीं मानते। कारण, उन कणौटियोंपर वे एक क्षण भी नहीं टिक सकते। अतः उनके पास यह कहनेके भिन्न कि 'परमात्मा, ईश्वर, धर्मके अतिरिक्त मासवादी स्थिर आत्माका भी अस्तित्व नहीं मानता', कोई दूसरा चारा नहीं। भला इसे दर्शन भी कैसे कहा जा सकता है? मासवादी स्वयं ही कहते हैं—'जो दार्शनिक जिस परिस्थितिमें रहता है, उसी दंगका उसका दर्शन होता है', एतावता सिद्ध है कि उस दर्शनपर उस दार्शनिकके दिमागी चित्रके अतिरिक्त सत्यका अंश कुछ भी नहीं रहता।

कांटका ज्ञान-विद्वान्त

कांट हमसे सहमत है कि हमारा ज्ञान अनुभवमें आरम्भ होता है और इस अनुभवकी प्रारम्भिक बान है—बाहरी वस्तुओंका अस्तित्व। यह केवल इस बातसे इनकार करता है कि यही हमका अन्त होता है; क्योंकि हमें ऐसी चीजोंका ज्ञान है जो अनुभवसे परे हैं। यह हमको मान लेता है कि शेषोक्त प्रकारका ज्ञान पूर्वोक्त प्रकारके ज्ञानका अनुमान कर लेता है। क्योंकि यह कैसे सम्भव है कि पदज्ञान (ज्ञान) की शक्तिका उद्घोष न हो सिवा उन वस्तुओंके संयोगमें, जिनका प्रभाव हमारी इन्द्रियोंपर पड़ता है और जो स्वयं अपने प्रतिबिम्ब उत्पन्न करती हैं और अज्ञान: हमारी मुद्रिकों जाग्रत करती हैं, ताकि यह इन प्रतिबिम्बोंकी तुलना कर सके, इनसे जोड़ सके तथा अलग-अलग कर सके और इन प्रकार हमारे इन्द्रियलब्ध विचोटे मन्वे मातृकी वस्तुओंके ज्ञानके रूपमें परिणत करता है और जिनको हम अनुभरता नाम देते हैं। इसलिये समझके ख्यालमें हमारा कोई ज्ञान अनुभवमें रहते नहीं है, बल्कि इसके साथ ही आरम्भ होता है।

यह आगे चटकर बढ़ता है कि ज्ञानका एक और अङ्ग है। यद्यपि हमारा ज्ञान अनुभवमें आरम्भ होता है, इसका यह अर्थ नहीं कि अनुभवसे ही सब ज्ञानकी उत्पत्ति होती है। क्योंकि हमके निरीत यह बहुत सम्भव है कि जो कुछ हमको इन्द्रिय-संश्लेषमें प्राप्त होता है और जो कुछ हमारी पदज्ञानकी शक्ति स्वयं अज्ञाता अंश मिलानी है, इन दोनोंके मिश्रणमें ही हमारा व्यावहारिक ज्ञान बनता है। ऐक्य मुदतरा आदत्तमें ही हमारे अंदर यह पीछल और एकाग्रता आती है, जिनमें हम इन दोनोंको घुसक् करकेमें समर्थ होते हैं। बाटके परसेके दार्शनिक दो मुख्य दलोंमें बँटे हुए थे, एक भौतिकवादी जो इन्द्रियानुभव तथा उसके ऊपर मीन विचारके दूरे सामेदाग बाहरी दुनियाँमें एक ज्ञानका उत्पत्ति करने में और दूसरे आदर्शवादी जो कहने में कि ज्ञानमें देने विचार है, जिनका कारण नहीं बनता ज्ञा सकता। देने विचार जिनकी सार-भौतिकता और अनुरूप यह निर्देश करता है कि वे स्वयं ज्ञान हैं और सब अनुभवके दूरे हैं।

“कांटकी ऐतिहासिक ग्मिति यह है कि दोनों दृष्टिकोणोंके समन्वयके द्वारा उसने इन विरोधका अन्त किया। और उसका यह दावा था कि इस नये दृष्टिकोणमें उसने इन दोनोंका सम्मेलन एक ऊँचे स्तरपर कराया है। उसने यह मान लिया कि स्थान, काल, कारण इत्यादि अमूर्त कल्पनाओंको केवल अनुभवमें रूपान्तरित नहीं किया जा सकता, दूसरी ओर यद्यपि ये स्वयं प्राप्त हैं। यह कल्पना नहीं की जा सकती कि ये वित्तुल ही अनुभवपर निर्भर नहीं हैं। उसका दावा था कि याम्बविकता यह है कि सब अनुभवके मूलमें पूर्व परिस्थितिके रूपमें ये विद्यमान हैं और इस तरह ये अनुभवके रूपोंका निर्णय करते हैं।

“उसने यह दलील दी कि बाहरी वस्तु और दूसरी मानव बुद्धि—ये ज्ञानके दो उद्गम नहीं हैं—ज्ञानका एक ही उद्गम है—यह है कर्ता और कर्म (बुद्धियुक्त मनुष्य और वस्तु) का सम्मेलन। जैसे जलका कारण अम्लजन और उद्गजनका सम्मेलन है। यहाँ यह नहीं कहा जा सकता कि जलके दो कारण हैं, किन्तु दोनोंका सम्मेलनरूप एक ही कारण है। उसी तरह प्रकृतमें भी समझना चाहिये। कर्ता और कर्मका सम्मेलन ही जलका कारण है। सारा संसार हमारे लिये दृश्यमान घटनाओंकी एक परम्परा है। क्या ये दृश्य मानसकी उपज हैं, जिसके सामने ये दर्शित होते हैं या कि ये वस्तुओंके विशुद्ध प्रतिनिधि हैं? आदर्शवाद या वस्तुवाद—दोनोंमेंसे कोई नहीं और दोनों मानस और वस्तु सहयुक्त होकर दृश्य या प्रत्यक्षीकरणको उत्पन्न करते हैं। प्रत्यक्षीकरण दोनोंके सम्मेलनका ही फल है।”

“अनुभवसे ज्ञानका आरम्भ होता है”, इत्यादि कांटका कथन इन्द्रिय-व्यापार आदिके अभिप्रायसे सङ्गत होता है। इन्द्रिय, मन, अहंकार एवं बुद्धिके व्यापारोंको ही अनुभव, संकल्प आदि अनेक नाम दिये गये हैं। वस्तुतः ये सभी जड़ हैं। जड़ोंमें जब अपने ही प्रकाशकी शक्ति नहीं है, तब उनसे विषय-प्रकाशकी कल्पना सर्वथा निरर्थक है। मन या अन्तःकरणकी वृत्ति भी ज्ञानपदसे कही जाती है, परंतु यह सब कथन औपचारिक ही है। इन्हीं जड़ व्यापारोंकी उत्पत्ति और नाश कहा जा सकता है। सर्वप्रकाशक बोधका न प्रागभाव सिद्ध होगा और न तो प्रध्वंसाभाव ही। वस्तुओंके संयोगसे इन्द्रियोंपर प्रभाव पड़ता है और विषय-रूपी वस्तुओंका प्रतिबिम्ब भी वृत्तिमें उत्पन्न हो बुद्धिके जागरणमें भी वस्तुओंका उपयोग होता है। फिर भी इनके द्वारा नित्य-बोधकी अभिव्यक्ति ही होती है, उत्पत्ति नहीं। जैसे काष्ठोंके संघर्षसे दाहकत्व-प्रकाशकत्वविशिष्ट अग्निका प्राकट्य होता है, ठंडे-गरम तारोंके योगसे विद्युत्प्रकाशका प्राकट्य होता है, किंवा सूर्य-कान्तमणिके योगसे व्यापक सौरालोकका अग्निके रूपमें प्राकट्य होता है, स्वच्छ काच आदिके योगसे सौरालोक चमत्कृत होता है, उसी तरह वृत्तियोंके योगसे व्यापक अखण्ड बोध चमत्कृत होता है। इस तरह अनुभव और ज्ञानका निम्न-

भिन्न अर्थोंमें प्रयोग केवल ज्ञानकी उपायियोंमें ही होता है। वस्तुतः स्वतन्त्र नित्य नीरूप नित्यकाश ही अनुभव एवं ज्ञान आदि शब्दोंका लक्ष्य अर्थ है। व्यावहारिक ज्ञान-ग्रहणान्, अनुभव, इनकी उत्पत्ति, विनाश, स्पष्टता, अस्पष्टता, एकता एवं अनेकता—ये भी बातें इन्द्रिय, मन, अहंकार एवं बुद्धिके ही विभिन्न धारारोंमें सम्भव है। परंतु एक समान प्रकाश तो सर्वत्र एक-सा ही रहता है। उसी एक नित्यप्रकाशको ही किन्हीं पाश्चात्योंने मानसमें स्वयमिद माना है। अतएव 'अनुभवकी स्पष्टता या उसका निरूपण बाह्यवस्तुनामक है'—यह काटका कथन भी इसी दृष्टिसे सङ्गत होता है। बुद्धियुक्त मनुष्य और वाद्यवस्तुओंमें अनुभव उत्पन्न होता है, यह कथन भी वृत्तिरूप ज्ञानके सम्बन्धमें है। बुद्धिवृत्तिरूप ज्ञानके उत्पन्न होनेपर उसीके द्वारा नित्य ज्ञानका प्राकट्य होता है। यद्यपि परमार्थ सत्य यही है कि सम्पूर्ण संसार मानसकी ही उत्पत्ति है। इतना ही क्यों? मानस भी तो अव्यक्त बोधका ही एक भ्रान्तिसिद्ध रूप है। क्या हम देखते नहीं कि स्वप्नका देह, स्वप्नका प्रयत्न, स्वप्नका सभी दृश्य एक ढंगके बोधका ही वियर्त है। कुछ निम्नस्तरकी दृष्टिमें मानस और वाद्य-वस्तुओंके सम्मेलनमें प्रत्यक्षीकरण आदि धारारके भावक माछीका अवलम्ब नहीं किया जा सकता।

“हीगेलके बाहुतेरे मिद्धान्तोंका मूलकाटके दर्शनमें मिलता है। जब काटने सब सम्भव ज्ञानके क्षेत्रको उन रूपोंमें गीमित कर दिया, जिनमें मनुष्य बाहरी दुनियाँको देखता है तो उमने हीगेलके इस पाक्षकी नींव डाली कि जो कुछ वास्तव है, यह तर्कमङ्गल है और जो कुछ तर्कमङ्गल है, यह वास्तव है। यह टीका है कि काटने अस्वीकार किया कि वस्तुस्वरूपका कोई स्तन प्राप्त हो सकता है, किन्तु हीगेलको दो दिशाओंमें यह अनश्वर सन्देह हुआ। पहली बात तो यह है कि इस मिद्धान्तके अनुसार कि 'विचाररूप' के अंदरकी वास्तविकताको देनेवाला अनुभव ही है। वस्तुस्वरूप नामक विचाररूप सभी सत्य हो सकता है, जब इनकी उत्पत्ति किसी अनुभवमें ही हो। दूसरी बात यह है कि दृश्यगत घटनाओंमें तथा इनके और बुद्धिके बीचके सम्बन्धमें ही अनुभवका निवास है। ऐतिहासिक इमीज भागान्तर करने बहा 'यदि हम किसी वस्तुके सजी गुणोंको जान लें, तो वस्तुस्वरूपके विषयमें कुछ अविचार करना बाकी नहीं रह जाता, सिवा इसके कि वह वस्तु हमारे बाहर है और उसका अस्तित्व हमारे ऊपर निर्भर नहीं है।

“इन्द्रियबुद्धिकदियों (लॉक हार्ट्ज) के स्पष्टनको किन्हीं काटके मिद्धान्तोंमें उल्लेखी यह कहनेके लिये बाध्य किया कि इस दृष्टिकरणी केवल गुणों का प्रत्यक्षीकरण नहीं करते। सम्पूर्ण वास्तविकताकी स्वरूप-विश्लेषण प्रत्यक्षीकरणमें सम्पूर्ण बाहरी वास्तविकताके साथ सम्बन्धित और परिचित होने की है। किन्तु हम

दोनों सम्पूर्णोंको एक विकासमान सम्पूर्णके धनात्मक और ऋणात्मकरूप माना और इस प्रकार पूर्ण आदर्शवादको पहुँचे। कांटने कर्ता और कर्म (वस्तु) के विरोधात्मक एकत्वको अपनी दर्शन-व्यवस्थाका केन्द्र बनाया। लेकिन उसकी इस कल्पनामें यह असङ्गतता थी कि एक ही ओर यानी कर्ताकी ओर ही यह एकत्व क्रियाशील तथा फलोत्पादक है। हीगेलने इस असङ्गतिको दूर किया और इस बुनियादपर अपनी सारी प्रथाका निर्माण किया कि सत्यका अवस्थान न केवल शुद्ध कर्तामें और न केवल शुद्ध वस्तुमें है, बल्कि इनके बीचके क्रियाशील सम्बन्धमें है—जिस सम्बन्धके द्वारा कर्ता और वस्तु, दोनोंमें क्रमवर्धनशील रूपान्तर होता रहता है। आदर्शवादके स्तरपर यह कल्पना हमको ले जाती है, मार्क्सवादी विश्वकल्पनाकी ओर। आदर्शवादने क्रियाशील पक्षको विकसित किया, लेकिन केवल अनूर्त-रूपमें द्वन्द्वमान, तर्क और विचारके व्यापक नियमोंके विकासमें तथा मनुष्यकी मस्तिष्क-क्रियाकी सीमाओंको रेखांकित करनेमें। वस्तुओंके द्वारा रक्तमांससम्पन्न मनुष्य-व्यवहारके क्रियाशील पक्षका विकास भौतिकवादियोंने किया नहीं और आदर्शवादी अपने आदर्शवादके कारण कर न सके।

“प्रारम्भमें दिये गये ज्ञानकी परिभाषाका द्वन्द्वात्मकरूप अब समझा जा सकता है। मनुष्यके बाहर स्थित प्रकृति ही ज्ञानका उद्गम है। ज्ञानप्रक्रिया मनुष्य और वस्तुके बीच एक क्रिया-प्रतिक्रिया है जो मनुष्य और वस्तुको भिन्न बना देती है ज्ञात होनेके कारण। ज्ञात वस्तु अपने पहले रूपसे विभिन्न बन जाती है और ज्ञानी मनुष्य भी अपने पहले रूपसे भिन्न है। ज्ञानका मूल है मनुष्यकी व्यावहारिक क्रिया—वस्तुओंके द्वारा, अनुभवके द्वारा। ज्ञान-प्राप्तिकी पहली सीढ़ी है इन्द्रियानुभूति। इन्द्रियानुभूति कोई ऐसी चीज नहीं है जो मनुष्य-अवयवके साथ सदा एक-सी बनी रहती हो। यह इन्द्रियानुभूति एक विशेष उपज है और यह पैदा होती है पशुओंकी इन्द्रियानुभूतिसे भिन्नरूपमें; ऐतिहासिक, सामाजिक प्रयोगकी बुनियादपर। सामाजिक ज्ञानका विकास इन्द्रियानुभूति तथा युक्तियुक्त ज्ञान दोनोंको समृद्ध करता है। किसी भी असम्भ्य मनुष्यके विचार और इन्द्रियानुभूतिका स्तर इतना निम्न होता है कि किसी सम्भ्य मनुष्यसे उसकी तुलना नहीं हो सकती। उसके निम्नस्तर और अत्यन्त सीमित पारिव्यव आचार-व्यवहारपर ही उसके विचार और इन्द्रियानुभूति दोनों ही निर्भर हैं। ज्ञानकी दूसरी सीढ़ी है तर्कबुद्धि। यह बुद्धि भी प्रयोग और व्यवहारके द्वारा आती है।”

वृत्तिरूप ज्ञानका ही क्षेत्र किन्हीं रूपोंमें सीमित हो सकता है। निर्विशेष, निर्दोष शुद्धबोधके सम्बन्धमें यह नहीं कहा जा सकता। साथ ही बाह्यरूप भी

सीमित नहीं है। केवल जो कुछ मानवबुद्धिप्राप्त है वही सब कुछ नहीं है। मनुष्यकी अत्यन्तता तो स्पष्ट ही है। यदि हम वस्तुका सभी गुण जान लें तो वस्तु-स्वरूपके विषयमें कुछ आविष्कार बाकी नहीं रह जाता। ऐंजिल्सका यह विचार भी आकाशबुसुम्बकी कल्पना ही है। स्वाभिक दृश्यवस्तु जैसे द्रष्टापर ही निर्भर होती है, उसी तरह ज्ञातृ-प्रपञ्च भी द्रष्टापर ही निर्भर है। इसीलिये हीगेलको चेतनसे अचेतनकी उत्पत्ति माननेको बाध्य होना पड़ा। कांट और हीगेलके इस भेदमें कोई तथ्य नहीं है कि कर्ता और कर्मका क्रियाशील एकत्व क्रियाशील तथा फलोत्पादक है; या क्रियाशील सम्बन्ध फलोत्पादक है। क्योंकि ज्ञान स्वयं चेतन एवं प्रकाशात्मक होनेसे कर्ताकी जातिका है; अतः कर्ताकी ओर फलोत्पत्तिका व्यवहार होता है—यह कांटका अभिप्राय है। निर्विकार, निर्दृश्य अखण्ड बोधमें विषयो-पराग स्वतः सम्भव नहीं है। अतः दृक्, दृश्य, चेतन, अचेतनके अन्योन्याभ्यासे ही व्यावहारिक मप्रपञ्च ज्ञान होता है। यही हीगेलका अभिप्राय है। मार्क्सके अनुसार 'मनुष्य एवं वस्तुके बीचकी क्रिया-प्रतिक्रिया ही ज्ञानप्रक्रिया है और ज्ञानका मूल मनुष्यकी व्यावहारिक क्रिया है। इन्द्रियानुभूति और तर्क-बुद्धि ही प्रयोग एवं व्यवहारके द्वारा युक्तियुक्त ज्ञानका निर्माण करती है।' जहाँतक व्यावहारिक वृत्तिरूप-ज्ञानकी बात है, सांख्यवादी भी यही मानते हैं। इतना अवश्य है कि सांख्यीका मनुष्य रक्त-मांस-अस्थिरञ्जरमात्र नहीं; किन्तु यह चेतन असङ्ग आत्मा है। और उसी दृष्टिसे द्रष्टा तथा दृश्य, कर्ता और कर्म, भोक्ता तथा भोग्यका भेद भी सिद्ध होता है। अथवा इससे निम्नस्तरपर उतरें तो कह सकते हैं कि सूक्ष्म सत्त्वात्मक बुद्धि-तत्त्व ही कर्ता या ज्ञाता है। तामस, राजस, स्थूल-प्रपञ्च वस्तु है। यही कर्ता, कर्म, ज्ञाता एवं श्रेयका भेद है। परन्तु मार्क्सके अनुसार 'भूत ही सब कुछ है। उसका ही परिणाम वस्तु है, और उसीका परिणाम मनुष्य है।' फिर उसकी क्रिया-प्रति-क्रियासे भी अति मिलजुग प्रकाशरूप ज्ञान किस तरह उत्पन्न हो सकेगा, यह विचारणीय विषय है।

व्यवहार और तथ्य

मार्क्सवादी कहते हैं कि 'भूत पहले या मानस, यह प्रश्न एक दूसरे रूपमें भी जीवनके सामने उठ खड़ा होता है। प्रयोग पहले या सिद्धान्त ? व्यवहार पहले या तथ्य ! इसका उत्तर हमको जीवनपर्यमें एक विशिष्ट दिशाकी ओर ले जाता है। इस विषयमें मार्क्सवादी दृष्टिकोण भी अपनी विशेषता रखता है। कुछ लोग कहते हैं कि प्रयोग और सिद्धान्तमें कोई समन्वय नहीं हो सकता। प्रयोग इस गंदी, स्थूल, असत्य, मायावी दुनियाँकी चीज है। सिद्धान्त चिरस्थाय, शिव और सुन्दर है। दोनोंका क्या सम्बन्ध है ? सिद्धान्त दर्शन ज्ञान ही सब कुछ है, इसके अतिरिक्त कुछ है ही नहीं', इस तरहके विचार रखनेवाले लोग मक्खड़ीकी भोंति अपने भीतरसे सिद्धान्तको निकालते हैं। दूसरे लोग हैं, जो प्रयोगसे एकदम इनकार तो

नहीं करते; किंतु वे सिद्धान्तको ही प्रधान मानते हैं। उनकी दृष्टिमें सिद्धान्त प्रयोगकी संतान नहीं है; वह एक स्वयम्भू तत्त्व है। ऐसे मतवालोंके लिये प्रयोगका आश्रित होना निम्नकोटिके लोगोंको ही शोभा देता है। सिद्ध महर्षि इसके ऊपर हैं। यह गौर करनेकी बात है कि प्राचीन भारतका प्रगतिशील युग प्रयोग-निर्भर ही था; जैसा कि अलबेरूनीद्वारा उद्धृत आर्य भट्ट (४७६ ई०) के निम्न सूत्रसे स्पष्ट हो जाता है। 'सूर्यकी किरणें जो कुछ प्रकाशित करती हैं वही हमारे लिये पर्याप्त है। उनसे परे जो कुछ है और वह अनन्त दूरतक फैला हो सकता है; उसका हम प्रयोग नहीं कर सकते। जहाँ सूर्यकी किरणें नहीं पहुँचतीं; वहाँ इन्द्रियोंकी गति नहीं और जहाँ इन्द्रियोंकी गति नहीं; उसे हम जान नहीं सकते।'

“पूर्वोक्त दृष्टिकोण श्रेणी-विभाजित समाजका और उस समाजमें शारीरिक और मानसिक भ्रमके विभाजनका परिणाम है। पूँजीवादमें शारीरिक और मानसिक भ्रमका विच्छेद पूरे तौरपर हो जाता है। भ्रमके इस विभाजनके कारण प्रयोगले बिल्कुल स्वतन्त्र होकर सिद्धान्तका निर्माण होता है और ऐसे विद्वत्तापूर्ण तथ्योंका आविष्कार होता है जो व्यवहारकुशल लोगोंकी अवश्याके पात्र बन जाते हैं। इस प्रकार उत्पन्न प्रयोग और सिद्धान्तका विच्छेद पूँजीवादी विचारधाराकी रक्षणशील संकीर्णताके कारण अधिक गहरा बन जाता है और जो आजके दिनके दौंगपूर्ण विचारोंके लिये जिम्मेदार हैं। विज्ञानकी विभिन्न शाखाओंके अध्ययनसे भी हम इसी नतीजेपर पहुँचते हैं कि प्रयोग ही सिद्धान्तका जनक है। देश-विजय और व्यापारने भूगोलको जन्म दिया। पैदावार तथा उद्योग और लड़ाईके औजारोंने खनिज-विज्ञानकी सृष्टि की। कृषिमें बीज बोनेके लिये श्रुतुओंके ज्ञानकी आवश्यकता हुई। इस आवश्यकताके कारण नक्षत्र-शास्त्रकी रचना हुई। इसी नक्षत्र-शास्त्रकी शाखा-उपशाखाके रूपमें आलोक-विज्ञान (दूरबीन आदिका आविष्कार) तथा पदार्थ-विज्ञानकी सृष्टि हुई। व्यावहारिक उपयोगिता ही यन्त्रगति शास्त्रका जनक है। जैसे नील नदीकी सतहको उठाकर खेत सींचनेकी आवश्यकता इत्यादि। इतर धातुओंको सोनेमें परिवर्तित करनेकी चेष्टासे रसायनशास्त्रकी उत्पत्ति हुई। रसायनशास्त्रके पर्यायवाची अंग्रेजी शब्द केमिस्ट्रीकी उत्पत्ति है मिश्र-भाषाके शब्द कीमियासे। गणितशास्त्र एक ऐसा शास्त्र है जो सबसे अधिक बुद्धि-प्रसूत और प्रयोगसे असम्बन्धित ज्ञान पड़ता है। लेकिन इसके इतिहासके अध्ययनसे भी यही विचारधारा स्पष्ट होती है। खेतोंकी नाप-जोखसे ज्यामिति (रेखागणित) का सम्बन्ध है। और जिस समय रोम-अधिपति आगस्टसने सिकंदरियाके हीरोडो रोमन-राज्यका नक्शा खींचनेके लिये नियुक्त किया; उसने भी ज्यामिति-शास्त्रने काफी पोषण प्राप्त किया। 'साइंस ऐट दि क्रॉस-रोड्स' (विज्ञानके चौमहानेपर)

नामक लेखमें हेमने न्यूटनपर जो प्रकाश डाला है उसमें हम भ्रमका निराकरण होता है कि न्यूटन किसी तुल्यकता स्वप्नदृष्टा है जिसका पार्थिव व्यवहारसे कोई संस्पर्श नहीं है। उसने यह दिग्गलाया है कि न्यूटनने जिन समस्याओंका समाधान किया है, उनकी उत्पत्ति उस समयके मानव-समाजकी व्यावहारिक आवश्यकताओं-में ही हुई है।^{११}

‘भूत पहले या मानव’ यह प्रश्न इस अभिप्रायसे है कि दृक्-दृश्य-ज्ञान-ज्ञेय इनमेंसे कौन पहलेमें है ? यदि मानवका अर्थ उस मानससे है जो कि एक आन्तर इन्द्रिय या सूक्ष्म पञ्चमहाभूतोंके समष्टि सार्विक अशोभे निर्मित अन्तः-करणरूपमें प्रसिद्ध है, तब अधिक मतभेद नहीं रह जाता। प्रयोग पहले या सिद्धान्त, व्यवहार पहले या तथ्य ? कोई भी समझ सकता है कि प्रमाणसे ही प्रमेयकी निश्चि होनी है। कभी भी बोधसे ही बोध्यकी निश्चि होती है। फिर बोध तो वह वस्तु है कि प्रमाण भी उसीमें निश्च होता है। इस बोधका प्रागभाव एवं प्रध्वंस समझनेके लिये भी बोध आवश्यक ही है। जब अबोधसे उसका प्रागभाव समझना कठिन ही नहीं असम्भव है। बोधमें सविशेषता खोजनेके लिये इन्द्रिय-मन आदिका व्यापार आवश्यक होता है। प्रयोगोंसे नियमों एवं सिद्धान्तोंकी जानकारी होती है, निर्माण नहीं होता। किन किन वस्तुओंमें क्या-क्या गुण हैं, यह हमारी जानकारीमें पहले भी कम-से-कम भौतिकवादीको तो मान्य होना ही चाहिये। इसलिये व्यापार, विज्ञापन यात्राके कारण भौगोलिक स्थितिका ज्ञान होता है निर्माण नहीं। इसी प्रकार पैदावार, उद्योग, लड़ाई और औजारोंने खनिजके ज्ञानमें सहायता की है, परन्तु इनके कारण खनिजका निर्माण नहीं हुआ। कृषिके कारण मृत्तुओंका ज्ञान भले ही हुआ हो, परन्तु मृत्तुओंका अस्तित्व कृषिके कारण नहीं हुआ। प्रयोगोंके आधारपर विद्यमान वस्तुका ही ज्ञान और उपयोग कहा जा सकता है। अग्निकी उष्णता, जलकी शीतलता, वायुकी प्रवहण शीलता, हमारे प्रयोगके आधारपर नहीं बनी। इस तरह प्रयोग और आवश्यकताके अनुसार गुण-उपयोगिता एवं सिद्धान्तोंका ज्ञान होता है। परन्तु गुण-उपयोगिता और सिद्धान्त पहलेमें ही होते हैं। इतना ही क्यों ? सभी प्रवृत्तियोंमें संकल्प या ज्ञान हेतु होते हैं। क्रियाओं, अनुभवोंमें जानकारीमें विशेषताएँ होती हैं। ये ज्ञान भी सदा प्रयोगोंके आधारपर नहीं होते। व्यवहारमें देखते हैं कि जो गाँवके किसान खेती करते हैं, उन्हें इतना कृषिविज्ञान नहीं रहता जितना पुस्तकों और प्रयोगशालाओंके द्वारा विद्यार्थियोंको होता है। सदा संग्राम करनेवालोंको भी इतना परिज्ञान नहीं होता जितना एक पील्डमार्शलको, और मजदूरोंको शिल्पका इतना ज्ञान नहीं होता जितना इंजीनियरोंको।

बुद्धिका महत्त्व तो सभीको मान्य होना ही चाहिये। सहस्रों मनुष्य जो काम नहीं कर पाते, वह काम बुद्धिनिर्मित मशीनोंसे सरलतासे हो जाता है।

इसी तरह लाखों वर्षोंकी प्रवृत्तियोंसे भी जो ज्ञान सम्पन्न नहीं होता, वह ज्ञान शान्त-समाहित, योग-शक्तिसम्पन्न मनसे हो जाता है। जैसे बुद्धिनिर्मित दूर-बीक्षण या सूक्ष्मबीक्षणसे दूर-सूक्ष्म वस्तुओंका ज्ञान हो सकता है, वैसे ही योग-जन्यशक्तिविशिष्ट मनसे बाह्य प्रयोगके बिना भी अनेक वस्तुओं, उनके गुणों एवं सिद्धान्तोंका ज्ञान हो जाता है। 'जहाँ सूर्यकी किरणें नहीं पहुँचतीं, वहाँ इन्द्रियोंकी गति नहीं और जहाँ इन्द्रियोंकी गति नहीं, उसे हम जान नहीं सकते'—यह कथन योगज-ज्ञानविहीन व्यक्तियोंके लिये ही ठीक है। यह भी रूपवाद वस्तुके ही सम्बन्धमें कहा गया है। शब्द और स्पर्शके सम्बन्धमें सूर्यकिरणें प्रकाश नहीं फैला सकतीं; फिर भी ओन्नतत्वके द्वारा उनका ज्ञान होता ही है। प्रकृति-परमाणु आदिका ज्ञान अनुमानसे होता है। इन्द्रियों, मन एवं बुद्धिमें सूर्यकी किरणें नहीं पहुँचतीं; फिर भी उनका ज्ञान साक्षीसे होता ही है। रेडियो टेलीविजनद्वारा इस समय अतिदूरस्थ शब्द एवं रूपका अनुभव किया ही जा रहा है। यह सामान्य इन्द्रियगतिसे भिन्न ही यान्त्रिक शक्तिका चमत्कार है। इसी तरह यौगिक चमत्कार भी है। रसायनशास्त्रके कारण भी जिन-जिन सम्बन्धोंसे जिन-जिन धातुओंमें सुवर्ण बननेकी शक्ति है, उन्हीं धातुओंसे उन्हीं सम्बन्धोंके द्वारा सुवर्णनिष्पत्ति होती है। इसी तरह क्या गणित क्या अन्य विषय—सबमें सिद्धान्त स्थायी ही होते हैं। उनकी जानकारीके लिये ही शिक्षा-प्रयोग आदि अपेक्षित होते हैं।

मार्क्सवादी कहते हैं कि "अनुभव सामाजिक प्रयोगोंका परिणाम तथा जोड़ है। लेनिनके शब्दोंमें अनुभवमें हमारी बुद्धिपर अनिर्भर होकर बुद्धिके विषयोंका आविर्भाव होता है।" मौसमी हवा और सामुद्रिक धाराएँ जीवरूपके आविर्भावरके बहुत पहलेसे थीं। मानव-ज्ञान और सामाजिक प्रयोगके आविर्भावके करोड़ों वर्ष पहले ये वर्तमान थीं, लेकिन बहुत दिनोंके समुद्रयात्राके अनुभवसे ही इन हवाओं और धाराओंका ज्ञान सम्भव हो सका। फिर लेनिनके ही शब्दोंमें "इसी रूपमें अनन्तकालसे चली आ रही है। युक्तियुक्त बुद्धिका आधार है, मानव व्यवहार, जो लाखों बार दुहरानेपर संज्ञाके अंदर तर्कज्ञानके रूपमें प्रतिष्ठित हो जाता है। यद्यपि व्यावहारिक आवश्यकताओंकी पूर्तिके लिये ही सिद्धान्तका जन्म होता है। जन्म ग्रहण करनेके बाद एक सीमातक इसका स्वतन्त्र विकास होता है। और जिस व्यावहारिक आधारपर यह उठ खड़ा होता है, उसको प्रभावित, संशोधित और परिवर्धित क्रिये बिना नहीं रहता। इस प्रकार प्रयोग और सिद्धान्त 'विरोधियोंका एकत्व' है जिनके परस्पर प्रभावका कोई अन्त नहीं है—अथवा मनुष्य-जातिका अस्तित्व है, मानव व्यवहार प्राथमिक है। गेटेके शब्दोंमें—"आरम्भमें था कर्म"—लेकिन चूँकि व्यवहार पूर्णता लाता है, इसलिये प्रयोगका विकास सिद्धान्तको आगे बढ़ाता है और यह पुनः प्रयोगको प्रभावित करता है।

“यहाँपर बुद्धारिणके यह उद्धरण अनुपयुक्त न होगा—‘उद्योग और सिद्धान्त—दोनों ही सामाजिक मनुष्यकी क्रिया है यदि हम सिद्धान्तको एक निश्चित प्रणालीके रूपमें और प्रयोगको एक बनी-बनायी वस्तुकी तरह न देखें, बल्कि क्रियाशील-अवस्थामें इनको देखें तो हमें भ्रम-क्रियाके दो रूप दिखलायी पड़ेंगे। भ्रमका शारीरिक और मानसिक भोगोंमें विभाजन सिद्धान्त-प्रयोगका सचित और साररूप है प्रयोग और सिद्धान्तकी परस्पर क्रिया प्रतिक्रिया और उनकी एकताका विकास प्रयोगकी प्राथमिकताकी बुनियादपर होता है। इतिहासमें व्यावहारिकताके क्षेत्रमें विज्ञानने जन्म ग्रहण किया, विचारोंकी उपज वस्तुओंकी उपजने ही अपना रूप ग्रहण करती है। सामाजिकताके क्षेत्रमें सामाजिक रहन-सहन सामाजिक चेतनाका मूल है। सम्पूर्ण सामाजिक विकास वस्तु-उत्पादक भ्रम क्रिया शक्ति-जनित है। मानवसे ही हमें प्रयोगकी प्राथमिकताकी बुनियादपर प्रयोग और सिद्धान्तके समन्वयकी शिक्षा मिलती है। प्रयोग ही सिद्धान्तकी सत्यताका प्रमाण है।”

परंतु विचार करनेपर यही सिद्ध होता है कि कुछ अनुभव भद्रस्य प्रयोगोंके परिणाम हैं। परंतु सबके सम्बन्धमें ऐसा नहीं कहा जा सकता। बुद्धिके प्रिय जो भी होंगे वे उनी हास्यमें बुद्धिपर अनिर्भर रह सकेंगे, जिनकी स्वतन्त्र सत्ता होगी। बुद्धि या अनुभव प्रमाणकोटिमें आते हैं, जिनपर सभी वस्तुओंकी निश्चि निर्भर होती है। ‘मौमयी हवा और सामुद्रिक धाराएँ जीवरूप एवं मानव विज्ञान और सामाजिक प्रयोगके बरोहों बरप परते थीं’, यह भी अस्वर प्रमाणित होती बनना ही है। बीज एवं अङ्गुरके समान बमों एवं शरीरोंकी अनर्गद परम्परा है। अनादि जीवको बिना स्वकृत हुए बमों, शरीरों, द्रव्यों, निद्राओं-जन्मों-मरणोंकी परम्पराएँ निराभय हो जावेंगी। किसी वस्तुका भव या अभाव निश्च करनेके लिये प्रमाण और दृष्टा तो अंतर्हित होना ही है। अर्थात् बलहा भी संपन्न होना चाहिये। कालपरिमित वस्तुओंका भी ज्ञान होना चाहिये। अनुमान भी सामाजिक ज्ञानके ही आधारपर चलता है। फिर हमी तरह सामाजिक ज्ञानके ही आधारपर यह भी तो निश्च है, जेने स्वप्न एवं जगदलके पूर्व भी निद्राका प्रवेश होता है। उभी तरह मौमयी हवा और सामुद्रिक धाराकी बीज बंदे, आकाश और उसमें भी शुद्ध अद्वार, उसमें भी प्रथम बुद्धि एवं बुद्धिमें परते समष्टि निद्राका अधिदा और उसमें भी परते उसका भ्रमक अलस अनुभव या। विज्ञान वस्तुकी ही अभिव्यक्ति होती है। सत्यमें तेजकी तरह असत्य अधिव्यमान वस्तुका कभी भी प्रादुर्भाव हो नहीं सकता। लेजिनकी बुद्धिपुत्र बुद्धिकी विवेकन अन्तःकरणकी बुद्धिमें ही सम्बन्ध रखती है। जेने निश्चि बान्ने, लगे लगे

अनेक उपाधियोंके कारण प्रकट विशिष्ट अग्नि के प्रकारोंमें विशेषता आ सकती है। व्यापक मूल अग्निकी सत्तामें इन उपाधियोंके भाव-अभावका कुछ असर नहीं पड़ता। इसी तरह बुद्धिकी विभिन्न अवस्थाओं एवं बाह्य उपाधियोंमें भेद होनेपर भी सर्व-भारत अखण्ड बोधमें इन बाह्य व्यवहारोंका कुछ भी असर नहीं पड़ता। प्रमाणोंके आधारपर चादिप्रतिवादियोंद्वारा निर्णयित सत्य ही सिद्धान्त होता है। प्रामाणिक निर्णय न तो पुरुषोंकी इच्छापर निर्भर होता है और न आवश्यकताकी अनेक रखता है। अनिष्ट निर्णयकी न तो आवश्यकता ही होती है और न पुरुषकी इच्छा ही वैधी होती है। फिर प्रमाणके द्वारा वस्तुतन्त्रज्ञान होता ही है। हाँ, सिद्धान्तोंको जानकर उनके आधारपर आवश्यकता-पूर्ति होती है। जैसे जल-अग्नि आदिका सामान्यरूपसे प्रयोगसे सिद्धान्त, और सिद्धान्तमें प्रयोगमें प्रगति होती है, परंतु ये बातें आपेक्षिक हैं। सिद्धान्त न तो खड़खन्दकी तरह घटता-बढ़ता है और न तो गिरगिटकी तरह क्षण क्षणमें रंग ही बदलता रहता है। कहा जा चुका है कि प्रमाणोंके आधारपर चादिप्रतिवादिकारा सत्यका निर्णय ही सिद्धान्त है। त्रिकालबाध्य सत्य परिवर्तनशील ही होता है। अग्नि उष्ण है—यह सिद्धान्त अस्थायी नहीं। उद्योग और सिद्धान्त दोनों ही सामाजिक मनुष्यकी क्रिया है।

बुद्धारिनका यह कहना भी इसी अंशमें सही है कि जानकारी मानसी कि है। परंतु इससे भी प्रकाशस्वरूप ज्ञानकी नित्यता एवं सिद्धान्तकी स्थिरता फरक नहीं पड़ता। हाँ, यह सही है कि जिस वस्तुका ज्ञान अपूर्ण है, उसके सिद्धान्त भी अपूर्ण होंगे। उस सम्बन्धमें जितना ही अधिकाधिक परिचय होगा उतना जानकारी होगी, उसी ढंगका सिद्धान्त बनेगा। इसमें भी संदेह नहीं है कि प्रयोगमें शारीरिक श्रमकी विशेषता रहती है और सिद्धान्तमें मानसिक श्रमकी विशेषता। फिर भी यह व्यवस्थित नहीं है। कितने ही प्रयोग भी मानसिक ही होते हैं। प्रयोग और सिद्धान्त जबतक अन्तिम रूपसे निश्चित नहीं होते, तबतक उनमें विकास या परिवर्तन होता रहता है। परंतु अन्तिम रूपसे निश्चित हो जानेपर विकास समाप्त हो जाता है। इसीलिये यह भी नहीं कहा जा सकता कि प्रयोग और सिद्धान्तकी क्रिया-प्रतिक्रिया और उनकी एकताका विकास प्रयोगशै प्राथमिकताकी बुनियादपर होता है; क्योंकि प्रयोग-प्रवृत्ति भी ज्ञानपूर्वक ही हुआ करती है। प्रवृत्तिमात्रकी प्रथम बुनियाद है ज्ञान। अतएव कहा जा सकता है कि सर्वत्र ज्ञानसे ही व्यवहारने जन्म ग्रहण किया है। सर्वव्यवहारदेह आत्मा या अन्तःकरणका गुण ही ज्ञान कहा जाता है। जैसे हमारे ज्ञानसे घटादि वस्तुएँ उपजती हैं, उसी तरह ईश्वरीय ज्ञानसे आकाशादि वस्तुएँ उपजती हैं। 'ज्ञानाति इच्छति, अथ करोति' यह व्यापक सिद्धान्त है। कोई व्यक्ति जानता है, इच्छा करता है, फिर क्रिया करता है। सामाजिक रहन सहन सामाजिक चेतनस मूल है, यह भी अर्धसत्य है। सत्य यह है कि रहन सहन भी विचारमूलक

होते हैं। उनमें उत्तरोत्तर स्पष्टता होती रहती है। शिक्षणपरम्परा या किसी कारणसे अभिव्यक्त विशेष ज्ञान ही सामाजिक चेतनाका मूल है। अतएव श्रम-क्रिया शक्तिजनित सामाजिक विकास अंशतः मान लेनेपर भी हर क्रियाके मूलमें ज्ञान है। यह न भूलना चाहिये कि क्रिया इच्छाजन्य है, इच्छा ज्ञान-जन्य है, क्रियाजन्य जब इच्छा भी नहीं है, तब इच्छाका भी जनक ज्ञान क्रियाजन्य कैसे होगा? प्रयोगकी प्राथमिकताकी बुनियादपर प्रयोग और सिद्धान्तके समन्वयका माक्सवादी शिक्षाका सिद्धान्त सर्वथा अवज्ञित है।

इन्द्रन्याय और विकास

माक्सवादी कहते हैं कि “जगत् परिवर्तनशील है। विकास परिवर्तनका ही एक प्रकार है। इस परिवर्तनको देखनेके विभिन्न दृष्टिकोण हैं। अतिभौतिकवादी और नैर्गमिक वादीका दृष्टिकोण एक है और इन्द्रात्मक भौतिकवादीका दृष्टिकोण और है। लेनिनकी व्याख्यामें इसपर बारी प्रकाश पड़ता है। विकास विरोधियोंका मथर्ग है। विकासकी दो ऐतिहासिक धाराएँ हैं। पहली विकासवृद्धि और ह्रास तथा दुहरानेके रूपमें और दूसरी विकासविरोधियोंके समन्वित एकत्व तथा परस्परसम्बन्धित रूपमें। पहली धारणा मृत, शुष्क, निःसार है, दूसरी जीवित है। दूसरी धारणाके द्वारा ही हर विद्यमान वस्तुकी स्वयं गति समझी जा सकती है और इसकी कल्पना की जा सकती है कि पुरानेका भ्रंश होकर नयेका आविर्भाव कैसे होता है” (लेनिन—मेटेरियलिज्म एण्ड इंग्नीरियलिज्म—क्रिटिसिज्म)

“विकासकी पहली धारणामें हम मौलिक परिवर्तनको नहीं समझ सकते। इस धारणाके अनुसार परिवर्तनको क्रमपरिवर्तनके रूपमें देखा जाता है। ‘परिवर्तित वस्तु भी मृग्यतः मूल वस्तु ही है। मूल वस्तुमें परिवर्तनकी मात्रा अत्यल्प होती है और इन स्वरूप मात्राओंको जोड़कर ही परिवर्तित वस्तु बन जाती है। लेकिन इस प्रकार मौलिक परिवर्तनोंको समझा नहीं जा सकता। उदाहरणोंमें यह सिद्ध है कि प्राकृतिक वस्तुओंकी एक अवस्थामें दूसरी अवस्थाकी कुदान होती है। प्रकृतिमें क्रान्तिकारी परिवर्तनके उदाहरण मिलते हैं। विकास ही प्रकृतिका एकमात्र नियम नहीं है, क्रान्तिकारी परिवर्तनका भी उसमें स्थान है। किसी वस्तुके आविर्भाव या विरोधावकी कल्पना उसके क्रमशः आविर्भाव या विरोधावकी कल्पना है। लेकिन सू (अस्तित्व) का परिवर्तन न केवल एक गुणमें दूसरे गुणका परिवर्तन है, बल्कि परिमाणगतमूल्यसे गुणात्मक परिवर्तन है। इस प्रकार एक परिवर्तन घटित होता है, जो एक दरदगत घटनाकी दूसरीके स्थानान्तरण करता है और धारा टूट जाती है। जब प्रवाहकी धारा टूट जाती है, तब विकासके रास्तेमें एक आश्चर्य परिवर्तन घटित होता है। हांगेल्ने अनेकों दृष्टान्तोंमें

यह प्रमाणित किया है कि 'प्रकृति और इतिहासमें कितनी ही बार आकस्मिक परिवर्तन होते रहते हैं।' साधारण जन-विदित विकासवादके सिद्धान्तके पोलैपनको उन्होंने अच्छी तरह दर्शाया है। हीगेलके शब्दोंमें क्रमविवर्तनकी बुनियादी बात यह है कि जिसका आविर्भाव होता है, वह पहलेसे ही विद्यमान रहता है, केवल सूक्ष्म होनेके कारण अदृश्य रहता है। इसी प्रकार जब हम किसी दृश्यगत घटनाके तिरोभावकी बात करते हैं, तब हम ऐसी कल्पना करते हैं कि जिसका तिरोभाव होता है, यह तिरोहित हो चुका है और पूर्वगत घटनाका जो स्थान लेता है, वह पहलेसे ही विद्यमान है, लेकिन दोनों ही दृष्टिगोचर नहीं होते। परंतु इस प्रकार हम आविर्भाव या तिरोभावके सम्पूर्ण ज्ञानको दया देते हैं। किसी घटनाके आविर्भाव या तिरोभावकी व्याख्या क्रमविवर्तनके द्वारा करना शब्दसम्भारमात्र है और इसका अन्तर्हित अर्थ यह है कि जो वस्तु आविर्भाव या तिरोभावकी प्रक्रियामें है, हम ऐसा समझते हैं कि वह आविर्भूत या तिरोहित हो चुकी है।

“हीगेलने स्वयं इस वस्तुका जो वर्णन दिया है, वह महत्वपूर्ण है। लोग परिवर्तनको उसके क्रमकी न्यूनतासे अपनी कल्पनाके अन्तर्गत करना चाहते हैं, लेकिन क्रमिक परिवर्तन नाममात्रका परिवर्तन है और गुणात्मक परिवर्तनके विपरीत है। क्रमिकता दो वास्तविकताके संयोगकी, चाहे ये दो अवस्थाएँ हों, चाहे दो स्वतन्त्र वस्तु, दया देती है। परिवर्तन समझनेके लिये जिनकी आवश्यकता है, उनका अपसरण हो जाता है। संगीतसम्बन्धोंमें परवर्ती स्वर आरम्भके मूलस्वरसे दूर हट जाता है। फिर ऐसा मालूम होता है कि एकाएक वह मूलस्वर लौट आया। यह पिछले स्वरमें जोड़का परिणाम नहीं है, इसका सम्बन्ध दूरके स्वरसे मालूम पड़ता है। सब मृत्यु और जन्म धारावाहिक क्रमिक न होकर इसके विपरीत ही हैं और परिमाणात्मकसे गुणात्मक परिवर्तनकी यह एक कुदान है। साधारण कल्पना जब कि किसी उद्धान या निर्वाणका ख्याल करती है, तब इसे वह क्रमिक उद्धान या निर्वाणके रूपमें देखती है, परंतु अस्तित्वमें परिवर्तन न केवल एक परिमाणसे दूसरे परिमाणका रूपान्तरण है, बल्कि गुणात्मकसे परिमाणात्मक तथा इसके विपरीत रूपान्तरणमें है। यह स्वसे भिन्न होनेकी एक क्रिया है, जो क्रमवा धारा तोड़ देती है।

“प्रारम्भिक बात यह है कि प्रकृतिको समझनेके लिये इसके इतिहासके अध्ययनकी आवश्यकता है। परिमाणकी दृष्टिसे यह तो निश्चय ही है कि किसी भी मुहूर्तमें विश्व (संसार) वही है, जो पहले था और जो कि भविष्यके संसारके निर्माणकी क्रियामें है। इसी अनुमानके आधारपर विश्व (संसार) बुद्धिगम्य और व्यवहारयोग्य है। गुणात्मक दृष्टिसे यह समानरूपमें स्वयं निद्र है कि किन्हीं दो मुहूर्तोंमें विश्व (संसार) एक-सा नहीं है। यहाँतक हालत डार्विन-

। कर्मिकारी पुनः 'ऑरिजन ऑन मेन' के प्रकाशित होनेके बाद, साधारण जागृतादकी कर्मनाके अनुसर ही है । लेकिन यदि हम कर्मनाको व्यवहारोप-
गमि बनाना है तो हमें और गहराईतक ले जाना पड़ेगा । विशेषकर हम
जनकारीकी आवश्यकता है कि विद्य (मंगल) का निरन्तर रूप-परिवर्तन ऊपरी
विद्यार्जनक ही सीमित नहीं है, बल्कि इसका बुनपादी मयटन भी उसमें
मिलाने है और वे गणियाँ भी, जिनके योगकी सम्पूर्णतामें विश्वकी क्रियाशीलता
। हम जानते भी इसको समूह करना चाहिये कि विद्यके असीम परिवर्तनमें
परिवर्तनीयताकी मात्रा विनयी है । विद्यनमें पुनरावर्तनके दृष्टान्तोंमें यह विस्तृत
ए हो जाता है ।"

पर ये सबे अविवारितमगीर हैं । पण्डितः विकास परिणामका ही एक स्वरूप
। परिणामवादमें मन्त्रावैसा ही मान्य होता है । क्रमपरिवर्तन या प्राकृतिक
गुणोंकी एक अवस्थामें दूसरी अवस्थामें बुदान अर्थात् क्रान्तिकारी परिवर्तन
य परिणाम ही है । बादलोंकी टकरते तत्काल दिशिदगन्तव्यायी महाविद्युत्प्रवाहका
प्रवाह, वायुमें आग्निका क्रमिक विकास, जलका शीतल होना या बर्फ बन जाना,
मं होना या भाव बन जाना, कुछ भी परिणाममें भिन्न नहीं है और न तो मूल
तुमें अन्यन्त भिन्न विगी वस्तुन्तरका निर्माण ही होता है । अत्यन्त, अत्याप्त
नवीकी दृष्टिमें उत्तरोत्तर नवीन-नवीन वस्तुका ही विकास होता है । परंतु
स्वर और दीर्घांतु, दीर्घक, दीर्घदर्शी महर्षियोंकी दृष्टिमें बड़ी भूतप्राप्त पुनः-पुनः
प्रग्न होकर प्रसीन हुआ करता है—'भूतप्राप्तः स एवायं भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ।'
गीता ८।१५) । किसी प्रकारका भी परिवर्तन मर्यादा, शुष्कता एवं निःसारताका ही
निक है । जह वस्तु न स्वयं गति है न सार और न अमृत ही है, बल्कि वह
हयाशील, विकारी एवं ध्वस्त होनेवाली वस्तु है । जो भी उदरग्न होनेवाली वस्तु
। उसकी वृद्धि, परिणाम, अग्रधय एव विनाश भुव है । अविनश्वर तो सर्वकारण,
साधिष्ठान, अण्डयोधात्मक ब्रह्मात्मा है, जिसे मोहवश मार्क्सवादी भुलानेका
शक्त करते हैं । मार्क्सवादी और हीगेल जिसे 'आकस्मिक घटना एवं प्रकृतिकी
बुदान या प्रगति' कहते हैं, विकासवादी जिसे 'क्रमिक' कहते हैं, दोनोंका ही
मार्गीय परिणामवादमें अन्तर्भाव है । केवल शीघ्रता एवं विलम्बमात्रसे परिणाममें
॥ नहीं हो जाता और इस अर्थमें कि अत्यन्त अविद्यमान (बादमें तेल-जैसी
ज) का कभी भी आविर्भाव नहीं हो सकता; कोई भी आकस्मिक घटना नहीं
ही । परंतु एक अत्यन्तकी दृष्टिमें कई वस्तुएँ आकस्मिक ही प्रतीत होती हैं ।
हमें बर्फ बन जाने या भाव बन जानेपर स्थूल रूपसे क्रमविच्छेद प्रतीत होने-

पर भी सूक्ष्मक्रम ज्यों-का-त्यों विद्यमान रहता ही है। चाहे जन्म और मरण हो, चाहे परिमाणात्मकसे गुणात्मक परिवर्तन हो, चाहे गुणात्मकसे परिमाणात्मक परिवर्तन हो, मूल वस्तुका अत्यन्त विच्छेद कभी नहीं होता। माता-पिताका सूक्ष्म शुक्रशोणित ही एकत्रित होकर क्रमेण विकसित होकर गर्भावस्था, शैशवावस्था, यौवन एवं वार्धक्य-अवस्थाको प्राप्त होता है। 'जायते अस्ति वर्धते' आदि पञ्चविध भावविकारको प्राप्त होते हुए भी मूलतः प्राकृतिक वस्तु ही सब कुछ थी और है। परमार्थसत्य-दृष्टिसे सब कुछ स्वप्रकाश सत्मे अनतिरिक्त ही है। दो अवस्थाएँ या दो स्वतन्त्र अवस्थावाली वस्तुएँ मूल वस्तुसे भिन्न नहीं होतीं, अतः उनका संयोग भी कोई नयी वस्तु नहीं है। रूईसे चाहे कितने भी चमत्कारपूर्ण वस्त्र, मृत्तिकासे कितने ही अच्छे मकान और लोहेसे कितने ही अच्छे यन्त्र बन जायें, फिर भी क्या ये सब वस्तुएँ चाकचिक्यमात्रसे मूल वस्तुसे भिन्न हो जायेंगी? बर्फ बन जानेपर भी क्या जलसे कोई बर्फ स्वतन्त्र वस्तु हो जायगी?

मार्क्सवादियों एवं हीगेलियन लोगोंके बागाडम्बरमात्रमे कार्य कभी कारणसे भिन्न नहीं हो सकता। संगीतके स्वरोंमें भी परस्परभिन्नता और विभिन्नता आरोहावरोहसे भिन्न होते हुए भी परिणामीके क्रमिक परिणाममें कोई अन्तर नहीं है। पुष्कर-शतपत्रका तत्क्षणच्छेद यद्यपि अक्रमिक ही प्रतीत होता है, फिर भी वहाँ सूक्ष्म क्रम रहता ही है। निर्वाण या निर्माणमें भी मूल वस्तुसे भिन्नता अस्तित्व नहीं होता। प्रकृतिके पदार्थोंमें एक-ही परिणामधारा नहीं होती। वह धारा कभी सूक्ष्म होती है, कभी स्थूल। सूक्ष्म धाराका स्थूल धाराके रूपमें परिवर्तन ही जन्म कहा जाता है। स्थूल धाराका पुनः सूक्ष्म धारामें परिवर्तन होनेमें ही ध्वंस या मरणका व्यवहार होने लगता है। इसीको 'धारा दृढ़ जना' कहा जाता है। इसीमें मूल वस्तु भिन्न होनेकी भ्रान्ति होने लगती है। इतिहासग्रन्थ अध्ययन और उससे भी अधिक दर्शनका अध्ययन प्राकृतिक परिणाम समझनेके लिये आवश्यक है। किसी प्रकारके परिवर्तन एवं परिवर्तनशील विषयके मूलमें एक अपरिवर्तनशील, स्वतःसिद्ध स्वप्रकाश अखण्डबोध साक्षीका रहना अनिवार्य है, जिसके बिना न क्रमिक परिवर्तन, न आकस्मिक परिवर्तन ही भिन्न होता है। विषय एवं उसकी मूलभूत सप्तप्रकृति, विकृति एवं अविकृतिभूत मूलप्रकृति, सबका ही परिवर्तन तत्त्वदर्शिसौशरा अनुभूत है। परन्तु उसमें भी परस्पर वर स्वपंखिद्ध मत्ता, जिसके बिना सब जगत् एवं अन्नकाण्ड, निरात्मक हो जाते हैं, महर्षियोंद्वारा साक्षात्कृत है।

दशम परिच्छेद

माक्स और ज्ञान

(माक्सिय मन या ज्ञानपर विचार)

(१) मन और शरीर

मोरिस कोर्न फोर्बकी 'दि थ्योरी आफ मानेज'में कहा गया है कि—
 "मन शरीरसे विभाज्य नहीं है। मानसिक क्रियाएँ मस्तिष्ककी क्रियाएँ हैं।
 मस्तिष्क प्राणीके बाह्य जगत्के साथ रहनेवाले जटिलतम सम्बन्धोंका अवयव है।
 बलुओंकी प्रत्यक्षारम्भका जानकारी (Conscious awareness) का प्रथम
 रूप 'संवेदन' (Sensation) अनुभूति है, जो प्रतिनियत सहज प्रति-
 क्रियाओं; 'कण्ठीघण्ट रिफ्लेक्सेज' (Conditioned reflexes) के विकाससे
 उत्पन्न होता है। अनुभूतियाँ (संवेदन) प्राणीके लिये बाह्य जगत्के साथ उसका
 जो सम्बन्ध है, उसके संकेतोंकी एक पद्धति निर्मित करती हैं। मनुष्यमें एक द्वितीय
 संकेतपद्धति विकसित हो गयी है—वाणी। यह काल्पनिक (भावप्रधान)
 [ऐम्पैरिडज] और साधारणीकरणके कार्य करती है और हल्की वाणीसे सम्पूर्ण
 उच्चतर मानसिक जीवन बढ़ चलता है, जो कि मनुष्य-प्राणीकी निजी
 विशेषता है। मानसिक प्रक्रियाओंकी अनिवार्य बात यह है कि उन्हीं सन्निविष्टियोंके
 भीतर और उन्हींके द्वारा प्राणी अपने चारों ओरके वातावरणके साथ जटिल और
 विभिन्न सम्बन्ध अनवरत बनाता रहता है। इसलिये प्रायःकी प्रक्रियाएँ
 वास्तवमें बह्य जट (मेटेरियल) सत्यसे प्रतीतिभिन्न करनेवाली प्रक्रियाएँ हैं।
 मस्तिष्ककी जीवन प्रक्रियासे जट (मीतिक) जगत्का प्रतिबिम्ब ही 'मनस'
 (सोल्मनेस) है।"

आश्चर्य है कि इस विज्ञानके युगमें जब कि सूक्ष्म-से-सूक्ष्म वस्तुओंकी खोज हो रही है, तब भी मन-जैसी सूक्ष्मवस्तुको जड़ स्थूल देहकी ही एक अवस्था माना जाता है। इसपर आगे पर्याप्त विवेचन किया जायगा कि मन दर्शन, श्रवण आदि इन्द्रियजन्य क्रियाओंमें सहकारी सूक्ष्म देहसे भिन्न तत्त्वान्तर है।

“मनुष्यकी मानसिक क्रियाओंका विकास उसके सामाजिक कार्यकलापोंसे उद्भूत होता है। इसकी प्रक्रिया है—दर्शन, प्रेक्षण, अनुभूति, प्रतीति, ज्ञान (Perception) से विचारणा। विचारने एवं बोलनेकी क्षमता उत्पन्न होती है, सामाजिक श्रमकी प्रक्रियासे; जो (सामाजिक श्रम) कि मनुष्यका मूलभूत (आधारभूत) सामाजिक कार्य (प्रवृत्ति) है।”

सामाजिक कार्य-कलापोंका प्रभाव यद्यपि क्रियाओंपर अवश्य पड़ता है, परंतु एतावता प्रकाशस्वरूप बोध, जड़, बाह्य वस्तुओं एवं उनकी जड़ क्रियाओंका परिणाम नहीं हो सकता।

“विचारनेमें हम उन प्रारम्भिक धारणाओंसे, जिनके अनुसार साक्षादिन्द्रिय गम्य वस्तुएँ हैं—प्रारम्भिक कल्पनामयी धारणाओंकी ओर आगे बढ़ते हैं। कल्पनामयी धारणाओंका उद्गम है सामाजिक सम्बन्धोंके विकास तथा बाह्य प्रकृतिसे सम्बद्ध उत्पादनविषयक एवं अन्य प्रवृत्तियोंके विकाससे, जब कि मनुष्योंके अज्ञान तथा असहायता जन्म देती है रहस्यमयी, इन्द्रजालमयी तथा स्वाप्निक, मृगमरीचिकामयी काल्पनिक धारणाओंको। मानसिक श्रम, मास्तिष्किक श्रम (दिमागी मेहनत) का भौतिक श्रमसे विभाजन काल्पनिक धारणाओंसे ही प्रारम्भ होता है और फिर सैद्धान्तिक प्रवृत्तियोंका व्यावहारिक प्रवृत्तियोंसे सम्बन्धविच्छेद होता है; जिसमें कि सिद्धान्तकी सत्यसे दूर उड़ चलेनेकी प्रवृत्ति हो जाती है। आदर्शवादी एवं भौतिकवादी दलोंकी विचारपद्धतिके विरोधकी शाखाएँ ही नहीं, स्कन्ध भी यहाँसे पृथक् होते हैं।”

वस्तुतः किन्हीं भी प्रवृत्तियोंमें ज्ञान ही मूल होता है। ज्ञानने ही संघ या समाजका निर्माण होता है। स्थूल बाह्य-जगत्की अपेक्षा मन बहुत सूक्ष्म है। अतः मानसिक ज्ञान-विज्ञान तथा कल्पनामें एक ही भौतिक स्थूल प्रवृत्ति आगे बढ़ी होती है, यह स्वाभाविक है। इतना ही क्यों, मन ही तो सचका मूल भी है।

आदर्शवाद

“काल्पनिक धारणाओंका प्रयोग किसी-न-किसी प्रकारकी वस्तुओं अथवा विचार-पद्धतियोंकी मुख्यवस्थित दृष्टियोंके निरूपणमें ही किया जाता है। ये दृष्टियाँ या विचारपद्धतियाँ समाज-विकासकी विभिन्न अवस्थाओंमें विभिन्न

सामाजिक यगोद्वारा आविष्कृत होती हैं। आदर्शविषयक विकास समाजके भौतिक जीवनके विकासपर अवलम्बित है तथा आदर्शादि वर्गविशेषकी रुचियों या स्वापोंकी पूर्ति करते हैं। परंतु इसके साथ-ही-साथ यह भी आवश्यक है कि आदर्शवाद ऐसा बनाया जाय कि वह बौद्धिक आवश्यकताओंकी भी पूर्ति कर सके। इसीके परिणामस्वरूप आदर्शवादोंके विकास तथा उनकी आलोचनामें निरन्तर बदतोव्यापात या विरुद्धताएँ रहा करती हैं और इसीलिये उसकी आलोचना भी की जाती है। इसीलिये आदर्शवादोंमें सत्य एवं कल्पना-मृगमरीचिका दोनोंके तत्त्व साथ-साथ रहते हैं।”

धम्तुनः सूक्ष्म बोधनक बुद्धिके न पहुँचनेके कारण ही भौतिकवादियोंको बहुतसे निगूढ़ तत्त्वोंमें केवल कल्पना ही दृष्टिगोचर होती है। व्यवहारमें उच्च आदर्शोंके अनुसार देह-रन्ध्रियादिकी प्रकृति बनानेकी चेष्टा होती है, पर कभी-कभी प्राक्क प्रवृत्तियाँ बहोतक नहीं पहुँच पाती। उन्हीं उच्च आदर्शोंको भौतिकवादी मृगमरीचिकातुल्य समझने लगते हैं।

“आदर्शवादी मृगमरीचिकाओं; स्वप्नोंका उद्गम है समाजके उत्पादन-सम्यन्धोंमें, परंतु वे इस उद्गम या स्रोतसे विदितरूपमें उद्भूत नहीं होती, परंतु अविदित या अप्रतिभानरूपमें अनजाने या सहजरूपमें ही उद्भूत हो आती हैं। आदर्शवादियोंको यह ज्ञात (पता) तो रहता नहीं कि उनकी इन भ्रान्त स्वाप्निक धारणाओंका वास्तविक मूलस्रोत क्या है; वे सोचते हैं कि ‘हमने शुद्ध विचारकी पद्धतिमें उन्हें जन्म दिया।’ और इसलिये आदर्शवादमें प्रतीपन (उल्ट देने) की प्रक्रियाका आगमन होता है, जिनके द्वारा वास्तविक सामाजिक सम्यन्धोंको काल्पनिक धारणाओंके प्रतिनिधिरूपमें दिखलाया जाता है। अन्तमें, आदर्शवादी स्वप्न एक वर्गविशेषलक्षित प्रवृत्तियुक्त (धोरेकी पद्धति) का निर्माण करते हैं।”

यह भी ‘अनात्मत्वस्य गन्तुं ततो निन्द्य प्रकुर्वते’ का ही उदाहरण है। सदा ही आत्मचालित स्थूल-शरीर देहके समान ही सम्पूर्ण जड़-जगत्की चेष्टाएँ अभ्यात्मनियन्त्रित होती हैं—यही तथ्य है। सुतरा इनकी प्रवृत्तिका निर्धारण भी ज्ञान-विज्ञानके आधारपर ही होता है।

“आदर्शवादी मृगमरीचिकाओंके ठीक विपरीत, लोग अपने व्यावहारिक प्रत्यक्ष क्रियाकलापों या प्रवृत्तियोंकी शृङ्खलामें सत्यकी खोज करते हैं। ऐसी खोजका प्रथम मूल्योन सामाजिक उत्पादनमें निहित है। उत्पादन-विरयकी प्रक्रियासे आविष्कृत धारणाओंसे प्राकृतिक विज्ञान (नेचुरल साइंस) उत्पन्न होते हैं, जो कि उत्पादनमें प्रयुक्त, विशिष्ट

गवेषणाका रूप ग्रहण करते हैं। यह कार्य कुछ विशिष्ट वर्गों द्वारा किया जाता है और ये वर्ग अपने वर्ग विशेषके आदर्शोंको विज्ञानोंमें घुसेड़ देते हैं। इसीके साथ सामाजिक विज्ञानोंका विकास होता है, जिनका मूल वर्ग-संघर्षमें प्राप्त अनुभवोंमें होता है और जो सामाजिक मामलोंके सामान्य व्यवस्थापन एवं नियन्त्रणके अन्तर्गत काम करते हैं। परन्तु शोषक-वर्गोंके हाथोंमें रहकर सामाजिक विज्ञान कभी भी प्राकृतिक विज्ञानोंके वैज्ञानिक स्तरको नहीं प्राप्त कर सकते हैं।

मार्क्सवादी सत्यकी खोजमें भी अपने वर्ग-संघर्षको ही घुसेड़नेका प्रयत्न करते हैं। परन्तुतः सत्यकी खोज प्रमाणोंपर ही निर्भर होती है। प्रत्यक्ष प्रमाण नेत्र-श्रोत्रादि एवं उनके सहायक सूक्ष्म दूरबीक्षणयन्त्र काच आदिके द्वारा जैसे सत्यका पता लगता है, वैसा वर्णन करना विज्ञानका काम है। वस्तुस्थिति किसी आवश्यक क्रिया एवं संघर्ष-विशेषसे सम्बन्ध रखनेके लिये बाध्य नहीं हो सकती। इसके अतिरिक्त जैसे नेत्रगम्य स्तरकी खोज कानसे करनी व्यर्थ है, वैसे अनुमान या आगमगम्य बातोंकी खोज आँख-कानसे करनी व्यर्थ है।

विज्ञान एवं समाजवाद

“थोर्जिआर्ड विज्ञानने जहाँ महान् वैज्ञानिक उन्नतियाँ प्राप्त की हैं, वहाँ पूँजीवादी सम्बन्धोंने विज्ञानोंके विकासपर बन्धन (सीमाएँ) लगा दिये। समाजवादके अधीन जहाँ विज्ञानका जनताकी सेवाके लिये विकास किया जाता है, ये बन्धन दूर कर दिये जाते हैं। विशेषतः समाजवादके लिये मजदूर-वर्गके संघर्षके उदयके साथ समाजविज्ञान स्थापित हुआ है। समाजवादी समाजमें पुरानी आदर्शवादी भ्रममरीचिकाएँ या स्वप्न नष्टमूल हो जाती हैं और एक विश्वव्यापी वैज्ञानिक आदर्शवाद अस्तित्वमें आने लगता है।”

यदि पूँजीपति अपने स्वार्थ-साधनके लिये विज्ञानका विकास करना चाहते हैं तो मार्क्सवादी भौतिकवादतक ही उसे सीमित रखना चाहते हैं। अपने मतके विरुद्ध सत्य निकालनेवाले वैज्ञानिकोंको फाँसीतककी सजा रूसमें दी गयी है, अगर सत्यकी खोज विज्ञानका लक्ष्य है, तो भी जैसा भी सत्य हो और जैसे उपलब्ध होता हो, वैसा ही प्रयत्न वैज्ञानिक प्रयत्न है।

सत्य

“सत्यका अर्थ होता है धारणाओं एवं वस्तुगत सचाईकी समन्विति। ऐसी समन्विति बहुधा केवल आंशिक एवं प्रायिक (लगभग) ही होती है। हम जिस सत्यताको स्थापित कर सकते हैं, वह सर्वदा सत्यके अन्वेषण एवं अभिव्यञ्जनके हमारे साधनोंपर अवलम्बित रहती है; परन्तु इसीके साथ धारणाओंकी सत्यता, यहाँके अर्थमें आपेक्षिक ही सही, उन वस्तुगत तथ्योंपर आधारित रहती है जिनके साथ धारणाओंकी समन्विति है। हम कभी भी सम्पूर्ण, सम्प्रविशुद्ध सत्यताको प्राप्त कर ही नहीं सकते, परन्तु सदा उस ओर बढ़ते जा रहे हैं।”

ठीक है, जिनके मतमें मनुष्य एवं उसका ज्ञान-विज्ञान सब जड़भूत-का ही परिणाम है और जमी विकास ही हो रहा है, वह परम सत्यके सम्बन्धमें हमसे अधिक कह ही क्या सकता है! परंतु अध्यात्मवादी इससे सहमत नहीं होता; क्योंकि वह तो सर्वदा सर्वज्ञानिमान् परमेश्वरसे विश्वका निर्माण मानता है। उसीके द्वारा विश्वका निर्धारण एवं संचालन होता है। उस दृष्टिसे सत्य प्रिकालावाध्य है, पर मार्क्सवादी किसी भी सर्वसम्मत तर्क या सिद्धान्त तथा सत्यको नहीं मानते; इसलिए सब सत्त्वोंको भी अपूर्ण ही कहते हैं।

ज्ञानका मूल

“ज्ञान यस्तुगत सत्यताको यथासम्भव निदुष्ट प्रतिष्ठापनाओंके रूपमें प्रतिष्ठित एवं परीक्षित मान्यताओं, दृष्टियों एवं प्रस्तावनाओंका योग है। यह निश्चितरूपसे एक सामाजिक उरज है, जिसकी जड़ें सामाजिक व्यवहारोंमें हैं; जिन्हें व्यावहारिक आशाओं एवं अनेकाओंकी पूर्तिद्वारा परीक्षित एवं सशोधित कर लिया जाता है। सभी ज्ञानोंका प्रारम्भ उन इन्द्रियानुभूतियोंमें निहित है, जिनकी विश्वसनीयता मनुष्यके व्यवहारोंमें सिद्ध है। ज्ञान कभी भी असंपूर्ण या अन्तिम नहीं हो सकता, परंतु उसका सर्वदा विस्तृत एवं आगांचन होते रहना आवश्यक है।”

यस्तुतः नि य ज्ञान ही सबका मूल है, उसका मूल कोई नहीं। अनित्य ज्ञान विषयों एवं इन्द्रियात्मक मानकरसे अन्तःकरण-वृत्तिरूप ज्ञान उत्पन्न होता है। यह भी ज्ञान तभी बनता है, जब उसमें नित्य-बोधका प्रतिबिम्ब पड़ता है। सामान्यतया किताबें ज्ञानके प्रतिफल भंते ही हों, परंतु ज्ञान प्रकाशोंका फल नहीं हो सकता। जड़ वायु, जल एवं अग्निमें अनेक प्रकारकी क्रियाएँ होती हैं, उन्हें अन्तर्गामी चेतनमें प्रेरित तो कहा जा सकता है, परंतु उन क्रियाओंके द्वारा उनमें कोई ज्ञान नहीं उत्पन्न होता। ‘ज्ञायते अनेनेति ज्ञानम्’ इस व्युत्पत्तिसे ज्ञान अन्तःकरण-वृत्ति अर्प है। परंतु ‘ज्ञप्तिर्ज्ञानम्’ इस व्युत्पत्तिसे स्फुरणमय ही ज्ञानसंदर्भ है। ज्ञानमें क्रिया और स्फुरण का अन्त है। ज्ञानातिके ‘निष्’ का अर्थ चिदानाश है, भावस्य क्रिया है। दोनोंही अन्तःकरण ही ‘ज्ञानानि’का व्यवहार होता है। चैतन्य प्रादुर्भावपुल्ल बुद्धिकी पर्यायवाची है, चैतन्यसे व्याप्त होती है; इसीलिये बुद्धिह्रांतमें ही ज्ञानका अभाव होती है। आकाश, वायु, जल, अग्नि आदि होनेसे ज्ञान ही उत्पन्न होता है। प्रत्यक्षकारित बुद्धिके लक्ष्णीय है। ज्ञानसे लक्ष्णीय भी मानकरका कल्पना नहीं है। यस्तुतः है वह मान्यता है। बुद्धिके लक्ष्णीय चैतन्यका अन्त ही उत्पन्न होता है, इसी आधारपर ‘ज्ञान’ अर्प है (ज्ञान क्रिया अर्प है) यह व्यवहार होता है। जैत बुद्धिके परम अनन्तःकरण है, जैत ही बुद्धि उत्पन्न होनेपर भी वह बोध निश्चय

ही रहता है; इसीलिये श्रुतियाँ द्रष्टाकी स्वरूपभूता दृष्टिका सर्वथा अविपरिलोप ही बतलाती हैं—

न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यते । (बृहदारण्यकोपनिषद् ४।३।२३)

आलोचन-संकल्प-अभिमानादिकरण व्यापार-बुद्धिमें उपसंक्रान्त होकर बुद्धिके अध्यवसायरूप व्यापारके साथ उसी तरह एक व्यापारवान् हो जाते हैं, जैसे अपनी सेनाके साथ ग्रामाध्यक्षादिकी सेना सर्वाध्यक्षकी ही हो जाती है ।

वेदान्त मतानुसार सूक्ष्म पञ्चभूतोंके समष्टि सात्त्विक अंशोंसे मन या अन्तःकरण उत्पन्न होता है । व्यष्टि सात्त्विक अंशोंसे ओश्रादि पञ्चशानेन्द्रियों उत्पन्न होती हैं और चित्त, अहंकार, बुद्धि सब उसी मन या अन्तःकरणकी ही वृत्तियाँ हैं, जैसे लोहपिण्डमें स्वतः दाहकत्व न होनेपर भी बहिर्के साथ तादात्म्यसम्बन्ध होनेसे लोहपिण्डमें दाहकत्व होता है, उसी तरह भौतिक अन्तःकरण यद्यपि जड़ है, उसमें प्रकाशकत्व नहीं है, फिर भी स्वप्रकाश आत्मचैतन्यके तादात्म्याव्याप्त-सम्बन्धसे उसमें भी चैतन्यका उपलम्भ होने लगता है । स्वप्रकाश अखण्डबोध आत्मा ही मुख्य-ज्ञान है, उसीके प्रकाशसे मन-अन्तःकरण आदिमें भी प्रकाश व्यक्त होता है । अनन्त आकाशस्वरूप बोधात्मक ब्रह्म ही उपाधिभेदने विभिन्न ज्ञानोंके रूपमें भासित होता है, जैसे घटादि उपाधि-भेदसे घटाकाश आदिका भेद प्रतीत होता है । जहाँ विषयावच्छिन्न चैतन्यका प्रमातृचैतन्यके साथ अभेद होता है, वहाँ अपरोक्ष-ज्ञान होता है । जहाँ प्रमातृचैतन्यसे विषयचैतन्यका भेद विद्यमान रहता है, वहाँ प्रमाणके बलसे केवल परोक्ष-ज्ञान होता है । इसलिये अनुव्यवसायको विशिष्ट विषय बनानेके लिये सामान्य-विशेषविषयक ही इन्द्रियोंको मानना चाहिये । 'योगभाष्यकार'का भी यही कहना है—

न च तत्सामान्यमात्रग्रहणाकारम्, कथमनालोचितः, विषयविशेष इन्द्रिये मनसालुप्यवसीयेत । (योगभाष्य २।४७)

कुछ लोग कहते हैं आलोचन-ज्ञान सामान्यज्ञान-विषयको ग्रहण करता है किंतु मन विशिष्टविषयको ग्रहण करता है । परंतु यह ठीक नहीं, यद्युक्तः इन्द्रियजन्य आलोचन अविच्छिन्न सामान्यविशेषको ग्रहण करता और अनुव्यवसायका विच्छिन्न सामान्यविशेषको ही ग्रहण करता है इसीलिये 'योगवार्तिक'में कहा गया है—

निर्विकल्पकबोधेऽपि द्वायात्मकस्यापि वस्तुनः ।

ग्रहणं लक्षणान्येयं ज्ञात्रा शुद्धं ॥ गृह्यते ॥

निर्विकल्पकज्ञान सामान्यमात्रको ही नहीं ग्रहण करता; क्योंकि उसमें विशेषका भी प्रतिमास होता है । इसी तरह विशेषमात्रका ही ग्रहण होता है, यह भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि उसमें सामान्याधारका भी मान होता है, किंतु सामान्य-विशेष—दोनोंहीका ग्रहण करता है, परंतु 'यह सामान्य है, यह विशेष' इस तरह विवेचन-

पूर्वक ग्रहण नहीं होता है; क्योंकि कालान्तरका अनुसंधान नहीं होता। जैसे ग्रामाध्यक्ष कुटुम्बियोंसे कर लेकर विषयाध्यक्षको अर्पण करता है, विषयाध्यक्ष सर्वाध्यक्षको, सर्वाध्यक्ष भूपतिको कर समर्पण करता है; इसी तरह बाह्येन्द्रिय विषयोंका आलोचन करके मनको अर्पण करती है, मन संकल्प करके अहंकारको अर्पण करता है, अहंकार उसका अभिमान करके अर्थात् संवेदन और स्मृतियोंके समूहको आत्मीयत्वेन ग्रहण करके अर्थात् बाह्येन्द्रियोपलब्ध क्षणिक संवेदन एवं स्मृतियोंको, संग्रहित करके सर्वाध्यक्षभूता बुद्धिको समर्पण करता है; इस तरह सभी करणबुद्धिमें धर्म समर्पण करके पुरुषको धर्म-प्रकाश कराते हैं।

विकास

“ज्ञान, जब हम वस्तुओंके साथ सक्रिय सम्बन्धोंमें आते हैं, तब प्राप्त होता है और प्रतीतिसे निर्णयकी ओर विकसित होता है। ज्ञानका विकास प्रत्ययात्मकसं उपपत्त्यात्मक (मुक्तिपूर्ण सिद्धि) तक, वस्तुओंके रूप-रङ्ग आदिके केवल बहिरङ्ग (ऊपरी-ऊपरी) निर्णयोंसे उनके आवश्यकगुण-धर्मों, पारस्परिक संयोगों तथा नियमोंके विषयमें तर्कपूर्ण निष्कर्षोंतकके मार्गपर होता है। इस प्रकार हम बाह्य (वस्तुमय) संसारका उत्तरोत्तर अधिक पूर्ण एवं गम्भीर ज्ञान प्राप्त करते चलते हैं। प्रत्येक अवस्थामें हमारा ज्ञान सीमित है। पर वह इन सीमाओंको जीतता हुआ प्रगति कर रहा है, करता जा रहा है।”

बुद्धिवृत्तिरूप ज्ञानोंका विकास ही नहीं, किंतु हास भी होता है। कोई प्राणी ज्ञान-साधनोंसे ज्ञानार्जन, ज्ञान विकास करता है, किंतु प्रमादसे वह उत्पन्न ज्ञान भी नष्ट हो जाता है। आजके पुरातत्त्ववेत्ता तो यह भी कहते हैं—“प्रथम ज्ञान अत्यन्त विकसित था, परंतु अब यह सङ्कुचित हो गया है।” पर वेदों, पुराणों, भारतादि ग्रन्थोंको पढ़नेसे मादूम होगा कि आज पढ़ेकी अपेक्षा सभी क्षेत्रोंमें ज्ञानका सङ्कोच हो गया है। नित्य ज्ञानस्वरूप आत्मा तो चित् नित्य स्वप्रकाश ही है। उसके विकासका प्रश्न ही नहीं उठता।

आवश्यकता एवं स्वतन्त्रता

“मुक्तिपूर्ण या उपपत्त्यात्मक ज्ञान वस्तुओंकी ‘आवश्यकताओं’ का उत्पादन करता है और यह भी बतलाता है कि आवश्यकका महत्व सर्वशक्तिवादीय (ऐक्स्त्रिन्सेण्टल) से ही निर्दिष्ट होता है। ज्ञानसे प्राप्ति (Acquisition) से हमें स्वतन्त्रता मिलती है, जो आवश्यकताके ज्ञानपर आधारित आत्मनिर्देशन एवं बाह्यप्रवृत्तिनिर्देशनके ही रूपमें है। हम उस समय स्वतन्त्र हैं, जब ज्ञानके आधारपर निर्दिष्ट करते हैं कि ‘क्या करें’ और अपने उद्देश्यकी पूर्तिसे प्रभावित करनेवाले विदित विरुद्ध ज्ञान-वृत्तकर निषेधन करनेका प्रयत्न करते हैं।”

भौतिक, औपपत्तिक, आगमिक, आनुमानिक, प्रत्यक्षात्मक, संशयात्मक या विपर्ययात्मक—ये सभी ज्ञान बुद्धि अथवा मनके तत्तत्साधनोंमें होनेवाले परिणामविशेष हैं। इन सभीमें स्फुरण, स्फूर्ति या बोध समानरूपसे होता है। ज्ञानके अनुसार क्रिया होती है, ज्ञानसे भ्रमात्मक बन्धन भी कटते हैं तभी स्वतन्त्रता मिलती है। वैसे पूर्ण स्वतन्त्रता तो नित्य ज्ञानसे ही होती है। आवश्यकताकी प्रतीतिके साथ असाधारण सम्बन्ध रहता है। आत्मनियन्त्रण या बाह्य प्रकृतिपर नियन्त्रण स्वतन्त्रताकी मजिल है, सम्पूर्ण स्वतन्त्रता नहीं। अन्योपर नियन्त्रण शासन कहलाता है, आत्मगत स्वतन्त्र नियन्त्रणादि ही स्वतन्त्रता है। यह भौतिक-वादीके लिये आकाशबुसुम-तुल्य ही है।

स्वतन्त्रताका अवबोध

मार्क्सवादी कहते हैं कि “जनता जन्मतः ही स्वतन्त्र नहीं उत्पन्न होती, परंतु शनैः-शनैः स्वतन्त्रता उपार्जित कर लेती है। स्वतन्त्रता प्रकृतिपर प्रभुत्व प्राप्त करनेके लिये किये जानेवाले संघर्ष एवं वर्गसंघर्षद्वारा उपार्जित एवं विकसित की जाती है। समाजमें विभिन्न वर्गोंद्वारा वस्तुतः उपार्जित एवं अधिकृत स्वतन्त्रता एवं उस स्वतन्त्रताके बन्धन तत्तद्घर्षोंकी स्थिति एवं उद्देश्योंके अनुसार स्थूलतः एवं स्पष्टतः विभिन्न होते हैं। साररूपमें, स्वतन्त्रताका संघर्ष जनताका अपनी निजी आवश्यकताओंकी पूर्ति या संतुष्टि करनेमें समर्थ हो जानेका संघर्ष है। मनुष्यजाति पशुस्थितिसे उठकर स्वतन्त्रताके अवबोधकी उस राजमार्गपर अनवरत गतिसे प्रगति कर रही है जो कि वर्गवादी समाजकी ओर ले जाता है। स्वतन्त्रताके विकासकी सीढ़ियाँ नैतिकता (चरित्र या सदाचार) के विकासकी भी सीढ़ियाँ हैं।”

पर स्वतन्त्रताका अवबोध भौतिकवादमें सम्भव ही नहीं। मनुष्य स्वतन्त्रताका उपार्जन करता है, फिर भी प्रभुत्व प्राप्त करना चाहता है, शासन-शक्ति प्राप्त करना चाहता है। पराधीनताराहित्य ही स्वतन्त्रता है। यह देहधारी पराधीन जीवके लिये सापेक्ष ही होती है। यों तो शकरीके गलेमें रस्सी खुल जानेपर शकरी भी स्वतन्त्र कही जा सकती है। परंतु यह स्वतन्त्रता कितनी है? बहुत छोटी-सी मंजिल है। वस्तुतः देह-इन्द्रिय-मन, बुद्धि आदि कार्यकारण-संचरण सम्पर्कजनित आत्मनिष्ठ पारतन्त्र्यकी निवृत्ति ही स्वतन्त्रता है। तदर्थ ही विविध क्रियाओं एवं ज्ञानोंकी आवश्यकता होती है। आत्मा नित्य अखण्ड बोधरूप है। उसमें ही अनात्माका अध्यास एवं तन्मूलक ही भ्रमात्मक बन्धन होता है। क्रियाओं, ज्ञानों एवं अन्तिम परम तत्त्व-विज्ञानमें इस बन्धनकी पूर्णतया निवृत्ति होती है, उसे ही मोक्ष कहा जाता है। उसके पहले भी जिसमें जितना अधिकाधिक गान-क्रिया-शक्ति व्यक्त होती है, उतनी ही उसमें स्वतन्त्रता एवं

शासनशक्ति व्यक्त होती है। मंघर्ष जब विजयका जनक होता है, तब स्वतन्त्रता एवं शासनशक्तिका कारण बनता है। जब पराजयका कारण होता है, तब परतन्त्रताका भी कारण होता है। मार्क्सवादका 'वर्गमंघर्ष' तो काकतालीयन्यायसे कहीं ही स्वतन्त्रताका कारण हो सकता है। अन्यथा तो अनर्थका ही कारण होता है, वस्तुतः वर्गसंघर्ष मिटाकर वर्गप्रेम फैलाकर एक वर्गको दूसरे वर्गका पोषक बनानेमें ही अधिकांशमें अनर्थ-निवृत्ति एवं स्वतन्त्रता-प्राप्ति होती है। समन्वय-सामञ्जस्यकी स्थापनासे ही निराकुल समाज स्वधर्मनिष्ठा तथा उपासनाके द्वारा मनकी एकाग्रताका सम्पादन करके भवण-मनननिदिध्यासन-क्रमसे परम सत्यका साक्षात्कार करके सर्वधन्वनविमुक्त होकर पूर्ण स्वतन्त्रता भी प्राप्त कर सकता है। आवश्यकताओंकी पूर्ति एवं सृष्टि भी विचार एवं समयसे ही हो सकती है, केवल संपर्कसे नहीं। जैसे घृतकी आहुतिसे अग्निका प्रज्वलन बढ़ता ही जाता है, उमी तरह वस्तुओंकी प्राप्ति एवं संपर्कमें भी उत्तरोत्तर अमंत्तुष्टि बढ़ती जाती है। तृष्णा—कामनाका कभी अन्त नहीं होता। 'नेमि प्रति लाम लोम अनिराई' के अनुसार जैसे-जैसे लाम बढ़ता है, वैसे-वैसे तृष्णा भी बढ़ती है—

न जानु कामः कामानामुपभोगेन शाम्यति ।

हविषा वृष्णवामेव भूष एवामिदधते ॥

(यजु १।१४, विष्णु० ४।१०।१३, लिङ्गपु० ६७।१७; महा० १।७५।५७)

अनीष्ट पदार्थोंके उपभोगमें काम कभी भी प्रशान्त नहीं होता; किन्तु घृत-आहुति-अग्नि-व्यालाके समान वह उत्तरोत्तर बढ़ता ही जाता है। रामरायणके अनुसार संपर्कके स्थानपर समन्वय आनानेमें ही सर्वत्र सुख-शान्ति सम्भव होती है—

सर्वत्र वरदि पारपर प्रीति । वरदि सख्यं मिलत भुनि नैती ॥

भारतीय दर्शनमें ज्ञान-प्रदान्त

'बाटके भी अनुभव और ज्ञान—हीनोद्य भेद निन्द नहीं हो सकता। भारतीय दर्शनोके अनुसार अनुभवके ही भ्रम और प्रमा-ये दो भेद होते हैं। उन्में ही ज्ञान मिले करता है। 'सर्वव्यवहारोत्पुंजो बुद्धिर्ज्ञानम्' अर्थात् आधार-विहार, दण्ड प्रयोगादि सभी व्यवहारोद्य असाधारण कारण गुण ही बुद्धि है, वही ज्ञान भी है। ज्ञानके बिना कोई भी व्यवहार नहीं बन सकता, वह स्पष्ट ही है। दण्ड-बाबदादि प्रयोग भी बिना ज्ञानके नहीं बनता। पटादिका दण्डादि कारण सर्वव्यवहारका कारण नहीं है। कालादि सर्वकारण होने हुए भी असाधारण कारण नहीं है। रसीलिये बुद्धि या ज्ञानका वह स्वतन्त्र दण्डादि एवं कालादिमें अनिष्पन्न नहीं है। वर बुद्धि या ज्ञान का प्रकारका है—एक स्मृति और दूसरा अनुभव। इनमें संस्कारमात्र-जन्य ज्ञान प्रमृति बड़ी जाती है और स्मृति-जन्य ज्ञान अनुभव है। अनुभव भी

यथार्थ एवं अयथार्थ—इस तरह दो प्रकारका होता है। तद्वान्में तत्प्रकारक ज्ञान 'यथार्थ' ज्ञान है। जैसे रजतमें रजतज्ञान और अवद्वान्में तत्प्रकारक ज्ञान 'अयथार्थक' है। जैसे शुक्तिमें रजत-ज्ञान यथार्थानुभव या प्रमा, प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्दादि-भेदसे अनेक मतोंके अनुसार अनेक प्रकारका होता है। यथार्थानुभव या प्रमाके व्यापारवान् असाधारण कारणोंको 'प्रमाण' कहा जाता है। अयथार्थानुभव भी संशय, विपर्यय एवं तर्कभेदसे तीन प्रकारका होता है—एक धर्मीमें विरुद्ध नानाधर्म-वैशिष्ट्यबोधक ज्ञान 'संशय' है, जैसे कि 'स्थानुर्वा पुरुषो वा' अर्थात् वह स्थानु है या पुरुष। मिथ्याज्ञान 'विपर्यय' है, जैसे कि शुक्तिमें रजत-ज्ञान। व्याप्यके आरोपसे व्यापकका आरोप तर्क है, जैसे कि यदि वहि न होगा तो धूम भी नहीं होगा। यहाँ वहिके अभावरूप व्याप्यके आरोपसे धूमामावरूप व्यापकका आरोप किया जाता है। स्मृति भी प्रमाजन्य यथार्थ और अप्रमाजन्य अयथार्थ होती है।

सांख्यमतानुसार प्रकृतिका परिणाम बुद्धि स्वतन्त्र पदार्थ है। महत्तत्त्व या बुद्धि अव्यक्ततत्त्वसे उत्पन्न होती है। महत्तत्त्व अर्थात् बुद्धिसे अहंकारकी उत्पत्ति होती है, बुद्धिद्वारा अभ्यसित निश्चित विषयमें 'मैं अधिकृत हूँ' इस प्रकारका अभिमान करनेवाला अहंकार है। उसी तरह अहंकारसे मन उत्पन्न होता है। इन्द्रियके द्वारा सम्बुद्धाकार पदार्थका संकल्प-विकल्प करना मनका काम है। पहले आलोचनात्मक ज्ञान होता है, उसके बाद सविकल्प ज्ञान होता है। इन्द्रियोंके द्वारा मनोव्यापारके पहले प्रतिपत्ताको प्रथम अविकल्पित वस्तुमानका ही ग्रहण होता है। उस समय सामान्य-विशेषरूपसे अनाकलित और अविविक्त विषयका ही ग्रहण होता है। प्रतिपत्ता मनके व्यापारसे फिर सामान्य-विशेषरूपसे वस्तुकी विकल्पना करता है। यह सांख्यी तथा भट्टपाद कुमारिल आदिकोंको सम्मत है। 'प्रथमं सविकल्पकप्रत्ययात् पुनरवद्वस्तुमात्रगोचरं बालमूकारिविशान-समानं निर्विकल्पज्ञानमस्ति, तत्परीति सिद्धमालोचनारमकं ज्ञानमनुपपद्यते तद्भावे सविकल्पकज्ञानानुपपत्तेः।' निर्विकल्पक ज्ञानके उपरान्त बुद्धिके द्वारा नीलत्व, घटत्वादिरूपसे विविक्त होकर जो गृहीत होता है, वही सविकल्पक ज्ञान है। एतावता केवल इन्द्रियसे उत्पन्न ज्ञान निर्विकल्पक एवं इन्द्रियसङ्कृत मनसे उत्पन्न ज्ञान सविकल्पकज्ञान है।

प्रमाकरके मतानुसार स्वप्नकाशज्ञान विषयरूपसे घटादिक प्रकाश करता है और आथयत्येन आत्माका प्रकाशक होता है। अतः 'अहं जानामि' इस अंशमें अहं रूपसे आत्मा ही मासमान होता है। 'अहं' यह अनात्मा नहीं है। कहा जाता है कि "जैसे 'अग्नि दहति' (लोहपिण्ड दहन करता है) यहाँ वस्तुतः लोहपिण्डमें जैसे स्वतः दाहकत्व नहीं होता, वैसे ही 'अहं' में भी स्वतः ज्ञातृत्व नहीं होता।" परंतु यह ठीक नहीं है, क्योंकि शीतल लोहपिण्ड और दीप-न्यासात्मक

द्रव्या—दोनों जिस प्रकार विविक्तरूपसे उपलब्ध होते हैं, उस प्रकार अहंकार और शताका कहीं भी विवेकेन उपलब्ध नहीं हो सकता। इसलिये आत्मा अहंकारास्पद है। वही संवित्का आश्रय होनेसे अपरोक्ष है। सांख्यवादी जड़ अन्तःकरणमें चित् प्रतिबिम्बको देखकर उसके कारणभूत तादृशविम्बकी कल्पना ऐसे ही करते हैं, जैसे दर्पणस्थ प्रतिबिम्बके आधारपर मुखका अनुमान किया जाता है। परन्तु इन पक्षोंमें यदि आत्मा नित्यानुमेय है तो अपरोक्षावभास विरुद्ध है। नैयायिक आत्माको मानस प्रत्यक्षका विषय मानते हैं। मनका अन्वय-व्यतिरेक विषयानुभवसे ही गतार्थ हो जाता है। वस्तुतः विषयानुभवके आश्रयरूपसे जय आत्माकी सिद्धि हो सकती है, तब पृथक् आत्म-विषयक ज्ञान मानना व्यर्थ ही है।

महर्षादके मतानुसार आत्मा प्रत्यक्ष होनेसे घटवत् ज्ञानका विषय है। एक-हीमें कर्म-कर्तृविरोध होता है। परन्तु यहाँ तो द्रव्याशमें प्रमेयता और बोधांशमें प्रमातृता है। उसमें भी प्रमेय-अंशमें प्रधानता और प्रमाता-अंशमें अप्रधानता रहती है। प्रमाकर इस पक्षका भी विरोध करते हैं। उनके मतानुसार अचेतन द्रव्याशको आत्मा नहीं कहा जा सकता। यदि बोधांशको ही कर्म कहा जाय तो कर्म-कर्तृविरोध होगा। बोध समकालमें ही प्रमेयरूपसे और प्रमातारूपसे परिणत हो नहीं सकता; क्योंकि वह नित्य है। यदि प्रधान आदिके समान वह परिणत हो, तो भी प्रमातृमागके स्वप्रकाश होनेसे संवित्के आश्रयरूपसे वह प्रतीत न हो सकेगा। ऐसी स्थितिमें अप्रसिद्धान्त भी होगा। विषयरूपसे प्रतीत होनेपर घटादिके समान प्रमातामें भी अनात्मताकी प्रसक्ति होगी। इसलिये संवित् आश्रयरूपसे ही आत्माका एव संवित्के विषयरूपसे घटादिका प्रत्यक्ष मानना चाहिये। प्रमिति स्वस्वतामें कभी भी अवेष्ट होकर नहीं रहती।

उपर्युक्त प्रकारसे प्रमाकरका ज्ञान या संवित् स्वप्रकाश है। महर्षादके अनुसार विषय प्राकट्यरूप ही बोध उत्पन्न होता है। बौद्धोंका क्षणिक विज्ञान स्वतन्त्र है। उनमें औन्नान्तिक ज्ञानमें विषयप्रतिबिम्ब देखकर उसके आधारपर और प्रतिबिम्ब विम्बपूर्वक होता है, इस आधारपर ज्ञाननिष्ठ विषय प्रतिबिम्बके बलपर विम्बरूप सत्य-विषयका अनुमान करते हैं। विज्ञानवादी 'विज्ञानरूप ही विषय है', यह मानकर विषयोकी अपरोक्षता मानते हैं। नैयायिकलोक मनःसंयुक्त आत्मामें प्रमितिरूप ज्ञानकी उदात्ति कहते हैं। वे ज्ञानविषयक ज्ञान मानते हैं। 'अयं घटः' यह ज्ञान व्यवसायात्मक होता है और 'ज्ञातो मया घटः' अथवा 'घटमहं जानामि' इस आकारका ज्ञान अनुव्यवसायात्मक कहा जाता है। उच्चरोत्तर ज्ञानोंसे पूर्व-पूर्व-ज्ञानोंका प्रामाण्य भी कहा जाता है। परन्तु इस स्थितिमें पूर्व-पूर्वज्ञानोंका अज्ञान भी मानना पड़ेगा, तभी अज्ञान निवर्त्तरूपसे उच्चरोत्तर ज्ञानोंकी सार्थकता हो सकती

है। कोई भी प्रतीति स्वसत्ताकालमें प्रकाशहीन नहीं होती, अतएव घटारिके द्वन्द्व उसे अवेध नहीं कहा जा सकता।

कुछ लोगोंका कहना है कि 'जैसे घटादिरूप वेद्य होता है, वैसे ही प्रमाण-रूप आत्मव्यापारसे जायमान घटादिनिष्ठ प्राकट्य भी वेद्य हो सकता है।' यही भी प्रत्यक्ष होता है कि 'वह आत्मव्यापार क्या है, परिस्पन्द या परिणाम।' प्रथम पक्ष इसलिये मान्य नहीं कि सर्वगत आत्मामें परिस्पन्द नहीं हो सकता। दूसरा पक्ष भी ठीक नहीं है, क्योंकि मृत्तिकाका परिणामभूत घट जैसे मृत्तिकामें ही रहता है, वैसे ही आत्म-परिणामभूत ज्ञान आत्मामें ही रहना चाहिये, उमकीरित निष्ठता नहीं हो सकती। कहा जाता है कि 'बालोंके पकने (रोत होने) रूप परिणामसे जैसे शरीरमें वार्धक्य होता है, वैसे ही आत्मपरिणामसे ज्ञानमें प्राकट्य होता है।' इसपर भी विचारणीय यह है कि 'प्राकट्यका जो आभय है वह चेतन है या प्राकट्यका जो जनक है, वह चेतन है, अथवा प्राकट्यजनक ज्ञानाख्य व्यापारका आधारभूत ही चेतन है।' यदि पहला पक्ष है, तब तो घटादि विषयको चेतन होना चाहिये; क्योंकि विषय ही प्राकट्यका आभय है। दूसरा पक्ष भी ठीक नहीं है; क्योंकि वायुरादि भी प्राकट्यके जनक हैं; अतः ये ही चेतन कहे जायेंगे। तीसरा पक्ष भी ठीक नहीं है; क्योंकि 'भोजनक्रियाजन्य मृत्ति-फलसम्बन्धी देयदत्तके समान आत्मा ज्ञानक्रियाजन्य पञ्च सम्बन्धी होनेमें ज्ञानक्रियावान् है', इत्यादि अनुमानके आधारपर आत्मा ही ज्ञानाधारताका अनुमान करना पड़ेगा। परंतु आत्मामें पञ्च सम्बन्धका अभाव होनेमें हेतु अविद्य है; क्योंकि प्राकट्यका पञ्च विषयमें ही रहना है, आत्मामें नहीं। अतएव तार्किकों और भाषीका मत प्रमाण न करके प्रमातृप्रतापप्रमाण से प्रमाणजन्य प्रमितिको स्वप्रकाश ही मानना उचित है। बीज स्फुरन (अनुभव) को ही प्रमाण और उसे ही प्रमाणजन्य मानने हैं। परंतु हम यहाँ बड़ी प्रमाण और वही प्रमाणजन्य होनेमें कर्म-कर्तृ-निरोध राख ही है।

कहा जाता है कि 'व्यक्ति प्रमाणा अन्त्याका कोई स्तर नहीं है, तबही आत्मा, मन, वायु एवं विषयेका अन्तिम ही प्रमाणजन्य होकर प्रमातृप्रताप रूपमें उपस्थित होता है। प्रमाणजन्य तो अव्यभिचारिकत्वमें प्रमित ही है। ज्ञान, उपस्थान, उपेक्षा व्यभिचारित होनेवाले हैं, अतः उन्हें प्रमाणजन्य नहीं कहा जा सकता।' इस तरह प्रमातृप्रताप है कि 'स्वप्रकाश विषयजन्य के आधार पर प्रतीतिप्रयत्निकाके लक्ष्य प्रकाशमान प्रकाश आत्मा है, हम दादका अन्त्याका अन्त्याका अर्थकार नहीं।' परंतु देवता ही आत्मको अनुभवजन्य ही मानते हैं। यही विचारणीय यह है कि 'जब आत्मा ही विप्रकाश है अथवा आत्मा ही अनुभव - दोनों ही विप्रकाश है, अथवा दोनों अनुभव ही विप्रकाश है और आत्मा उर ही है।' यदि आत्मा ही विप्रकाश है, तो जब अनुभव अन्त्याका है तब

मायर्म और ज्ञान

स्वयं अप्रकाशित रहकर ही विश्वको प्रकाशित करेगा या आलोकदिके तुल्य प्रकाशान्तर-निरपेक्ष प्रकाशमान होकर विषयका प्रकाशक होगा ? परन्तु ठीक नहीं है, क्योंकि चक्षु तो स्थानिरिक्त अनुभवका जनक होता है। तब अनुभव स्थानिरिक्त अनुभवका जनक नहीं है। दूसरा प्रकाशक ठीक नहीं है, क्योंकि अनुभव स्वजातीय अनुभवान्तरकी अपेक्षा न प्रकाशमान होगा। इस तरह स्फुरण लक्षणयुक्त होनेसे अनुभव ही निमित्त हो जाता है। यद्यपि अनुभव, चक्षु तथा आलोक—तीनों ही घटादिके हैं, तथापि अनुभव विषयाज्ञानका विरोधी होनेसे विप्रकाशरूप है। विषयगत तमका विरोधी होनेसे जड़ प्रकाशस्वरूप है और चक्षु अपरोक्ष साक्षात् साधन होनेसे अज्ञात कारण है। इसपर भी कहा जाता है कि 'अनुभव अनुभव सजातीय प्रकाशान्तरपेक्ष है।' परन्तु यह कहना भी ठीक नहीं है। आलोक भी अपने प्रकाशके लिये सजातीय चक्षुकी अपेक्षा रखता ही है। आलोक स्वतः तमसे रहित है, अतः चक्षुका तमके निवारणमें उपयोग नहीं, चक्षुर्जन्य अनुभवके द्वारा आलोकका प्रकाश होता है। परन्तु यह अविजातीय ही है, अतः आलोककी तरह सजातीयानपेक्ष अनुभवका चित्त होना ठीक है। यदि इस प्रकाशको जड़ माना जाय, तो जगत्में अन्ध हो जायगी। प्रमानु चैतन्य ही जटानुभवबलसे सबका अवभासन करता है। आत्म-चैतन्यका विषयके साथ सम्बन्धमात्रके लिये जटानुभवका उपयोग यह पेशान्तका ही मत है। वृत्तिरूप अनुभव सम्बन्धार्थ या आवरणामि होता है। कुछ लोग आत्म-चैतन्यसे वृथक् ही विषयकी अभिव्यक्तिके अनुभवजन्य अनुभवान्तर मानते हैं; परन्तु यह अनुभव भी यदि जड़ है तो अन्य अनुभव अपेक्षित होगा। इस तरह अनिवार्य होगी।

‘आत्मा और अनुभव दोनों ही चित्रप्रकाश हैं’ यह पक्ष भी ठीक नहीं है। क्योंकि इस तरह आत्मा और अनुभव दोनों ही अन्योन्य निरपेक्ष चित्र प्रकाश सम्बन्ध किसके द्वारा विदित होगा ? दोनोंके ही अनिमित्त होनेके कारण दोनोंमें कोई भी सम्बन्धप्राप्ति नहीं हो सकती। कहना है कि ‘जैसे पुरुषान्तरका ज्ञान चिद्रूप होनेपर भी दूसरेको प्रकाश होता, वैसे ही चिद्रूप होनेपर भी आत्मा स्वयं प्रकाशित नहीं होगी। अनुभववाची ही आत्माकी मिट्टि होती है।’ परन्तु यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि तब तो यही आपत्ति अनुभवके सम्बन्धमें भी हो सकती है। जाय कि ‘पुरुषान्तर, संवेदनव्यवहित होता है, किन्तु अपना अनुभव प्रकाश है, अतः स्वप्रकाश है।’ तो आत्माके सम्बन्धमें भी यही कहा जा

हे ।' परंतु यह कहना भी ठीक नहीं है । यहाँ विचारणीय यह है कि 'द्रष्टृत्व' क्या है ? क्या दृश्यका अवभासकत्व ही द्रष्टृत्व है अथवा दृश्यभिन्नता द्रष्टृत्व ? क्या चिन्मात्र ही द्रष्टृत्व है ? पहले और दूसरे पक्षमें दृश्यके ही द्वारा द्रष्टृत्व निरूपण होता है । दृश्यके आगन्तुक होनेसे द्रष्टा भी आगन्तुक ही होगा । तब आत्मा कैसे होगा ? अतः अहंकार आत्मा नहीं हो सकता । तीसरे पक्षमें तो दृश्य की अपेक्षा ही नहीं रहती, अतः सुषुप्तिमें विषय न रहनेपर भी अहंकारका उपलब्ध होना चाहिये । 'सुषुप्तिमें अहंकी प्रतीति होती है' यह नहीं कहा जा सकता; क्योंकि जैसे पूर्व दिनके अहंका स्मरण होता है, वैसे ही सुषुप्तिके भी अहंका उल्लेख होना चाहिये । यद्यपि जिसका अनुभव होता है उसका स्मरण होना अनिवार्य नहीं है फिर भी जब आत्माका स्मरण होता ही है, तब चिद्रूप अहंकारका स्मरण होना ही चाहिये । कहा जा सकता है कि 'सुषुप्तिके अहंकारका भासक नित्य चैतन्यरूप अनुभव है । उसका विनाश न होनेसे संस्कार उत्पन्न नहीं होता, अतः स्मृति नहीं होती ।' परंतु तब तो पूर्व दिनके अहंकारका भी स्मरण न होना चाहिये । वेदान्तमतमें तो अहंकारावच्छिन्न चैतन्यसे ही अहंकारकी प्रतीति होती है । वह अनित्य ही है, अतः संस्कारोत्पत्ति तथा स्मरण बननेमें कोई आपत्ति नहीं । यदि कहा जाय कि 'सुषुप्तिके भी अहंकारका स्मरण होता ही है, अतएव 'मुखमहमस्वाप्नम्' (मैं सुखपूर्वक सोया था) इस सुप्तोत्थितके स्मरणमें अहंकी प्रतीति होती है ।' इसपर तार्किकका कहना है कि 'यह स्मरण है ही नहीं, किंतु उत्थान-कालमें प्रतीत होनेवाले आत्मामें सुखोपलक्षित दुःखामावका अनुमान किया जाता है । मैं स्वप्न एवं जागरितके बीचमें दुःखरहित था; क्योंकि उस बीचके दुःखका घटादिके समान कभी स्मरण नहीं होता ।'

मुख्यसुख सुषुप्तिमें हो नहीं सकता, अतः जैसे सिरका भार हटनेपर प्राणीको सुखका अनुभव होता है, वैसे ही सुषुप्तिमें दुःख न होनेसे सुखका व्यवहार होता है । कहा जा सकता है कि 'सुखका स्मरण होनेसे सुषुप्तिमें मुख्य ही सुख मानना ठीक है ।' परंतु फिर तो सामान्य विशेषनिष्ठ होता है, अतः भोजनसुख, पानसुख आदि रूपसे विशिष्ट सुखका भी स्मरण होना चाहिये । यदि कहा जाय कि 'उस विषयमें संस्कारका उद्बोध नहीं हुआ' तब भी 'मुखमहमस्वाप्नम्' के साथ 'नाहं किंचिदवेदिषम्' (मैं कुछ भी नहीं जानता था) यह शानामावका परामर्श सुखानुभवका विरोधी है, अतः दुःखामावमें ही सुखका व्यवहार मानना ठीक है । जो कहा जाता है कि 'सुप्तोत्थितमात्रका अङ्गलाघव, प्रसन्नवदनत्वादिसे पूर्वकालमें सुखानुभवका अनुमान होता है,' तो वह भी ठीक नहीं है । अनुभवके अनन्तर क्षणमें स्मरण ही हो सकता है फिर अनुमान व्यर्थ है । यह भी कहा जाता है कि 'तारतम्यरूपसे दृश्यमान अङ्गलाघवादि सानिध्य स्वाप्सुखानुभवके विना उपपन्न नहीं हो सकते । दुःखामावें तो एक रूप ही होता है, अतः उस आधार-

पर अध्यात्मवादिका तारतम्य नहीं बन सकता ।' परंतु यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि प्रतिकेन्द्रितः प्रजनक करण व्यापारोंके उत्तरमके तारतम्यमे अहलाषवादिके तारतम्यकी प्रतीति होनेमें कोई भी बाधा नहीं है ।

वेदान्तमिद्धान्तानुसार तो स्वप्रकाश साक्षिचैतन्यस्वरूप ही आनन्द है । वह यद्यपि गर्वदा ही भागमान रहता है, फिर भी जाग्रत् एवं स्वप्नमें तीव्र वायु-विशिश्र प्रदीपप्रभाके समान 'अष्ट मनुष्यः' इत्यादि मिथ्याज्ञानमे विशिष्ट होनेके कारण स्पष्ट प्रतीत नहीं होता । परंतु सुषुप्तिमें वह मिथ्या ज्ञान नहीं रहता, अतः वही साक्षीरूप आनन्द स्पष्टरूपसे भागित होता है ।' आवरणभूत अविद्या ब्रह्मतरङ्गा-कारका आच्छादन करती हुई भी स्वभागीक साक्षिचैतन्याकारको नहीं ढकती । अन्यथा बिना साक्षीके तो अविद्या भी शिद्ध न हो सकेगी । अतः सुषुप्तिमें अनुभूत आनन्द, आत्मा एव भावरूप अज्ञान, इन्हीं तीनोंका सुप्तोत्थितको 'मुखमहमस्वाप्सम्, नाह किञ्चिद्वेदियम्' इस तरह स्मरण होता है । कहा जाता है कि 'इन तीनोंका अनुभव अन्तःकरण वृत्तियोंमे नहीं हो सकता; क्योंकि सुषुप्तिमें वृत्ति नहीं रहती । चैतन्यमे अनुभव हो सकता है, परंतु वह अविनाशी होनेसे संस्कारका उत्पादक न होगा, अतः स्मरण नहीं बनेगा ।' परंतु यह ठीक नहीं है । सुषुप्तिमें अविद्या-वृत्तिमे ही तीनोंका ग्रहण सम्भव है । अविद्या-वृत्त्यवच्छिन्न चैतन्यसे ही उक्त तीनों वस्तुओंका अनुभव होता है, उसीका नाश भी सम्भव है और संस्कार भी सम्भव है । उसी संस्कारसे स्मृति हो सकती है । कहा जाता है कि 'इस तरह तो अविद्या-विशिष्ट आत्मा अनुभवविता होगा और अन्तःकरणविशिष्ट आत्मा स्मर्ता होगा, अतः वैयर्थिकरण्य होगा । अन्यके अनुभूतका अन्य स्मर्ता नहीं होता ।' परंतु यह भी कहना ठीक नहीं है; क्योंकि उत्पानकालमें भी अविद्याविशिष्ट ही आत्मा स्मर्ता है । स्मृत अर्थका दृष्टानुविद्ध व्यवहार अन्तःकरणसे होता है ।

जो कहा जाता है कि 'सुषुप्तमस्वाप्सम् नावेदियम्' यह ज्ञान दुःखाभाव एवं ज्ञानाभावको ही विषय करता है' वह ठीक नहीं है; क्योंकि सुषुप्तिमें यद्यपि ज्ञानाभाव एवं दुःखाभाव रहता है, फिर भी उनका अनुभव नहीं होता, कारण सुषुप्तिमें उनके प्रतियोगी दुःख तथा ज्ञानका स्मरण नहीं रहता । प्रतियोगि-स्मरणके बिना अभावका ग्रहण असम्भव ही होता है । कहा जाता है कि 'तो फिर वेदान्त-ग्रन्थमें भी सौषुप्त ज्ञानाभाव तथा दुःखाभावका अनुभव कैसे होगा !' इसका समाधान अर्थापत्तिसे किया जाता है । उक्त रीतिमे सुषुप्तिके अविशिश्र मुखका अनुस्मरण करके तद्बिरोधी दुःखका अभाव प्रमित हो सकता है । परामृष्ट-भावरूप अज्ञानकी अन्यथा अनुपपत्तिसे अज्ञानविरोधी ज्ञानका अभाव निश्चित हो जाता है । कुछ लोग कहते हैं कि 'भावरूप अज्ञान ज्ञानके विषय नहीं है; क्योंकि जागरणकालमें ज्ञान और अज्ञान दोनों ही एक साथ रहते हैं ।' परंतु यह भी ठीक नहीं है; क्योंकि यद्यपि अज्ञानमात्रका प्रपञ्च-ज्ञानके साथ विरोध

नहीं है, तथापि विशेषाकाररूपसे परिणत अज्ञानका ज्ञानके साथ विरोध होता है। घटज्ञानाकारसे परिणत अज्ञान पटादि ज्ञानोंसे विरुद्ध होता ही है। अन्यथा घट-ज्ञानकालमें पटादि सम्पूर्ण जगत्को प्रकाशित होना चाहिये। इस दृष्टिसे सुषुप्तावस्थाकारसे परिणत अज्ञानका अशेष विशेष ज्ञानोंके साथ विरोध है ही, अतः अर्थापत्तिसे ज्ञानाभाव सिद्ध होगा। कुछ लोग प्रबोधकालमें ज्ञानका स्मरण होनेसे सुषुप्तिमें ज्ञानाभावका अनुमान करते हैं, परंतु यह ठीक नहीं है; क्योंकि मार्गस्थ तृणादिका भी स्मरण नहीं होता। फिर भी उनका अभाव नहीं कहा जा सकता।

कहा जाता है कि 'यदि स्मरण न होनेसे अभावका अनुमान नहीं हो सकता, तो अस्मर्यमाण होनेसे गृहमध्यमें प्रातःकाल गज नहीं था' यह अनुमान कैसे बनेगा ? परंतु यह कोई दोष नहीं है। वहाँ तो गृहमें कुसुमादि विविध पदार्थोंका अनुभव करके मध्याह्नमें उन्हींका स्मरण करके उनकी अन्यथाऽनुपपत्तिसे प्रातः गजाभाव प्रमित होता है, अतः सुषुप्तिमें दुःस्वप्नाभाव एवं ज्ञानाभाव अर्थापत्तिसे ही वेद्य होते हैं। भावरूप अज्ञान, आनन्द तथा आत्माका स्मरण होता है। फिर भी सुषुप्तिमें न अहंकारका अनुभव होता है और न तो उचितको उसका स्मरण ही होता है। 'मुखमहमस्वाप्तम्' इस रूपसे स्मरणमें जो अहंका उल्लेख होता है, उसकी स्थिति यह है कि सुषुप्तिमें अहंकार अज्ञानमें विलीन हो जाता है। प्रबोधमें वह पुनः उद्भूत होता है। उत्पन्न होकर वही अहंकार स्मर्यमाण आत्माको स्पष्ट व्यवहारके लिये सविकल्परूपसे उपलब्धित करता है। अहंकार-वृत्तिका यही प्रयोजन भी है। इसीलिये आत्मा अहंवृत्तिको छोड़कर अन्य अन्तःकरणवृत्तियोंसे कभी भी व्यग्र नहीं होता। इसीलिये नैष्कर्म्य-सिद्धिकारका कहना है कि 'प्रत्यक्स्वरूप एवं अति सूक्ष्म होने तथा आत्मदृष्टिसे उसका अनुशीलन होनेसे घटपटायाकार अन्य वृत्तियोंको छोड़कर अहंवृत्तिसे ही आत्मा उपलब्धित होता है। अहंकार या तो आत्माके साथ ही व्याप्त होकर रहता है अथवा विलयको प्राप्त होता है। उसकी अन्य तीसरी अवस्था नहीं होती। इसीलिये अहंबुद्धिसे आत्माका सविकल्पर बोध होता है।' इस तरह जामदग्न्यन्तमें आत्मरूपसे भासमान होनेपर भी अहंकार सुषुप्तिमें नहीं रहता, अतः यह स्वप्नका आत्माका स्वरूप नहीं है। अहंकार परमेश्वराधिष्ठित अविद्यासे ही उत्पन्न होता है। ज्ञानशक्ति एवं क्रियाशक्ति उसका स्वरूप है। कूटस्थ चैतन्यसे ही उसकी सिद्धि होती है। कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि उसके कार्य हैं। सुषुप्तिमें अन्तःकरणका प्रसर हो जाता है, अतः वह वहाँ नहीं रहता। यद्यपि क्रियाशक्तिरूप प्राण सुषुप्तिमें भी रहता है, तथापि प्राण अहंकारसे भिन्न है, अतः अहंकारके लयमें कोई विरोध नहीं है। यदि प्राण अन्तःकरणका ही अंश माना जाय, तो यह मानना चाहिये कि प्राणांशको छोड़कर अवशिष्ट अन्तःकरणका सुषुप्तिमें लय होता है।

दृष्टि-सृष्टि-पक्षमें तो सुप्त पुरुषके प्रति समीक्षा मुख्य प्रलय ही होता है। जो लोग स्वतन्त्र अचेतन प्रकृति आदिको ही महत्त्व, अहंत्व आदि सब प्रपञ्चका उत्पादान मानते हैं, परमेश्वराधिष्ठित अविद्याको नहीं, उनके यहाँ सब वस्तुएँ इदंरूपसे ही गृहीत होनी चाहिये। 'अयं कर्ता अयं भोक्ता' (यह कर्ता है, यह भोक्ता है) इस रूपसे प्रतीति होनी चाहिये, 'अहं कर्ता अहं भोक्ता' (मैं कर्ता हूँ, मैं भोक्ता हूँ) इस प्रकारसे नहीं। ऐसी प्रतीति तो तमी बन सकती है, जब सभी वस्तुएँ आत्मामें अध्यस्त हों।

नैयायिक अणु-परिमाण मनको इन्द्रिय मानते हैं। उसीको सुख-दुःख, इच्छा-ज्ञानका निमित्तकारण मानते हैं। इस मनके बिना आत्मा इन्द्रिय तथा विषयके संयुक्त होनेपर भी एक कालमें अनेक ज्ञान नहीं होते। मन अणु है, अतः एक कालमें अनेक इन्द्रियोंसे संयुक्त नहीं हो सकता। जिस समय वह जिस इन्द्रियसे संसृष्ट होता है, उस समय उसी विषयका ज्ञान होता है। इसीलिये एक कालावच्छेदेन दो ज्ञानकी उत्पत्ति न होना ही मनका लिङ्ग है। 'युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम्' (प्यायदर्शन० १।१।१६) यह कहा गया है। मनसे भिन्न मध्यम परिमाण अन्तःकरण नैयायिकोंको मान्य नहीं है। उनके मतानुसार मनके द्वारा सर्वगत आत्मामें समवायसम्बन्धसे ज्ञान-गुणकी उत्पत्ति होती है। आत्मा यद्यपि ज्ञानाश्रय है और वह सर्वगत है तथापि निरवयव होनेसे उसका सर्वसंयोग सम्भव नहीं है अतः युगपत् (एक साथ) सर्वप्रकाश नहीं होगा। किरारूप या गुणरूप ज्ञानका-स्वाश्रयका उल्लङ्घन करके—अन्यत्र संयोग सम्भव नहीं है, अतः उस ज्ञानमें किसी भी वस्तुका प्रकाश न होना चाहिये। यदि ज्ञान बिना संसर्गके असंसृष्टक ही ग्रहण करे तो अतिप्रसङ्ग होगा, अर्थात् असंसर्ग समान होनेसे किसी भी वस्तु का ग्रहण होना चाहिये। 'शरीरावच्छिन्न आत्मप्रदेशसमवायी ज्ञान होता है' इ पक्षमें भी विचारणीय है कि यदि प्रदेश आत्माका स्वामाधिक धर्म है, तब तो आत्मामें सावयवत्वावृत्ति होगी। यदि प्रदेश औपाधिक है तो भी ज्ञान तत्प्रदेश संयुक्त वस्तुका ही प्रादक है, अतः देशादिसे बाह्य घटादिका प्रकाश न होना चाहिये। यदि ज्ञान बाह्यात्मप्रदेश-संयुक्त वस्तुका भी प्रादक है, तो फिर सा बाह्य वस्तुएँ बाह्यात्मप्रदेशसंयुक्त हैं ही, अतः सबका ही ग्रहण होना चाहिये कुछ लोगोका यह भी कहना है कि 'ज्ञानाधार आत्मासे मन संयुक्त होता है, मन इन्द्रिय संयुक्त होती है और इन्द्रियसे विषय संयुक्त होता है। इस तरहकी संयोग-परम्परासे वस्तुका बोध होता है।' परन्तु यह कहना भी ठीक नहीं है; क्योंकि पर परम्परा तो ज्ञानोत्पादनमें ही उपयुक्त होती है। ज्ञान उत्पन्न होनेके बाद ही यदि संयोगपरम्परामें विषयका प्रकाश हो तब तो विषयसंयुक्त, तत्संयुक्ता रूपसे अर्बन्धित सभी जगत्का प्रकाश होना चाहिये।

देवान्त-मतानुसार सर्वगत चिदात्मको आवृत करके स्थित भाव अविद्या ही सम्पूर्ण जगत्के आकारसे स्थित होती है। शरीरके मध्यमें अविज्ञान

अन्तःकरण रहता है। इसीकी सूक्ष्म पद्मभूतोंके समष्टि सात्विक अंशसे भी उत्पत्ति मानी जाती है। वही धर्माधर्मसे प्रेरित होकर नेत्रादि इन्द्रियोंद्वारा निकलकर घटादि विषयोंको व्याप्त होकर तत्तद्-विषयोंके आकारसे आकारित होता है। जैसे पूर्ण गरोवरका जल सेतुच्छिद्रके द्वारा निकलकर कुल्याप्रवाहरूप (नहर-नालियों) से खेतोंमें पहुँचकर तदाकार हो जाता है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिये। फिर भी जलके समान अन्तःकरण बहता नहीं है, किंतु सूर्यरश्मिके तुल्य ही है। तैजस होनेसे अन्तःकरण दीर्घ प्रमाकारसे परिणत होता है और रश्मिके समान ही सहसा उसका संकोच भी उपपन्न होता है। अन्तःकरण सावयव है, अतः उसका परिणाम उपपन्न होता है। यह अन्तःकरण घटापाकारसे परिणत होकर देहके भीतर और घटादिमें व्याप्त होकर देह एवं घटादिके मध्यमें दण्डायमान अविच्छिन्नरूपसे अवस्थित रहता है। देहावच्छिन्न अन्तःकरणका भाग 'अहंकार' एवं 'कर्ता' कहा जाता है। मध्यवर्ती दण्डायमान अन्तःकरणका भाग 'वृत्तिज्ञान' नामकी क्रिया कही जाती है। विषयव्यापक भाग विषयको ज्ञानका कर्म बनानेवाला अभिव्यक्ति योग्य कहा जाता है। यह तीनों ही भाग-वाला अन्तःकरण अतिस्वच्छ होता है, अतः उसमें स्वच्छ कौंचपर सौर प्रकाशके समान आत्मचैतन्य अभिव्यक्त होता है। अभिव्यक्त चैतन्य यद्यपि एक ही है, तथापि अभिव्यञ्जकके भैविध्यसे उसमें त्रिधा व्यवहार होता है। कर्तृभागावच्छिन्न चिदंश 'प्रमाता', क्रियाभागावच्छिन्न चिदंश 'प्रमाण' और विषयगत योग्यत्वभागावच्छिन्न चिदंश 'प्रमिति' कहलाता है। तीनों ही भागोंमें अनुगत एकाकार अन्तःकरणमें प्रमातृ-प्रमेय-सम्बन्धरूप 'मयेदमवगतम्' (मैंने इसे जाना) यह विशिष्ट व्यवहार बनता है। व्यङ्ग्य चैतन्य एवं व्यञ्जक अन्तःकरणका ऐक्याध्यास होनेसे अन्योन्यमें अन्योन्य-धर्मका व्यवहार भी सङ्गत है। प्रकाशरूप होनेसे या प्रकाशसंस्तुप्त होनेसे ही वस्तुओंका प्रकाश होता है। सूर्यादि प्रकाशरूप होनेसे प्रकाशित होते हैं। घटादि प्रकाशसंसर्गा होनेसे प्रकाशित होते हैं। वैसे ही आत्मचैतन्य या अखण्ड बोध अथवा नित्यज्ञान प्रकाशरूप होनेसे एवं अन्य वस्तुएँ तत्संसर्गा होनेसे प्रकाशित होती हैं। चैतन्यका विषयके साथ मयोग, समवायादि सम्बन्ध नहीं होता, किंतु आध्यात्मिक ही संसर्ग होता है। जैसे रज्जुमें सर्पका अध्यास होता है, वैसे ही चैतन्यमें प्रपञ्चका अध्यास है। अतः अधिष्ठान चैतन्यमें प्रपञ्च अध्यस्त है। उसी चैतन्यसे प्रपञ्चका प्रकाश होता है। किंतु वह चैतन्य अविद्यांशोंसे ढका रहता है। उन्हीं आवरणांशोंके हटानेके लिये प्रमाता-प्रमाणादिका व्यापार होता है। घटादिकी प्रत्यक्षतामें आलोक, चक्षु, मन आदिकी आवश्यकता पड़ती है। आलोककी अपरोक्षताके लिये अन्य आलोक अपेक्षित नहीं होता। चक्षुके ज्ञानमें दूरे चक्षु आदिकी अपेक्षा नहीं होती। सर्वविज्ञाता प्रमाता या ज्ञानको अरने प्रकाशके लिये अन्यकी अपेक्षा नहीं होती। सर्वज्ञाती

प्रमाणावा भी प्रसारक अल्पवृत्तमान गणान् अग्रेसर कहा जाता है। दो ठग-
धियोंके एकत्रित होनेमें दो ठगहिनोका भी अमेद हो जाता है। जैसे एक और
मठ एकत्रित होनेमें घटाकाश और मठाकाश दोनों एक ही हो जाते हैं, जैसे
ही जहाँ अन्तःकरण विषय-प्रदेशपर इन्द्रियादिभाग लगा है वहाँ जित्त एवं
अन्तःकरण दोनों उपाधियों एकत्रित होनेमें विषयव्यभिन्न चैतन्य और पुनः-
व्यभिन्न चैतन्य एक हो जाते हैं। इसीको प्रत्यक्ष प्रमाण कहते हैं। जहाँ अन्तः-
करणवृत्ति विषयमें संसृष्ट नहीं होती, वहाँ परीक्षा जन होता है और अन्तःकरण
तथा विषय दोनों एकत्रित होनेमें अन्तःकरणव्यभिन्न एवं विषयव्यभिन्न चैतन्यको
एकता हो जाती है। उस समय विषयव्यभिन्न चैतन्यमें अल्पवृत्त विषय विषय-
व्यभिन्न चैतन्यव्यभिन्न अन्तःकरणव्यभिन्न प्रमाणावृत्त चैतन्यमें भी अल्पवृत्त गणना
जाता है। इसीलिये प्रमाणावृत्त चैतन्यमें विषयका अग्रेसरजन होना है।

इसपर साक्षात् होती है कि 'अन्तःकरणमें चैतन्यकी अभिव्यक्ति कहा है। यदि
आवरण विनाश, तब तो घटजानने ही मोक्ष हो जाना चाहिये; क्योंकि देहगत
मत्तमें आवरण-विनाश ही मोक्ष है। यदि अभिव्यक्ति आ-वर्णन अभिव्यक्ति विनाश है
तब तो कतिपय आत्मा विकारी ही होगा।' परन्तु इसका व्याख्यान यह है कि
आवरणाभिभव ही अभिव्यक्ति है। एतावता निरावरण चैतन्यमें विषयका प्रकाश
होता है। कहा जाता है कि 'चैतन्य सर्वगत है, फिर स्वस्वसुख सर्व-तामस होनेमें
प्रतिकर्म-व्यवस्था नहीं होगी। प्रमाण प्रमेयादि व्यवहार ही प्रतिकर्म-व्यवस्था है।
परन्तु यह सही नहीं है। जो गुण-दुःखादि एक पुरुषसे अनुभूत होते हैं, ये क्या
सभी पुरुषोंको अनुभूत होने चाहिये, क्योंकि चैतन्य एक ही है।' यह आरति है
अथवा यह कि 'देहदत्त जिस समय घटका अनुभव करता है, उसी समय सम्पूर्ण
सगत्का अनुभव होना चाहिये। क्योंकि देहदत्तका चैतन्य सर्वगत है।' यहही
आपत्ति इसलिये सङ्गत नहीं है कि केवल चैतन्य अनुभवका हेतु नहीं है; क्योंकि
यह अविवक्षित आहृत है, किन्तु अन्तःकरणद्वारा अभिव्यक्त चैतन्यसे ही विषयोंका
अनुभव होता है। यह अन्तःकरण प्रतिपुरुष भिन्न है, अतः जिस पुरुषके अन्तः-
करणमें अभिव्यक्त चैतन्यद्वारा जिस विषयका सम्पर्क होता है, उसीको उसका
ज्ञान होता है। दूसरी आपत्ति भी ठीक नहीं है; क्योंकि परिच्छिन्न अन्तःकरणमें
अभिव्यक्त चैतन्यका सुगमन् सम्पूर्ण जगत्में सम्बन्ध नहीं होता, अतः सर्वाविभाष-
का प्रसङ्ग ही नहीं है। अतः प्रतिकर्म व्यवस्थामें कोई अनुपपत्ति नहीं है।

कहा जाता है कि 'परिच्छिन्न अन्तःकरणका भी सर्वरक्षितवत् सर्वव्यापी
परिणाम होगा।' परन्तु यह ठीक नहीं है; क्योंकि पुण्य-पाप, नेत्र भोज आदिके
रूपसे अन्तःकरणके परिणामकी सामग्री प्रतिक्रियामें निश्चित है, अतः परिणाममें
भी व्यवस्था ही भिन्न होगी। जो कोई योगाभ्यासद्वारा अन्तःकरणकी सर्वव्यापी
परिणाम-सामग्री समादन कर लेता है, वह सर्वज्ञता हो ही सकता है। यहाँ भी

शङ्का होती है कि क्या चैतन्यके असङ्ग होनेके कारण स्वतः विषयोपराग असम्भव होनेसे विषयोपरागके लिये अन्तःकरण-उपाधि अपेक्षित है अथवा उपराग होने पर भी विषय-प्रकाश-सिद्धिके लिये अन्तःकरण-उपाधि मान्य है ? पहला पक्ष ठीक नहीं है; क्योंकि असङ्गी होनेसे अन्तःकरणोपाधिपर भी चैतन्यका उपराग सम्भव न है। दूसरा पक्ष भी ठीक नहीं है; क्योंकि चित्-सम्बन्धसे ही प्रकाश सिद्ध होता फिर उपाधि व्यर्थ है। तब तो उपाधि-परित्यागसे सर्वगत चैतन्यसे संयुक्त सर्ववत् का प्रकाश होना ही चाहिये। इसी प्रकार यह समाधान भी पर्याप्त नहीं है कि 'प्राविम्बभूत जीव-चैतन्य परिच्छिन्न होनेसे सर्वभासक नहीं हो सकता।' विम्बभूत ईश्वर सर्वज्ञता मान्य ही है। यद्यपि जीव-ब्रह्मका अद्वैतवेदान्तमें भेद मान्य नहीं है; तथापि व्यावहारिक अल्पशता-सर्वज्ञता आदिका भेद तो है ही; क्योंकि विषयका अनुभूत ब्रह्मचैतन्यरूप है। जीवमें सर्वज्ञताके समान ही अल्पशता भी नहीं बन सकेगी यदि कहा जाय कि 'जीवोपाधि अन्तःकरणका चक्षु आदिद्वारा विषयसम्बन्ध होता है; अतः जीव विषयोंका ज्ञाता हो सकेगा' तो भी ठीक नहीं; क्योंकि यदि अन्तःकरणसे स्पष्ट होनेसे जीव ज्ञाता हो तब तो जीवको सदा ही ब्रह्मस्वरूपका भी ज्ञाता होना चाहिये; क्योंकि सर्वगत ब्रह्मका अन्तःकरणके साथ संसर्ग है ही। यदि कहा जाय कि 'अविद्योपाधिक ही जीव सर्वगत है और वह सभी जगत्को प्रकाशित कर सकता है फिर भी वह अविद्यासे आवृत होनेके कारण स्वयं भी अप्रकाशमान रहता है; अतएव 'अहमज्ञः' ऐसा अनुभव होता है। अविद्या यद्यपि परिच्छिन्न है; फिर भी वह सर्वगत चैतन्यका तिरोधान करती है। नेत्रके समीपमें धारित अङ्गुलिमात्रसे महान् आदित्यादिका भी तिरोधान होता ही है। इस दृष्टिसे जहाँ अन्तःकरणका उपराग (सम्बन्ध) होता है; वहीं अविद्या-आवरणका अभिभव होता है। वहाँ ही अभिव्यक्त चैतन्यसे किञ्चित् अंशका ही प्रकाश होता है।' परंतु यह ठीक नहीं है; क्योंकि अविद्याकार्यभूत अन्तःकरणसे अविद्याका अभिभव असम्भव है। इसलिये प्रतिकर्म-व्यवस्था नहीं बन सकती।

इन सब बातोंका वेदान्तीय समाधान यह है कि जीव चैतन्य असङ्ग होनेसे यद्यपि अन्यसम्बन्धित नहीं होता; तथापि अन्तःकरणसे उसका सम्बन्ध होता है; क्योंकि अन्तःकरणका ऐसा ही स्वभाव है। जैसे सर्वगत भी मोत्वजाति छायादि (गल-कम्बलादि) मती गो-व्यक्तिमें ही सम्बन्धित होती है; अन्यत्र नहीं; वेधे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिये। अथवा जैसे प्रदीप-प्रमा रूप; रस; गन्ध; वायु आदि प्रदेशोंमें व्याप्त होनेपर भी रूपको ही प्रकाशित करती है; अन्यको नहीं; वेधे ही अन्तःकरण-उपाधि चैतन्यसे विषयोपराग-सिद्धिके लिये सङ्गत होगी। उपरागके बिना चित्प्रकाश विषयोका प्रकाश नहीं कर सकता। जैसे प्रदीप-प्रकाश स्वयं-का ही द्योतक होता है; वेधे ही चैतन्य भी स्वोपरतःका ही प्रकाशन कर सकता है। ब्रह्म सर्वप्रपञ्चका उपादान कारण है; अतः औपाधिक उपरागके बिना ही स्वस्वरूप-

के समान ही स्वाभिन्न सर्वजगत्का प्रकाशन करता है। जीव ऐसा नहीं कर सकता; क्योंकि वह प्रपञ्चका उपादान नहीं है।

कहा जा सकता है कि 'जब जीव स्वतः अवभासक नहीं है, तब घटादिके समान ही अन्य सम्बन्धसे भी प्रकाशक नहीं हो सकता।' परन्तु यह ठीक नहीं। केवल लौह नृणादिसा दाहक न होनेपर भी लौहचिण्डपर व्यक्त अग्नि जैसे दृशादिसा दाहक होता है, वैसे ही असङ्ग-साक्षी चैतन्य विषयोंका प्रकाशक न होनेपर भी अन्तःकरणवशात् निरावरण होकर विषयोंका प्रकाशक होगा। जिस पक्षमें अन्तःकरणस्य चित्प्रतिबिम्ब ही जीव है, तब तो परिच्छिन्न होनेसे मुतरा प्रतिकर्म-व्यवस्था उपपन्न होगी। भले ही विषयानुभव ब्रह्म-चैतन्य हो, फिर भी जीवोपाधिभूत अन्तःकरणका वृत्तिरूप परिणाम जबतक विषयाकार नहीं होता, तबतक वह अव्यक्त ही रहता है। विषयाकार अन्तःकरण-वृत्तिपर अभिव्यक्त चैतन्यको जीव-चैतन्य भी कहनेमें कोई विरोध नहीं है। ब्रह्मके अन्तःकरण-संस्पृष्ट होनेपर भी ब्रह्माकार अन्तःकरण वृत्ति न होनेसे जीवको सदा ब्रह्म-ज्ञान-प्रसङ्ग नहीं आता। अन्तःकरण-स्वरूप मात्र वस्तुका व्यञ्जक नहीं होता, किन्तु तत्तद्बस्तुत्वाकार-अन्तःकरणके परिणाम ही उन-उन वस्तुओंके व्यञ्जक होते हैं। अतएव तदाकार-वृत्ति न होनेसे ही अन्तःकरणमें ही रहनेवाले धर्मादिकी अभिव्यक्ति नहीं होती। जीव भी जीवाकार अहवृत्तिरूपसे परिणत अन्तःकरणमें ही अभिव्यक्त होता है, अन्तःकरणमात्रमें नहीं। इसीलिये सुषुप्तिमें अहवृत्ति न होनेसे जीवकी भी प्रतीति नहीं होती। इस तरह अन्तःकरणप्रतिबिम्ब जीवत्व-पक्षमें भी सब व्यवस्था बन जाती है।

जिस पक्षमें अविद्योपाधिक सर्वगत जीव है, उस पक्षमें भी आवरणतिरोधायक अन्तःकरणसे सब व्यवस्था बनती है। जैसे, गोमय-कार्य वृद्धि एवं मृदादि-कार्य वृद्धि अपने कारण गोमय तथा मृदादिके तिरोधायक होते हैं, वैसे ही अविद्या-कार्य अन्तःकरण भी अविद्याका तिरोधायक बन जाता है। वृद्धि-शरीरमें गोमयके और वृद्ध-शरीरमें मृदादिके किंचित् भी अंशकी प्राप्यभिला नहीं होती। इस तरह वेदान्तमतमें प्रमात्रादि व्यवहार ठीक सम्पन्न हो जाते हैं। चिद्वरागके लिये अथवा विषय-चैतन्याभेदकी अभिव्यक्तिके लिये या आवरणामिमवके लिये वृत्तिका उपदेग हो सकता है। वृत्तिके द्वारा चैतन्य तथा विषयका विषय विशयभाव सम्बन्ध होता है। कुछ लोग विषयसंयुक्त वृत्तिके तादात्म्यसम्बन्धमें चैतन्यद्वारा विषयका प्रकाश मानते हैं। अन्य लोगोंका मत है कि अखरोष्ट जीव-चैतन्यके साथ साक्षात् सम्बन्धसे ही सुखादिसा साक्षात्कार होता है, अतः परस्परसम्बन्ध ग्रहण न करके साक्षात् सम्बन्ध ही ग्रहण करना चाहिये। इसलिये जैसे तरह और तरह के सम्पर्कमें तरह-तरीकें माना जाता है, वैसे ही विषयवृत्ति-सम्पर्कसे जीव विषय-सम्पर्क भी सम्बन्ध

है। जैसे कारणाकारण-संयोगसे कार्याकार्य संयोग होता है, वैसे ही कार्याकार्य-संयोगसे कारणाकारण-संयोग भी होता है; अर्थात् नैयायिक लोग जैसे हस्त एवं वृक्षके संयोगसे देह-वृक्षका संयोग मानते हैं, हस्त अवयव होनेसे शरीरका कारण है, वृक्ष शरीरका अकारण है। कारण (हस्त) तथा अकारण (वृक्ष) के संयोगसे कार्य (शरीर) तथा अकार्य (वृक्ष) का सम्बन्ध मान्य है, वैसे ही वृत्ति जीव-चैतन्यका कार्य है और विषय अकार्य है, अतः कार्य (वृत्ति) तथा अकार्य (विषय) संयोगसे कारण (जीव-चैतन्य) और अकारण (विषय) का भी सम्बन्ध बन जायगा। इस तरह वृत्तिद्वारा जीव-चैतन्यका विषयके साथ साक्षात्-सम्बन्ध बन जाता है।

कुछ लोगोंका यह भी मत है कि 'अन्तःकरणापहित विषयावभासक चैतन्यका विषयतादात्म्यापन्न ब्रह्म-चैतन्यके साथ अभेदाभिव्यक्तिद्वारा विषयतादात्म्य-सम्पादन ही चिदुपराग है।' इस पक्षमें विषयकी अपरोक्षतामें आध्यात्मिक सम्बन्ध ही मुख्य कारण है। वृत्तिद्वारा अभेदव्यक्त होनेपर विषयावच्छिन्न ब्रह्मचैतन्य और अन्तःकरणावच्छिन्न जीवचैतन्य एक ही हो जाता है, अतः विषयावच्छिन्न ब्रह्मचैतन्यमें अध्यस्त विषयविषयावच्छिन्न चैतन्याभिन्न अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्यरूप जीवचैतन्यमें भी अध्यस्त समझा जा सकता है। अभेदाभिव्यक्ति क्या है, इसपर कुछ लोगोंका कहना है कि 'जैसे कुल्याद्वारा तड़ाग एवं केदारसलिलकी एकता होती है, वैसे ही वृत्तिद्वारा विषय एवं अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्यकी एकता होती है। यद्यपि विषयावच्छिन्न चैतन्य ब्रह्म चैतन्य ही है और वही विषय-प्रकाशक है, तथापि वृत्तिद्वारा जीव-चैतन्यके साथ अभेद होनेसे उसमें जीवत्व सम्पन्न हो जाता है, इसलिये जीव विषयका प्रकाशक बन सकता है।' दूसरे लोग कहते हैं कि 'विम्बस्थानीय विषयावच्छिन्न चैतन्य ब्रह्मके साथ प्रतिविम्बभूत जीवकी (अभेदाभिव्यक्ति) नहीं होती। ग्यावर्त्तक-उपाधि दर्पणके समान जयतक बनी है तयतक उपहितोंकी एकता नहीं हो सकती। जयतक दर्पण है तयतक विम्ब-प्रतिविम्बभाव रहेगा ही। इसी तरह अन्तःकरणादि उपाधि जयतक है तयतक जीव ईश्वरभाव रहेगा ही। फिर ब्रह्म चैतन्यका जीवचैतन्य बनना असम्भव ही रहेगा। यदि वृत्तिकृत अभेदकी अभिव्यक्तिसे विषयावच्छिन्न ब्रह्म जीव हो जायगा, तब तो ब्रह्मका विषय-संसर्ग न रहनेसे ब्रह्म उस विषयका शता न रहेगा। फिर उसकी सर्वज्ञता बाधित होगी। अतः विषयावच्छिन्न ब्रह्मचैतन्य विषयसंसृष्ट वृत्तिके अग्रभागमें विषयप्रकाशक प्रतिविम्बका समरंग करता है। उसी प्रतिविम्बका जीवके साथ एकीभाव होता है। इसी तरह अन्तःकरण, गुण तथा विषयोंमें अवच्छिन्न चैतन्योंमें क्रमेण प्रमाता, प्रमाण एवं प्रमेय-स्वरूप अस्वरूपमें सम्पन्न होगा।

कहा जा सकता है कि 'वृत्तिसे उपहित चैतन्य विषय-प्रमा होगी, उसका विषयाभिधान चैतन्यके समान विषयके साथ आध्यात्मिक सम्बन्ध नहीं होगा।

फिर विषयकी अपरोक्षतामें आध्यात्मिक सम्बन्ध प्रयोजक है, यह सिद्धान्त अमङ्गत हो जायगा।' परंतु यह कहना ठीक नहीं; क्योंकि विषयसे अविच्छिन्न विषयाधिष्ठान चैतन्य ही वृत्तिमें प्रतिबिम्बित है। इस दृष्टिसे अभेद उपपन्न होता है। कुछ लोग विषयाधिष्ठान-चैतन्यसे ही विषयका साक्षात् आध्यात्मिक सम्बन्ध होनेसे विम्बभूत ब्रह्मचैतन्यको ही विषयप्रकाशक मानते हैं; किंतु विम्बत्वादि विशिष्टरूपमें उसका भेद होनेपर भी विम्बत्वोपलक्षितरूपसे एकीभाव ही अभेदाभिव्यक्ति है। विम्बादिरूपमें भेद बना ही रहता है। अतः जीवब्रह्मके साकर्यमें एवं ब्रह्मकी स्वर्गतामें विरोध आदि नहीं। इसी तरह 'वृत्तिसे आवरणका' अभिभव होता है। इस पक्षमें भी विचारणीय है कि आवरणाभिभव क्या है? यदि अज्ञाननाश ही आवरणाभिभव माना जाय तब तो घटज्ञानसे अज्ञानका नाश होगा और अज्ञान-मूलक प्रपञ्चकी ही निवृत्ति हो जायगी। कुछ लोगोंके मतमें चैतन्यमात्रके आवरण अज्ञानका विषयावच्छिन्न-प्रदेशमें ज्ञानसे एकदेशेन नाश उगी तरह होता है जिस तरह महान्धकारमें सद्योत प्रकाशसे एकदेशेन अन्धकारका नाश होता है। अतः घटज्ञानसे विषयप्रदेशस्य अज्ञानके एकदेशका ही नाश होगा; सम्पूर्ण अज्ञानका नहीं, अतः प्रपञ्च-निवृत्तिवा प्रसङ्ग नहीं होगा। अथवा ज्ञानने विषयाज्ञानका कट (चटाई) के समान संकेष्टन या संकोच हो जाता है; यही आवरणाभिभव है। अथवा रणमें भीत भट (योद्धा) के पलायनके समान ज्ञानसे विषयावच्छिन्न चैतन्यनिष्ठ अज्ञान हट जाता है; यही आवरणाभिभव है। अन्य लोगोंका कहना है कि 'अज्ञानका एकदेशसे नाश होनेसे उत्पादान न रहनेसे विषयावच्छिन्न चैतन्य-प्रदेशमें फिर आवरणकी उत्पत्ति न होगी। अतएव मानना यह चाहिये कि चैतन्यमात्रके आवरण अज्ञानप्रतत्तदाकारवृत्ति संसृष्ट अवस्थाशाले विषयावच्छिन्न-चैतन्यको आवरण न करनेका स्वभाव ही आवरणाभिभव है।' कहा जाता है कि घटादि विषयको टपकर स्थित होनेवाले पटके समान विषयावच्छिन्न चैतन्यको आश्रित करके स्थित होनेवाला अज्ञान विषयको आश्रित क्यों न करेगा? परंतु यह कहना भी ठीक नहीं है; क्योंकि 'अहमर' इस प्रतीतिके आधारपर कहा जा सकता है कि अहमनुभवमें प्रकाशमान चैतन्यका आश्रय करके अज्ञान स्थित होता है और यह स्वाभावभूत चैतन्यको आश्रित नहीं करता है।

अन्य लोगोंका कहना है कि 'पटं न ज्ञानमि' (मैं पट नहीं ज्ञान) इस तरह अज्ञान पटज्ञान विरुद्धरूपमें प्रतीत होता है। पटज्ञान होनेपर पटका ज्ञान निवृत्त हो जाता है। इस तरह पटज्ञानद्वारा निवर्तनरूपमें अनुभूतमान घटाज्ञान मूलज्ञान नहीं है। कुछ चैतन्यविरुद्ध अज्ञान कुछ चैतन्य रणमें ही निवर्त होता है। पटज्ञान निवर्त घटाज्ञान वैयर्थ नहीं है, अतएव घटावच्छिन्न चैतन्यविरुद्ध अज्ञान मूलज्ञानका अवस्थाविरोध है। उस अवस्था—अज्ञान (मूलज्ञान) का नाश ही आवरणाभिभव है।' कहा जाता है कि 'फिर भी

एक ज्ञानसे अज्ञानका नाश होनेपर तत्समानविषयक ज्ञानान्तरोंमें आवरण-भिभावकता कैसे होगी ? यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि जितने ज्ञान है, उतने ही अज्ञान हैं । इसलिये प्रत्येक ज्ञानसे प्रत्येक अज्ञानका नाश होता है । यह अवस्थारूप अज्ञान मूलज्ञानके तुल्य ही अनादि है । व्यावहारिक जगत् और जीवको आहृत करके स्वाग्रिक जीव-जगत्को प्रतिमासित करनेवाली आवरण एवं विशेष-शक्तिवाली निद्रा अज्ञानकी अवस्था है । इसी तरह सुषुप्तिमें अन्तःकरणादिके विलीन होनेपर 'सुषुप्तमहमस्वाप्सम्, नाहं किञ्चिद्देदिपम्' (मैं सुखपूर्वक सोया, मैंने कुछ नहीं जाना) इस तरह स्मरण होनेसे मूलज्ञानके तुल्य अनुभूयमान सुषुप्ति भी अज्ञानकी अवस्थाविशेषरूप ही है । जाग्रत् भोगप्रद कर्मोंके उपरम होनेपर इन दोनों ही अवस्थाओंका प्रादुर्भाव होता है, अतः ये सादि हैं । इसी तरह अन्य अवस्था-अज्ञान भी सादि ही है । यदि सभी मूलज्ञान अनादि माने जायें तब तो प्रथम उत्पन्न घटज्ञानसे ही घटविषयक सभी अज्ञानोंका नाश होगा । किन्तु अज्ञानका नाश हो किसका न हो, इसमें कोई विनिगमका अर्थात् निर्णायक मुक्ति नहीं है । 'घटावच्छिन्न चैतन्यावरक सर्व अज्ञानोंके नाश हुए बिना घटविषयक प्रकाश ही न होगा । अतः पीछे होनेवाले ज्ञान आवरणके अभिभावक सिद्ध न होंगे ।' इसका समाधान कुछ लोग यह करते हैं कि 'जैसे अनेक ज्ञान-प्राग-भावोंके रहनेपर भी एक ज्ञानसे एक ही प्रागभाव नष्ट होता है, संशर्पादि-उत्पादनमें समर्थ घटावरणरूप अन्य ज्ञान-प्रागभावोंके रहनेपर भी घटज्ञानसे एक घटप्रागभावके नष्ट होनेपर ही घटविषयका प्रकाश होता है, वैसे ही एक ज्ञान उत्पन्न होनेपर एक ही अज्ञान निवृत्त होता है, इतर अज्ञानोंके रहनेपर भी विषयका प्रकाश होता है ।'

दूसरे लोगोंका मत है कि 'सब अज्ञान सर्वदा आवरण नहीं करते, किन्तु जिस समय जो अज्ञान आवरण करता है, उस समयके उस ज्ञानसे उसी अज्ञानका नाश होता है । वृत्तिद्वारा आवरणक अज्ञानका नाश होनेपर जब वृत्ति उपरत होती है, तब अन्य अज्ञान आवरण करते हैं ।' इसपर कश जाता है कि 'यदि सब अज्ञान सर्वदा आवरणक न हों तब तो ब्रह्मज्ञानकालमें ब्रह्मज्ञानसे भी उन अज्ञानोंकी निवृत्ति नहीं होगी, फिर तो मुक्तिमें भी उन अज्ञानोंकी प्रसक्ति होगी ।' परन्तु यह कहना ठीक नहीं है; क्योंकि उक्त सभी अज्ञान मूलज्ञानकी अवस्था ही हैं, अतः ब्रह्मज्ञानसे मूलज्ञानके नष्ट होनेसे उसके अवस्थाभूत अन्य अज्ञानोंका भी नाश होना सङ्गत है ।

कई लोग कहते हैं कि 'अज्ञान स्वभावसे ही सविषय होता है, अतः सभी

सर्वदा ही अपने विषयको आहृत करते हैं ।' कहा जा सकता है कि विषयकी उत्पत्तिके पहले अज्ञान किसे आहृत करेगा ? परन्तु कारणमें

सुप्तस्थिति में घटादि नष्ट ही रहते हैं अतः उनका आवरण सदा ही हो सकता है । उनके मतानुसार एक ज्ञानमें एक अज्ञानका नाश होता है, अन्योका अविनाश होता है । जैसे बहुजनसमाज प्रदेशमें एकके ऊपर भी वस्त्र पहनेपर दूसरोंका अग्रगण्य हो जाता है, वैसे ही प्रज्ञानमें भी समझना चाहिये । अथवा जैसे सनिगतहर ओषध एक दोषको हटाता हुआ इतर दोषोंको भी हटाता है, वैसे ही एक अज्ञानका नष्ट करना हुआ भी ज्ञान इतर अज्ञानोंको भी तिरस्कृत करता है । जबतक ज्ञान रहता है तबतक आवरणशक्तिका प्रतिबन्ध ही उनका निरन्तर है ।

कहा जा सकता है कि धारावाहिक ज्ञानस्थलमें प्रथम वृत्तिके द्वारा अज्ञानका निवारण होगा । परन्तु द्वितीय आदि वृत्तियों अज्ञानकी निवारक न होंगी; क्योंकि प्रथम ज्ञानमें ही एक अज्ञानका निवारण और अन्योका तिरस्कार सम्भव है । परन्तु इसका समाधान कुछ लोग यह करते हैं कि 'जैसे दीपधारा समको तिरस्कृत करके स्थिर रहती है, वैसे ही वृत्तिधारा भी अज्ञानको तिरस्कृत करके स्थिर होती है । जैसे प्रदीप तिरस्कृत भी तब प्रदीपके उपरत होनेपर पुनः प्रवृत्त होता है, वैसे ही वृत्ति-तिरस्कृत भी अज्ञान-वृत्तिके उपरत होनेपर पुनः विषयको आवृत्त करता है; परन्तु वृत्त्यन्तरीके उदय होनेपर तिरस्कृत ही रह जाता है, जैसे प्रदीपान्तरके उदय होनेपर तब तिरस्कृत ही रहता है । जिसके रहनेपर अग्रिम क्षणमें जिसका सत्त्व रहता है, जिसके अभावमें जिसका असत्त्व रहता है, वह तत्त्वान्य मान्य होता है । तथा ज्ञान प्रदीपधारासे तबके प्रागभाषका पालन जैसे सम्भव होता है, वैसे ही वृत्ति परम्परासे अनावरणका परिपालन होता है । वही द्वितीय आदि वृत्तिका फल है ।' कुछ लोगोंके मतानुसार 'पर्यायसे ही अज्ञानविषयको आवृत्त करते हैं, अतः ज्ञान स्वकालके ही आधारक अज्ञानका नाश करता है । इसलिये धारावाहिक ज्ञानस्थलमें द्वितीयादि वृत्तियों भी अज्ञानकी नाशक हैं ।' इस पक्षमें कहा जा सकता है कि 'यदि ज्ञानोदयकालमें भी अज्ञान रहता है, तो विषयका आवरण भी सम्भव है ।' परन्तु इसका समाधान यह है कि अवस्थान्तर अज्ञान तत्त्वकालोपलक्षितस्वरूपका ही आवरण करते हैं । ज्ञान भी स्वकालोपलक्षितविषयावरक अज्ञानका ही नाश करते हैं तथा च किसी ज्ञानके उदय होनेपर तत्कालीन विषयावरक अज्ञानका ही नाश होता है । विषयान भी अज्ञान अग्निकालीन विषयोंके ही आवरण होते हैं, इसलिये तत्कालीन विषयावभासमें कोई अनुपपत्ति नहीं हो सकती ।

कुछ लोग कहते हैं कि 'आद्य घटादिज्ञानसे घटादिके अज्ञान नष्ट होते हैं । द्वितीयादि ज्ञानोंसे तो कालविशिष्ट वस्तु-विषयक अज्ञानकी ही निवृत्ति होती है । अतएव एक बार चैत्र-ज्ञान होनेपर 'चैत्रं न जानामि' इस प्रकार स्वरूपावरण

अनुभूत नहीं होता । किंतु 'इस समय वह कहाँ है, यह मैं नहीं जानता' इस तरह कालादिविशिष्टविषयक ही आवरणका अनुभव होता है । भले विस्मृतिशालीको एक बार अनुभवके अनन्तर भी स्वरूपावरणकी अनुभूति हो, परंतु अन्यत्र द्वितीयादिज्ञान विशिष्टविषयक ही होते हैं ।' कहा जा सकता है कि 'इस तरह तो धारावाहिक ज्ञानस्थलमें द्वितीयादिज्ञान अज्ञाननिवर्तक न होंगे; क्योंकि स्थूल-कालविशिष्टाज्ञान प्रथमज्ञानसे ही निवृत्त हो चुका है । पूर्वापरज्ञानोंसे व्यावृत्त सूक्ष्म कालादिविशिष्टाज्ञानकी निवृत्ति द्वितीयादिज्ञानसे हो ही नहीं सकती; क्योंकि सूक्ष्मकाल द्वितीयादिज्ञानके विषय ही नहीं हैं ।' परंतु धारावाहिक स्थलमें प्रथमोत्पन्न एक ही वृत्ति तात्काल स्थायीरूपसे मान्य है, अतः वहाँ वृत्तिभेद है ही नहीं । वृत्तिभेद माननेपर भी बहुकालावस्थायी वृत्ति मान्य होती है, अतः स्थूलकालादिविशिष्ट ही वस्तुका अज्ञान निवृत्त होता है । प्रतिक्षण उत्पन्न होनेवाली अनेक वृत्तियोंकी ही यदि धारा मानी जाय, तब तो द्वितीयादिज्ञान शातविषयक ही होनेसे प्रमाण नहीं हैं । अतः आवरण-निवर्तक न भी हों, तो : कोई हर्ज नहीं ।

'विवरण'कारने साक्षिसिद्ध अज्ञानको ज्ञानामावभिन्न सिद्ध करनेके लिये अनुमानादि-वेद्य बतलाकर भी अज्ञानको प्रमाणावेद्य इसीलिये कहा है कि अज्ञान ज्ञापक ही प्रमाण मान्य होता है, अज्ञान सदा ही साक्षिवेद्य होनेसे अज्ञात नहीं है अतः अनुमानादि-वेद्य होनेपर भी वह प्रमाणावेद्य माना जाता है । अतः द्वितीयादि वृत्तियों उपासनादि वृत्तियोंके तुल्य अज्ञाननिवर्तक न भी हों, तो मैं कोई हानि नहीं । प्रमाणवृत्तियोंके ही अज्ञाननिवर्तनका नियम होता है विषयावरक अज्ञान दो प्रकारका मान्य होता है—एक विषयाभित होता है, जं कि अनिर्वचनीय रज्जु-सर्पादिका उपादान होता है । अनिर्वचनीयकार्पण उपादानरूपसे उसकी सिद्धि होती है । दूसरा विषयावरक अज्ञान पुरुषमें 'इदं महं न जानामि' (इसे मैं नहीं जानता) इस रूपसे अनुभूत होता है । पुरुषाभित अज्ञान विषयाभित सर्पादि विशेषका उपादान नहीं हो सकता और विषयाभित अज्ञानका प्रकाशरूप साक्षीके साथ संसर्ग नहीं हो सकता, अतः दोनों ही अज्ञान मानना उचित है । परोक्षज्ञानस्थलमें वृत्ति बाहर नहीं जाती, अतः दूरस्थ वृत्तोंमें आप्तवाक्यसे परिमाण-विशेषका ज्ञान होनेसे यद्यपि पुरुषगत अज्ञान निवृत्त हो जाता है, तथापि विषयगत अज्ञान नहीं मिटता, अतः उनमें विपरीत परिमाण-भ्रम देखा जाता है । उपदेशके अनन्तर 'शास्त्रार्थ न जानामि' हत्याकारक अज्ञानकी निवृत्ति देखी ही जाती है ।

अन्य लोगोंका कहना है कि 'जैसे नेत्रगत कान्वादि दोष निवृत्त हो आहत करने हैं, वैसे ही पुरुषाभित अज्ञान ही विषयका आवरण होता है ।'

वाचस्पतिमिश्रके मतानुसार 'जीवाश्रित अज्ञानके विषयीभूत ब्रह्मका ही विवर्त सम्पूर्ण संसार है। जैसे दर्शकोंसे अविज्ञात मायावी ही अनेक मायिक प्रपञ्चके रूपमें प्रकट होता है, वैसे ही पुरुषसे अज्ञात शुक्तिकादिसे अवच्छिन्न ब्रह्म ही शुक्ति-रजतादिरूपमें विवर्तित होता है। परोक्षवृत्तिसे अज्ञानसम्बन्धी एक आवरणावस्थाकी निवृत्ति होनेपर भी विशेषरूप अवस्थान्तर अज्ञान बना रहता है।' अन्य लोगोंका कहना है कि 'शुक्ति-रजतादि परिमाण विषयगत अज्ञानका ही हो सकता है, अतः विषयको आश्रित करनेवाले पटके समान विषयगत आवरण ही मानना ठीक है।' कहा जा सकता है कि 'इस तरह अज्ञानका साक्षीके साथ संसर्ग न होनेसे साक्षीके द्वारा उसका प्रकाश नहीं बन सकेगा और परोक्ष-वृत्तिसे विषयसंसर्ग न होनेसे उसकी निवृत्ति भी नहीं बनेगी।' परंतु इसका समाधान यह है कि 'शुक्तिमहं न जानामि' यह मूलाज्ञान ही साक्षीसे संसृष्ट है। उसीका साक्षीसे मान होता है। शुक्तिविषयगत अज्ञान मूलाज्ञानका अवस्थाविशेष ही है। शुक्ति आदिका भी मूलाज्ञानके विषयभूत चैतन्यके साथ अभेद होनेसे शुक्तिविषयताका अनुभव उपरस हो जायगा। विवरणादिमें मूलाज्ञानके साधन-प्रसङ्गमें 'इदमहं न जानामि' इस रूपसे मूलाज्ञानमें प्रत्यक्ष प्रमाणका उपस्थान किया गया है। 'अहमज्ञः' इस प्रकार सामान्यतया अज्ञानका अनुभव मूलाज्ञानका अनुभव माना गया है। 'शुक्तिमहं न जानामि' इत्यादि विषय विशेषके अज्ञानका अनुभव अवस्था-अज्ञानका ही अनुभव है। फिर भी अवस्था-अवस्थायानुका अभेद होनेसे मूलाज्ञानका साक्षिसंसर्ग होनेसे ही अवस्था ज्ञानका भी मान बन जाता है। अथवा विषयचैतन्य तथा साक्षिचैतन्य, दोनोंका अभेद होनेसे अवस्थाज्ञान भी साक्षिचैतन्यका विषय समझा जा सकता है। परोक्ष ज्ञान यद्यपि विषयसंसर्ग न होनेसे अज्ञानका निवर्तक नहीं है, तथापि सत्ता निश्चयस्वरूप परोक्षवृत्त्यात्मक प्रतिबन्धकके कारण अज्ञानके अनुभवकी भ्रान्ति होती है, अतः अरोक्षज्ञान ही अज्ञानका निवर्तक होता है। परंतु अविद्या-अहंकार मुख्य दुःख-विषयक अरोक्षज्ञानमें भी अज्ञाननिवर्तकता नहीं होती; क्योंकि ये सब सदा ही स्मृतिमात्र होते हैं, कभी भी अज्ञात नहीं रहते। वृत्त्यः स्मरणचैतन्यमें वृत्तियों तथा वृत्तिद्वारा अभाव भागित होता है। अहंकार आदिका सदा ही स्मृतिरूप प्रकाशसे संसर्ग रहता है, अतः ये सदा ही स्मृतमान रहते हैं। अन्य जन्मकालमें 'अहम्' भागित ही रहता है। अतएव 'स्मृत्यवन्तं कस्मिद्दमहं स्मरन्नेहामहम्' (रतने कालतक मैं इसे देखता ही रहा) इस प्रकार अहंकारका अनुभव होता है। जैन, साहुका प्रकाश साहुमन्त्रज्ञान पूर्व चन्द्रागारा ही होता है, ऐसे ही अविद्याका प्रकाश अविद्याज्ञान स्मृतिचैतन्यद्वारा ही होता है। स्मृतिके निवृत्ति होनेपर भी वृत्तिके नाशसे स्वप्न और स्मृति हो सकेगी। अतएव स्मरणे वृत्तिसे अज्ञान निवर्तक नहीं है, अतएव अज्ञान निवर्तक ही स्मरणे अज्ञान निवर्तक अज्ञान

उपपन्न होते हैं। मुख-दुःखादिके ही नाशसे तद्गोचर संस्कार बन सकेगा। साक्षिचेतन्य स्वतः नित्य होनेपर भी भास्य विशिष्टरूपसे अनित्य है; अतः भास्यके नाशसे तद्विशिष्ट चेतन्यका भी नाश होता है। उसीसे संस्कार, स्मृति आदि बन सकेंगे। अन्य लोग सौप्त अज्ञान-मुखादिग्राहक अविद्यावृत्तिके समान अहंकार-मुखादिकी स्मृतिके लिये अविद्यावृत्ति मानते हैं। उसीके नाशसे संस्कारादि बनते हैं। इस पक्षमें यह कहा जा सकता है कि 'एतावन्तं कालमिदं महं पश्यन्नेवास्म' (इतने समयतक मैं इसे देखता ही रहा) इस प्रकार विषयज्ञानधाराके साथ अहंकार-ज्ञानकी धारा कैसे बन सकेगी! परंतु यह कोई दोष नहीं है, क्योंकि 'शिरसि मे दुःखं पादयोर्मै सुखम्' (मेरे शिरमें दुःख है, पैरमें सुख है) इस तरह जैसे अवच्छेदकके भेदसे सुख-दुःखका यौगिक हो सकता है, वैसे ही अहमाकारवृत्ति और इदमाकारवृत्ति—दोनों ही एक साथ रह सकती हैं।

कुछ लोग कहते हैं कि 'अहमाकारवृत्ति अविद्यावृत्ति नहीं है, किंतु उपास्तिके तुल्य मनोवृत्ति है, ज्ञान नहीं। 'सोऽहं' इस प्रत्यभिज्ञामें भी तदर्थमे स्मृति है, अहमशमें ज्ञान नहीं है। अहमाकारवृत्ति ज्ञान इसलिये नहीं है कि ज्ञान करण चक्षु-श्रोत्रादि तथा लिङ्गादिसे जन्य नहीं है। मन स्वयं ज्ञानका उपादान है, वह करण नहीं हो सकता। जैसे 'पर्वते वह्निमनुमिनोमि' इस ज्ञानमें परोक्षता-अपरोक्षता होती है। 'इदं रजतम्' इस ज्ञानमें अंशभेदसे जैसे प्रमात्व-अप्रमात्व सम्भव है, वैसे ही 'सोऽहं' इस प्रत्यभिज्ञामें भी अंशभेदसे ज्ञानत्व-अज्ञानत्व (ज्ञानभिन्नत्व) भी सम्भव है। अन्य लोग मनको इन्द्रिय मानते हैं; अतः 'मामहं जानामि' इस प्रकारकी वृत्ति ज्ञान ही है, अतएव वाक्यविषयक अपरोक्ष-वृत्ति आवरणकी अभिभावक होती है। इस सम्बन्धमें भी विवाद यह है कि शुक्तिमें 'इदं रजतम्' ज्ञान होता है। यहाँ इदमाकार अपरोक्ष वृत्ति होती है, फिर भी इदमशका आवरण अभिभूत नहीं होता। यदि ऐसा होता, तो शुक्तिमें रजतका अध्यास न होता। इसका कुछ लोग समाधान यह करते हैं कि 'इदमाकारवृत्ति-से शुक्तीदमंशविषयक अज्ञान निवृत्त होता है। परंतु शुक्तित्व विशेषका अज्ञान निवृत्त नहीं होता। उसी अज्ञानसे रजतका भ्रम होता है; क्योंकि शुक्तित्वके अज्ञानसे ही रजतभ्रम होता है। शुक्तित्वज्ञानसे ही रजतभ्रम दूर होता है, अतः शुक्तित्वके अज्ञानसे ही अनिर्वचनीय रजतकी उत्पत्ति होती है। इसीलिये 'इदं रजतम्' इस भ्रममें इदमशका स्फुरण होता है। रजतभ्रममें शुक्यंश अधिष्ठान है, इदमंश आधार है। सकार्य अज्ञानका विषय अधिष्ठान है। अतद्रूप भी तद्रूपसे आरोप्य बुद्धिमें स्फुरित होते हुए आधार कहा जाता है—'संसिद्धा सविलासमोहविषये वस्तुन्यधिष्ठानगीर्वाधारैष्यसनस्य वस्तुनि ततोऽस्थाने महान्सम्भ्रमः' (संक्षेप शरीरक ३।२३९)

अन्य लोगोंका मत है कि 'इदमंशाज्ञान'का ही परिणाम रजत है, अतएव 'इदं रजतम्' इसतरह 'इदम्' से मंसूख ही रजत प्रतीत होता है। इदमाकारवृत्तिसे आवरण-शक्तिमात्रकी निवृत्ति होती है। फिर भी विभेप-शक्तिके साथ अज्ञान बना रहता है। यही कल्पित रजतका उपादान है। अधिष्ठान-साक्षात्कारसे अधिष्ठानाज्ञान निवृत्त हो जानेपर भी विभेप-शक्तिग्रहित अज्ञान ही जलप्रति-विम्बित वृक्षका अधोऽप्रत्याघ्यास तथा जीवन्मुक्तिमें अनुवृत्त प्रपञ्चाघ्यासका उपादान होता है। कुछ आचार्य कहते हैं कि "इदं रजतम्" यह ज्ञान भ्रमात्मक है। इसमें इदमाकार-ज्ञान प्रमाणाज्ञान नहीं है। 'इदं रजतम्' इस भ्रममें दो शानोंका अनुभव नहीं होता है, अतएव 'इदं' यह प्रमाज्ञान है, 'रजतम्' यह भ्रमात्मक ज्ञान है। परन्तु यह पक्ष सङ्गत नहीं है; क्योंकि सामान्य-विशेष ससर्गविषयक यहाँ एक ही ज्ञान है। यह भी नहीं कहा जा सकता कि 'अधिष्ठान-सामान्यज्ञान अध्यासका कारण है, अतः अध्यास देखकर उसके कारणभूत इदवृत्तिकी कल्पना करनी चाहिये; क्योंकि अधिष्ठान-सामान्यज्ञान अध्यासका हेतु है ही नहीं। कहा जा सकता है कि 'अधिष्ठान-सम्प्रयोगके बिना प्रातिमासिक रजतकी उत्पत्ति नहीं होती। यही इदवृत्तिके होनेमें प्रमाण है।' परन्तु यह ठीक नहीं है। इससे इतना ही सिद्ध होता है कि दुष्टेन्द्रिय-सम्प्रयोग ही अध्यासका कारण है। यह भी शङ्का होती है कि 'इन्द्रिय-सम्प्रयोग सभी भ्रमोंमें कारण नहीं है; क्योंकि अहंकारके अध्यासमें इन्द्रिय-सम्प्रयोग अपेक्षित है ही नहीं। अतः अधिष्ठान-सामान्यज्ञानको ही अध्यासका हेतु मानना ठीक है। रजतादि अध्यासमें इन्द्रियसे शक्तिके इदमंशका ज्ञान होता है। अहंकारान्यासमें स्वतः प्रकाशमान प्रत्यगात्माका सामान्य-ज्ञान हेतु है।' परन्तु यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि घटादिके अध्यासमें अधिष्ठान-सामान्यज्ञान नहीं होता है; क्योंकि घटादि प्रत्यक्ष होनेके पहले घटादिके अधिष्ठानभूत भीष्म प्रद्युम्न गोचर चाक्षुष-वृत्तिका उत्पन्न होना असम्भव ही है। स्वरूप-प्रकाश तो आवृत ही रहता है। यदि कहा जाय कि 'आवृत-अनावृत साधारण अधिष्ठान प्रकाशमात्र अध्यासका कारण है,' तब तो शक्तिके इदमंशसे इन्द्रियसम्प्रयोग हुए बिना भी आवृत शक्त्यवच्छिन्न चैतन्य रहता ही है, अतः उस समय भी शक्तिमें रजतका अध्यास होना चाहिये। यह भी नहीं कहा जा सकता कि 'अध्यास-सामान्यमें अधिष्ठान-प्रकाश सामान्य हेतु है और प्रातिमासिक अध्यासमें अभिव्यक्त अधिष्ठान प्रकाश हेतु है, इसलिये कहीं दोष न आयेगा। सामान्यमें सामान्य और विशेषमें विशेष हेतु होता ही है,' क्योंकि 'पीतः शङ्खः, नील कृष्णजलम्' इत्यादि प्रातिमासिक अध्यासोंमें भी अभिव्यक्त अधिष्ठानका प्रकाश नहीं होता है। रूपके बिना चाक्षुषज्ञान नहीं होता। शङ्खादिगत शुक्ल-रूपका उपलम्भ उस समय है ही नहीं। अध्यासके पहले नीरूप शङ्खादि गोचरवृत्ति असम्भव ही है। यदि यह माना जाय कि 'प्रातिमासिक भ्रमोंमें भी रजतादि

अध्यासोंमें ही अभिव्यक्त अधिष्ठान प्रकाश हेतु है' तो भी ठीक नहीं है, क्योंकि फिर भी 'पीतःशङ्खः' इत्यादि स्थलोंमें दुष्टेन्द्रिय-सम्प्रयोगको हेतु कहना ही पड़ेगा। ऐसी स्थितिमें प्रातिभासिक अध्यासोंमें दुष्टेन्द्रिय-सम्प्रयोगको ही हेतु क्यों न माना जाय ? इसीसे रजताध्यासके कादाचित्कत्वका भी निर्वाह हो जाता है। इसलिये यह नहीं कहा जा सकता कि 'सामान्यतया एवं विशेषतया अधिष्ठान-प्रकाश अध्यासका कारण है।' फिर भी शङ्का होती है कि 'सादृश्यनिरपेक्ष अध्यासोंमें अधिष्ठान-प्रकाश हेतु न भी हो; तो भी सादृश्यसापेक्ष रजतादि अध्यासमें रजतादि सादृश्यभूत भास्वरूप विशेषादिविशिष्ट धर्मिज्ञानको कारण मानना चाहिये। यदि दुष्टेन्द्रिय-सम्प्रयोगमात्रको अध्यासमें कारण कहा जाय तब तो शुक्तिके तुल्य ही इंगाल (फोयला) में भी रजतादिका अध्यास होना चाहिये।' कुछ लोगोंका कहना है कि 'सादृश्य भी विषयदोषरूपसे ही अध्यासमें कारण है।' परंतु यह ठीक नहीं; क्योंकि वि-सदृशमें सादृश्यभ्रमसे भी अध्यास होता है, जैसे कि समुद्रजलमें दूरसे नील शिलातलका अध्यास होता है। कुछ लोग सादृश्य-ज्ञान-सामग्रीको ही अध्यासका कारण कहते हैं; परंतु ज्ञान-सामग्री ज्ञानका कारण हो सकती है, अर्थका कारण नहीं। अतः साध्यात् सादृश्य-ज्ञान ही अध्यासका कारण है।

कुछ लोग कहते हैं कि 'जैसे स्वतः शुभ्र रजतपात्रगत स्वच्छ जलमें ही नैल्याध्यास होता है, मुक्ताफलमें नैल्याध्यास नहीं होता, वैसे ही शुक्तिमें ही रजताध्यास होता है, इंगालादिमें नहीं। यह फल-बल-कल्प्य स्वभावभावविशेष ही व्यवस्थाका कारण है। सादृश्य ज्ञानका होना-न-होना हेतु नहीं है।' परंतु यह कहना ठीक नहीं; क्योंकि स्वतः पटखण्डमें कमल-कुड्मल आदिका अध्यास यद्यपि नहीं होता तथापि कर्त्तनादिके द्वारा कमलाकार सम्भ्र होनेपर उसी कर्त्तनादिद्वारा कमलाकाररहित पटखण्डमें कमलका अध्यास देखा जाता है। यहाँ वस्तुस्वभावात् पेशसादृश्यज्ञान ही अन्वयव्यतिरेकसे अध्यासका हेतु निश्चित होता है। अन्यथा कमलाकाररहित पटखण्डमें भी कमलका भ्रम होना चाहिये। इसपर भी कुछ लोग कहते हैं कि 'सादृश्य-ज्ञानको यदि अध्यासमें कारण माना जाय तो भी विशेष दर्शनप्रतिबन्ध रजतादि अध्यासोंमें ही उसे कारण मानना ठीक है।' 'पीतः शङ्खः' इत्यादि विशेष दर्शनसे अप्रतिबन्ध स्थलोंमें सादृश्यज्ञान सम्भव ही नहीं है। विशेष दर्शनसे प्रतिबन्ध शुक्ति-रजतादि स्थलोंमें प्रतिबन्धक ज्ञान-सामग्रीको प्रतिबन्धक माननेका नियम है। इस दृष्टिसे विशेष दर्शन-सामग्रीको अन्वय प्रतीक कहना पड़ेगा। इसीसे सब व्यवस्था बन सकती है। फिर सादृश्य ज्ञानको अध्यासका कारण क्यों माना जाय ? इंगालादिके चक्षुःसम्प्रयुक्त होनेपर उसमें नैल्यादिरूप विशेष दर्शन-सामग्री होनेसे रजतादि अध्यास नहीं होता। शुक्ति आदि में भी यदि नील-पृष्ठत्वादिके साथ चक्षुःसम्प्रयोग होता है तो विशेष दर्शन सामग्री होनेसे रजताध्यास नहीं होता। सादृश्यमात्रमात्रका सम्प्रयोग होनेसे विशेष दर्शन

सामग्री न होनेके कारण अध्यास होता है। कहा जा सकता है कि 'उस समय भी शुक्तित्वरूप विशेष दर्शनकी सामग्री तो है ही, फिर अध्यास क्यों नहीं होता ?' परंतु यह कहना ठीक नहीं है; क्योंकि अध्यास-समयमें भी शुक्तित्व-दर्शनाभावसे तत्सामग्र्यभाव आपको भी मानना ही पड़ेगा। यदि सादृश्य-ज्ञानरूप अध्यास कारणदोषसे प्रतिबन्धके कारण शुक्तित्व दर्शन सामग्र्यभाव मान्य है, तब तो घट-मुटीप्रमातन्यायसे सादृश्य ज्ञानकी अध्यासका कारण मानना ही पड़ा।

इसपर दूसरे पक्षका कहना है कि रजताध्याससे समीप आनेपर शुक्तिमें रजतसादृश्यरूप चाकचिक्यके दृश्यमान रहनेपर ही शुक्तित्वका उपलब्ध होता है। इससे सादृश्यज्ञान शुक्तित्वरूप विशेष दर्शनकी सामग्रीका प्रतिबन्धक सिद्ध नहीं हुआ। अतः दूरत्वादि दोषोंमें प्रतिबद्ध होनेसे अथवा शुक्तित्व-व्यञ्जक नीलपृष्ठ-त्वादिग्राहक मानाभावसे विशेष दर्शन-सामग्रीका अभाव मानना पड़ेगा। इसी तरह दूरस्थ समुद्र-जलमें नीलशिलात्वका आरोप हो सकता है; क्योंकि वहाँपर नियत नीलरूपाध्यासके प्रयोजक दोषसे दूरत्वके कारण नीरत्व व्यञ्जक तरङ्गादि-ग्राहक साधनके सनिहित न होनेसे शुक्लरूप, जलराशित्व आदि विशेषोंके दर्शनकी सामग्रीका अभाव है। विस्तृत ब्रह्ममें परिणाहरूप विशेष-दर्शनकी सामग्री होनेसे कमलत्वादिका अध्यास नहीं होता है। कर्तृनादिद्वारा कमलकारसम्पन्न पटमें विशेष दर्शन-सामग्री न होनेसे कमलत्वादि अध्यास हो जाता है।

एक शब्दा यह भी होती है कि 'अध्यासमें यदि सादृश्य-ज्ञानकी अपेक्षा न हो तो कररपृष्ठ लौहखण्डमें उसके नीलरूपकी ग्राहक विशेष दर्शन-सामग्री न होनेसे रजताध्यास क्यों नहीं होता ?' परंतु यह भी ठीक नहीं; क्योंकि ऐसे स्थलोंमें रजताध्यास होता ही है। हाँ, ताम्रादिध्यावर्त्तक विशेष सामग्री न होनेसे ताम्रादि अध्यास भी होता है। कहीं अनेक अध्यास होनेसे अध्यस्तमें संशय भी होता है। 'ताम्र है या रजत है' इत्यादि कहीं रजतप्राय वस्तुपूर्ण कोणगृहादि लौहशकलमें रजतहीका अध्यास होता है। कहीं सादृश्य-ज्ञान रहनेपर भी कारणदोष न रहनेसे शुक्तिमें रजताध्यास नहीं होता। वैसे ही कभी अध्यास न भी हो तो भी कोई दोष नहीं। अतः कार्यकारण्य इदमाकारवृत्ति आवश्यक नहीं है। फिर 'इदमाकारवृत्ति आवरणमङ्ग करती है या नहीं' इत्यादि विचार व्यर्थ है। यह भी नहीं कहा जा सकता कि 'अप्रतिबद्ध इदमर्थ-सम्प्रयोगरूप कारणसे भी इदमाकारवृत्तिकी कल्पना होगी' क्योंकि इदमर्थ-सम्प्रयोगरूप कारणसे उत्पन्न होती हुई इदंवृत्तिका दुष्टेन्द्रिय सम्प्रयोगसे क्षुभित अविद्याके परिणामभूत इदंवृत्तिके समकाल उत्पन्न रजत ही विषय होता है। वहीं प्रातिभासिक रजत दोषयुक्त चक्षुसे गृहीत होता है। कहा जा सकता है कि 'चक्षुसे रजतका सम्प्रयोग हुए बिना रजत चाक्षुष नहीं हो सकता। दुष्टेन्द्रियसम्प्रयोगजन्य रजत इदंवृत्तिके समकाल नहीं हो सकता; क्योंकि ज्ञान-कारण इन्द्रियसम्प्रयोगसे ज्ञान ही उत्पन्न हो सकता है। रजत तो

अर्थ है, उसकी उत्पत्ति कैसे हो सकती है ! अतः इदंवृत्तिके अनन्तर तज्जन्य तदभिग्न्यक्त साक्षीमें ही रजतका अध्यास होता है, इसलिये साक्षीसे ही रजतका मान होता है । रजतमें चाक्षुषत्वका अनुभव इसलिये होता है कि स्वभासक चैतन्य-व्यञ्जक इदंवृत्तिका चक्षु जनक है, अतः परम्परासे चक्षुर्जन्य होनेके कारण चाक्षुषत्वका अनुभव होता है ।

इस पक्षमें अन्य लोग यह दोष देते हैं कि 'इस तरह तो पीत शङ्ख-भ्रममें चक्षुकी अपेक्षा न होनी चाहिये; क्योंकि रूपके बिना केवल शङ्ख चक्षुसे ग्राह्य हो नहीं सकता । पीतिमा ग्रहणके लिये भी चक्षु अनावश्यक है; क्योंकि साक्षिभास्यत्व-पक्षमें आरोप्य ऐन्द्रियक मान्य नहीं होता ।' यह भी नहीं कहा जा सकता कि 'पीतिमाका स्वरूपाध्यास नहीं होता, अपितु नयनगत पित्तकी पीतिमा ही अनुभूयमान होती है । उसका केवल शङ्ख-संसर्ग ही अभ्यस्त होता है, इसलिये उसी पीतिमाके अनुभवार्थ चक्षुकी अपेक्षा होती है ।' कारण इस स्थितिमें तो शङ्ख और पीतिमाका संसर्ग प्रत्यक्ष नहीं होना चाहिये, क्योंकि नयन-प्रदेशगत पित्तकी पीतिमाकारवृत्तिसे अभिव्यक्त चैतन्यके साथ शङ्ख और पीतिमाके संसर्गका सम्बन्ध ही नहीं है, अतः वे साक्षिभास्य नहीं हो सकते । पीतिमासे संस्पृष्ट शङ्खगोचर एकवृत्ति स्वीकृत नहीं है । यह भी नहीं कहा जा सकता कि 'नयनप्रदेशस्थित पित्तकी पीतिमाके दोषसे शङ्खमें संसर्गाध्यास नहीं होता, किंतु नयनरश्मियोंसे निर्गत विषयव्यापी पित्त द्रव्यकी पीतिमाका ही संसर्गाध्यास होता है । जैसे रक्त रंगसे व्याप्त घटमें अनुभूयमान रक्तरूपके संसर्गका भान होता है । अतः पित्त पीतिमाकारवृत्तिसे शङ्खदेशमें चैतन्यकी अभिव्यक्ति होनेसे शङ्खपित्त-पीतिमाका अपरोक्ष अनुभव हो सकता है । परंतु उक्त कथन इसलिये ठीक नहीं है कि फिर तो जैसे सुवर्णलिप्त घटादिमें अन्य लोगोंकी भी पीतिमाका अनुभव होता है वैसे ही शङ्खमें लिप्त पित्तकी पीतिमाका अनुभव अन्य लोगोंको भी होना चाहिये ।

कुछ लोग कहते हैं कि 'समीपमें गृहीत होकर ही पीतिमा दूरगृहीत होती है । जैसे दूर आकाशमें उड़ते हुए पक्षीका तभी दर्शन होता है, जब उसका समीपमें दर्शन हुआ हो । परंतु अन्य नयनगत पित्तद्रव्यकी पीतिमा अन्यको समीपसे गृहीत नहीं होती, अतः उसे शङ्खव्यापी पित्तकी पीतिमा भी गृहीत नहीं होती ।' परंतु यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि पित्तरोगवाले मनुष्यके चक्षुके समीप चक्षु रखनेसे पीतिमा-सामीप्य तो है ही, फिर उसका ग्रहण अन्य लोगोंको होना ही चाहिये । इसी तरह अतिष्वल बाणुकामय तलमें बहनेवाली स्वच्छ नदीके जलमें नीलत्वके अध्यासमें तथा गगनमें नीलत्वके अध्यासमें एवं चाँदनीमें स्थित रक्त वस्त्रके नैऋत्याध्यासमें अनुभूयमान आरोपका निरूपण नहीं

हो सकता । यदि यहाँ नेत्यसंसृष्ट तादृग् जल या गगनादि-अधिष्ठान-गोचर चाधुपवृत्ति स्वीकार नहीं की जायगी, तब तो चक्षुका अनुप्रयोग दुष्परि-
हार्य ही होगा ।

‘पञ्चपादिका’कारकी दृष्टिमें जिस बालकने इस जन्ममें तित्तरसका अनुभव नहीं किया है, उसे मधुर दुग्धमें तित्कताकी प्रतीति जन्मान्तरीय अनुभवजन्य मस्कारसे होनी मान्य है । इससे स्वरूपतः अध्यस्त तित्तरसका रसनासे ही अनुभव मानना स्पष्ट है । अन्यथा रसना-व्यागारके बिना भी तित्कताकी प्रतीति होनी चाहिये । अतः पूर्वोक्त नीलता-अभ्यागम्यत्वोंमें भी अधिष्ठानसम्प्रयोगसे तद्विपरक चाधुपवृत्तिका उदय होता है और उसी समय नीलताका अभ्यास होता है । वही अध्यस्त नीलता उस वृत्तिका विषय होती है अतः वह भी चाधुप ही है; क्योंकि करके बिना गगनादि अधिष्ठानोंमें चाधुपवृत्ति हो नहीं सकती । अतः अधिष्ठानावच्छिन्न चैतन्यकी अभिव्यक्ति न होनेसे अध्यस्त नीलता अधिष्ठान-चैतन्यसे भास्य नहीं हो सकती । तित्क-रसमयत्वोंमें तो अध्यस्त एव अधिष्ठान दोनों ही एक रसनेन्द्रियमात्र नहीं है । त्वक्-इन्द्रियसे मधुर दुग्धरस अधिष्ठान-गोचरवृत्ति उत्पन्न होती है । उस वृत्तिमें अधिष्ठान चैतन्यकी अभिव्यक्ति होनेसे विसोपहत रसनाका सम्प्रयोग होता है, उसी चैतन्यमें निरसरसका अभ्यास होता है । उसी समय अध्यस्त रसविपरक रसमवृत्ति उत्पन्न होती है । त्वमिन्द्रियजन्य अधिष्ठानगोचरवृत्तिमें अभिव्यक्त चैतन्यमें भास्य तित्तरसमें यदि परस्परसे भी रसनाका उपयोग न होगा तो रसनरसानुभवका समर्थन किसी भी तरह नहीं होगा । इसी तरह रजनके भी चाधुपत्वकी उत्पत्ति हो सकती है । अतएव ‘चक्षुका रजत पर्यामि’ (नेत्रसे रजन देखता हूँ) का अनुभव होता है ।

कहा जा सकता है कि चक्षुसे रजनका स्निग्धत्व हुए बिना ही रजत रजनमें चाधुपत्व हो, तब तो प्रत्यक्ष रजनमें विषयेन्द्रिय-स्निग्धत्व कारण है, द्रव्य प्रत्यक्षमें द्रव्येन्द्रिय-संयोग कारण है । रजन-द्रव्यत्वमें रजनेन्द्रिय-संयोग कारण है, तादादि कार्य-कारणभाव भङ्ग होगा । परंतु यह कोई दोष न होगा । स्निग्धत्व, स्पर्शादि कोई एक कारण अनुगत नहीं है, अतः प्रथम निदम नहीं बनता । नैदानिकोंके मतमें संयोगाद्योभ्य समस्य अद्वयत्वे भी द्रव्यत्वका अन्वय होता है और तत्संयोगाद्योभ्य गुणादिमें भी द्रव्यत्वका अभ्यास होता है, अतः द्वितीय निदमका अविधान यह है कि व्यावहारिक द्रव्यत्व-विवरणके प्रारम्भमें इन्द्रिय-संयोग कारण है, अतः प्रातिनानिक रजनमें तो अविवक्षित द्रव्यत्वके समान ही अधिष्ठानगत द्रव्यत्वका भी आशय ही होता है । इन्द्रिय-प्रातिनानिक द्रव्यत्व-विवरण रजनके इन्द्रियसंयोगके बिना भी प्रत्यक्ष होनेसे कोई हानि नहीं है ।

अतएव तृतीय नियमका भी कोई अस्तित्व नहीं रह जाता । जहाँ बीज-सामान्यका अद्भुत सामान्यके साथ कार्य-कारणभाव माननेपर बीजान्तरमे अद्भुतान्तरकी उत्पत्तिका प्रसङ्ग होता है, वहीं विशिष्ट कार्य-कारणभाव मानना आवश्यक होता है । प्रकृतिमें वह सर्वथा व्यर्थ है ।

कहा जा सकता है कि 'द्रव्यप्रत्यक्षमें द्रव्य-संयोग कारण है, यह सामान्य नियममात्र माननेसे अन्य द्रव्यसंयोगसे अन्य द्रव्य-प्रत्यक्ष होने लगेगा ।' परंतु यह ठीक नहीं; क्योंकि तत्तद्द्रव्यके प्रत्यक्षमें तत्तद्द्रव्यसंयोग कारण है, ऐसा माननेपर कोई अतिप्रसङ्ग नहीं होता । अन्यथा अन्य रजतसंयोगसे अन्य रजतका प्रत्यक्ष होनेका अतिप्रसङ्ग भी अनिवार्य ही होगा । इसके अतिरिक्त 'हृद् रजतं पश्यामि, नीलं जलं पश्यामि, नीलं गगनं पश्यामि' इत्यादि अनन्ययासिद्ध अनुभवों-से 'प्रत्यक्षमात्रमें विषय-संनिकर्ष कारण है' इत्यादि नियमोंका व्यावहारिक विषयमें ही संकोच करना चाहिये । कहा जा सकता है कि 'इस तरह तो यही कहना ठीक है कि प्रमामें संनिकर्ष कारण है, भ्रममें नहीं; यह भी संकोच कल्पना हो सकती है । फिर तो असनिकृष्ट देशान्तरस्य रजतादिका भी भ्रम हो सकता है । इस तरह अन्यथाख्यातिका प्रसङ्ग होगा ।' परंतु यह भी ठीक नहीं है; क्योंकि अभिव्यक्त चैतन्यका सम्बन्ध हुए बिना देशान्तरस्य रजतकी अपरोक्षता नहीं बन सकती । रजतप्रतीति और वाच, दोनों ही बातोंमें भ्रमविषयक अनिर्वचनीय रजत-को स्वीकार किये बिना काम नहीं चल सकता ।

कहा जा सकता है कि 'अधिष्ठान-सम्प्रयोगमात्रसे यदि प्रातिभासिक रजत-को ऐन्द्रियक माना जायगा, तब तो श्रुति-रजताध्यास-समयमें ही वहीं कालान्तर-में अध्यसनीय रंग (रांगा) का भी चाक्षुषत्व होना चाहिये । परंतु यह ठीक नहीं है; क्योंकि रजताध्यास-समयमें रंग-रजतसाधारण चाकचिक्य दिखलायी पड़नेपर भी जिस रागादिरूप दोषके अभावसे यहाँ रंगाध्यास नहीं होता, उसी-के कारण रंगादिविषयक वृत्ति भी उत्पन्न नहीं होती । रजतमें रागादि होता है, इसीलिये रजताध्यास एवं रजताकारवृत्ति उत्पन्न होती है । अतः इदमंशयुक्त रजता-कार एक ही वृत्ति इन्द्रियजन्य उत्पन्न होती है । उसके पहले इदमाकारवृत्ति नहीं होती । परंतु अन्य लोगोंका मत है कि 'इदमाकारवृत्ति' एक ही होती है । यही अध्यासके प्रति कारण है । अव्यस्त रजतादिका उस वृत्तिसे अभिव्यक्त साक्षि-चैतन्यसे भान होता है । अतः रजताकारवृत्ति निरर्थक है ।' अन्य लोगोंके मतानुसार 'इदमाकार सामान्य-ज्ञानरूपिणी एक ही वृत्ति होती है । इदं एवं रजत-के तादात्म्यगोचरवृत्ति दूसरी होती है । अतः दो ज्ञान ही मान्य होना ठीक है ।' अन्य लोगोंका मत है कि 'जैसे इदमंशावच्छिन्न चैतन्यस्य अविद्या रजत-ज्ञानाभासरूपसे परिणत होती है, इदंवृत्तिके तुल्य रजतज्ञान अनव्यस्त नहीं है, जैसे रजतमें अधिष्ठानगत इदंताके संसर्गका भान होता है, वैसे ही रजतज्ञानमें

अधिष्ठानगत इदंत्व-विषयत्व-संसर्गका मान हो सकता है। अतः 'इदं रजतम्' यह द्वितीय ज्ञान इदंविषयक नहीं कहा जा सकता।

कहा जा सकता है कि 'साधिचैतन्यसे ही सब पदार्थोंका मान हो सकता है, वृत्तिकी क्या आवश्यकता है ? यदि घटादिविषयक संस्कारके लिये वृत्ति आवश्यक भी हो, तो भी उसका निर्गम अनावश्यक है। परोक्षस्थलके समान ही अनिर्गम वृत्त्यवच्छिन्न चैतन्यसे ही घटादिका प्रकाश हो ही सकता है। फिर भी परोक्ष-अपरोक्षकी विलक्षणता देने ही उपपन्न हो सकेगी, जैसे परोक्षमें भी शब्द एवं अनुमितिमें करणविशेषप्रयुक्तवृत्तिमें विलक्षणता सम्पन्न हो जाती है।' अन्य लोगोंके अनुसार 'प्रत्यक्ष-स्थलमें विषयावच्छिन्न चैतन्य ही विषयप्रकाश होता है, अतः विषय चैतन्यकी अभिव्यक्तिके लिये वृत्तिनिर्गम आवश्यक है। परोक्ष-स्थलमें व्यवहित वस्तुआदिके माय वृत्ति-समर्ग नहीं होता, वहाँ हृद्भिर्गोके समान वृत्ति निर्गमका द्वार उपलब्ध नहीं होता, अतः अगत्या अनिर्गम वृत्त्यवच्छिन्न चैतन्य ही स्वरूपसम्बन्धमें विषय-प्रकाश माना जाता है।' अन्य लोगोंके मतानुसार जैसे माछा १ चैतन्यसमर्गों अद्वार तथा गुल्फ-दुःस्वादिका चैतन्यमें प्रकाश होता है, वैसे ही विषयसमुष्ट चैतन्य ही अपरोक्षताका हेतु है। अतः विषय चैतन्यकी अभिव्यक्तिके लिये वृत्ति चैतन्य आवश्यक है।

अन्य लोगोंका कहना है कि 'शब्दानुमानादयः विषयोंकी अंशका प्रकाश यगत विषयकी स्पष्टता अनुभूत होती है। रसालके भोगव्य-माधुर्योंकी हृद्गो शब्दानुमानोंमें भी उसनी स्पष्टता नहीं होती जितनी राखन, प्राणआदि प्रत्यक्ष ज्ञानमें होती है; क्योंकि प्रत्यक्षके बिना रसालका माधुर्य-भोगव्य बेला है, वह जिरागा बनी ही रहती है। अतः प्रत्यक्ष प्राप्त पदार्थ अभिव्यक्त अपरोक्ष-चैतन्यमें अव-गुण्डित होता है, इसलिये उसकी स्पष्टताविषयक जिरागा प्रशस्त हो जाती है। शब्दसे रसालकी मधुरता आदिका ज्ञान होनेपर भी तत्सम माधुर्योंकी वृत्ति अवन्तर जातिका बोध नहीं होता। इसीलिये साधिवेद्य मुक्तदि भी स्पष्ट है। शब्दवृत्ति-वेद्य ज्ञान भी मननादिके परते स्पष्ट होता है। मननादिके जब पूर्ण अज्ञान मिटता है तब स्पष्टता होती है।' इसपर भी कुछ लोग कहते हैं कि 'विरावावच्छिन्न चैतन्यगत आवश्यक अज्ञान अनिर्गमवृत्तिमें नष्ट हो सकेगा और वहाँ अविश्रुत भी नहीं होगा।' कहा जा सकता है कि 'समानविषय होनेमें देखरहके घट ज्ञानमें परदत्तके घटाज्ञानकी निवृत्ति होनी चाहिये। अतएव एवं विषयचैतन्यमें रहनेको ज्ञान अज्ञानका निजाभय होनेपर भी विरोध होगा ही, क्योंकि समान-अप्य विरोधका प्रयोजक नहीं।' परन्तु यह कहना ठीक नहीं है; क्योंकि समान-अप्य विरोधको ज्ञानाज्ञानके विरोधका प्रयोजक मानकर वृत्ति निर्गम माननेपर भी देख-रहने परदत्त एवं देखरहने परदत्त होने ही एक घटावच्छिन्न चैतन्यको

आश्रय करते हैं, अतः अतिप्रसङ्ग होगा ही। इसलिये कहना पड़ेगा कि 'विरोधप्रयोजक जो अज्ञान जिस पुरुषके प्रति जिस विषयका आवरण करे वही अज्ञान तद्विषयक ज्ञानसे निवृत्त होता है। फिर समानाभयता अपेक्षा नहीं है। दूसरे लोग उपर्युक्त पक्षको असङ्गत कहते हैं। उनके अनुसार 'वृत्ति-निर्गम अङ्गीकार किये बिना ज्ञान एवं अज्ञानके विरोधका कोई भी प्रयोजक निर्मित नहीं हो सकेगा।' कोई लोग विषयगत अज्ञानकी निवृत्तिके लिये वृत्तिका निवृत्ति आवश्यक समझते हैं। कुछ लोग चिदुपरागार्थ अर्थात् चैतन्यके साथ सम्बन्ध के लिये वृत्ति-निर्गम आवश्यक समझते हैं और कई लोग अभेदकी अभिव्यक्ति के लिये वृत्ति-निर्गम आवश्यक समझते हैं।

'तत्त्वशुद्धि'कारका कहना है कि 'प्रत्यक्ष-प्रमाण न तो घटादि-प्रमाण ग्रहण करता है और न उनका सत्त्व ही ग्रहण करता है। किंतु वह (प्रत्यक्ष-प्रमाण) अधिष्ठानरूपसे घटादि-अनुगत सन्मात्रको ही ग्रहण करता है। सत्त्व ही प्रत्यक्ष-प्रमाणका विषय है, घटादिका प्रत्यक्ष नहीं होता। जैसे भ्रममें अधिष्ठानका हृदय ही प्रत्यक्षसे ग्रहण होता है, इन्द्रियोंका अन्वय-व्यतिरेक हृदयके प्रत्यक्षमें ही उपस्थित हो जाता है, आरोपित रजतांशका प्रतिभास भ्रान्तिसे होता है, वैसे सन्मात्रका प्रत्यक्षसे ग्रहण होता है। उसीमें इन्द्रियका व्यापार सार्थक है। घटादिभेद प्रतिभास, भ्रान्तिसे ही होता है।' कहा जा सकता है कि 'रजतादिकी तरह घटादिका साध नहीं होता, अतः घटादि-प्रतिभासको भ्रान्ति मानना निर्मूल है।' परंतु यह ठीक नहीं। बाधदष्टि न होनेपर भी देशकालव्यवहित वस्तुके समान घटादिभेद वस्तु प्रत्यक्षके अयोग्य है, अतः उनका प्रतिभास भ्रान्ति है। इन्द्रिय-व्यापारके अनन्तर प्रतीयमान घट स्वभिन्न समस्त पदार्थोंसे भिन्न ही प्रतीत होता है। घटादि सर्वभिन्नरूपसे असंदिग्ध, अविपर्यस्तरूपसे प्रतीत होते हैं। भेद-ग्रह प्रतियोगिग्रह-सापेक्ष होता है। परंतु देश, काल-व्यवधानसे असंनिकृष्ट प्रतियोगियोंका प्रत्यक्षसे ग्रहण नहीं हो सकता। जो लोग कहते हैं कि 'भेदज्ञान प्रतियोगि-अंशमें संस्कारकी वैसे ही अपेक्षा करता है, जैसे प्रत्यभिज्ञान तत्त्वदंशमें संस्कारकी अपेक्षा करता है।' परंतु यहाँ तो प्रतियोगि-अंशमें स्मृति भी सम्मन नहीं है। कहा जाता है कि 'वस्तुभेद होनेसे कनकाचल भेदका प्रतियोगि है—इस तरहके अनुमानसे प्रतियोगि-सम्बन्धगोचर संस्कार सम्भव है।' परंतु यह भी ठीक नहीं है। भेदज्ञानके बिना अनुमिति भी नहीं होगी। अनुमिति सभी हो सकती है, जब पक्ष, साध्य, हेतुका भेद ज्ञात हो। पक्षादि-भेदज्ञान सभी हो सकता है, जब अनुमिति हो। इस तरह आत्माश्रय दोष होता है। अतः भेदगत प्रतियोगि सम्बन्धका मान नहीं हो सकता। पक्षादिके अभेद-भ्रम निराकरणके लिये भेदज्ञान आवश्यक है। सम्बन्धिद्वयका प्रत्यक्ष रूप बिना सम्बन्धका प्रत्यक्ष

नहीं होता। प्रतियोगीका प्रत्यक्ष रूप बिना प्रतियोगि-विशिष्ट भेदका प्रत्यक्ष नहीं होता। प्रत्यक्षायोग्य प्रतियोगीका प्रतिमान भ्रान्तिरूप ही है। फिर उसी ज्ञानमें भासित भेद एवं भेदविशिष्ट घटादि भी उसी भ्रममें भासित होते हैं, अतः निर्विशेष-प्रमात्र ही भासित होने हैं।

अनुभव और आत्मा

‘वार्तिकसार’ में संवित्के सम्बन्धमें महत्त्वपूर्ण बातें कही गयी हैं। सवित्का भेद स्वतः नहीं कहा जा सकता। घटसवित्, पटसवित् इस रूपसे घेद्य-पूर्वक ही संवित्का भेद भासित होता है, अतः सवित्का यह भेद स्वाभाविक नहीं; किन्तु घटादि उपाधिके कारण ही प्रतीत होता है। वह सुतरा भ्रम है। इसी प्रकार सम्यक् ज्ञान, संचय एवं मिथ्याज्ञान इत्यादि भेद भी संवित्के स्वाभाविक नहीं हैं; क्योंकि ये भेद बुद्धिगत हैं। चिद्रूप सवित् तो सम्यक्, संचय, मिथ्या आदि सभी ज्ञानोंमें समान है, क्योंकि बाध न होनेसे रज्जु-सर्पका भी स्फुरण मिथ्या नहीं। यदि स्फूर्तिका बाध हो, तब तो रज्जुतत्त्वका भी स्फुरण कैसे हो सकेगा? यदि कहा जाय कि रज्जुस्फूर्ति सर्पस्फूर्तिसे पृथक् है, तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि ऐसी स्थितिमें दो स्फूर्तियोंमें स्फूर्ति शब्दका प्रयोग कैसे होगा? कहा जा सकता है कि स्फूर्तित्व-जातिके अनुगमसे ही दोनोंमें स्फूर्ति शब्दका प्रयोग हो सकेगा। परंतु वेदान्तमतानुसार व्यक्ति-जातिके स्थानमें व्यावृत्त एव अनुवृत्त शब्दका प्रयोग होता है। तदनुसार यहाँ चित् अनुवृत्त है, बुद्धि व्यावृत्त है। तथा च सर्वबुद्धि, रज्जुबुद्धियोंकी परस्पर व्यावृत्ति होनेपर भी चित् या स्फूर्ति उभयत्र अनुगत है। उसीको कोई जाति कह लेते हैं। गोत्वादिमें भी यही न्याय लागू हो सकता है। सर्वत्र अनुगत ब्रह्म ही गोत्वादि जाति है। व्यावृत्त व्यक्ति मायिक है। इस तरह सम्यक्, संचय, मिथ्या आदि विभिन्न आकाशवाली बुद्धि है। इसी तरह प्रमाता-प्रमाणादिका भी भेद है। जैसे घटादिका भेद है, वैसे ही सम्यक्त्वादि और प्रमात्रादिमें भी भेद है। परंतु यह भेद कल्पित है। इन्हीं कल्पित भेदोंमें संवित्का भेद भी कल्पित होता है। वस्तुतः प्रत्यक्षस्वरूप संवित् स्वतःसिद्ध है और एक है। उसीके आधारपर मायाभाव सब व्यवहार चलता है।

बोध, अनुभव, संवित् आदि शब्दोंमें वही परब्रह्म आत्मा कहा जाता है। अनुभवरूप संवित्से ही अहंप्रत्ययकी भी सिद्धि होती है। जो लोग अहंप्रत्ययसे आत्मसिद्धि मानते हैं, उनके यहाँ भी अहंप्रत्ययसिद्धिके लिये अनुभवरूप आत्माकी अपेक्षा रहेगी ही। इस तरह अन्योन्याभय दोष होगा। जो अहंकीको स्वप्नकाश एवं आत्माको जड कहते हैं, उनका केवल मायाका ही भेद है। स्वप्नकाशमें ही जडकी सिद्धि होती है। इस सम्बन्धमें उनका तथा वेदान्तीका ऐक्यमय ही है।

श्रुतिके अनुसार ब्रह्म जड़ नहीं है; क्योंकि 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' यह श्रुति ब्रह्मको ज्ञानरूप कहती है।

यह भी विचारणीय है कि यदि संवित् प्रमेय है, तब तो प्रमेयविषयक प्रमा फलरूप संवित्से अन्य होनी चाहिये। परंतु दो संवित्का उपलम्भ नहीं होता। यदि कहा जाय कि यद्यपि अन्य संवित्का उपलम्भ नहीं होता तथापि व्यवहारलिङ्गसे उसका अनुमान किया जायगा, तो यह ठीक नहीं; क्योंकि फलरूप संवित् तो स्वप्रकाश होती है, फिर उसके अनुमानकी बात कैसे चल सकती है? कहा जाता है कि जैसे 'अयं घटः' इस व्यवसायज्ञानका प्रकाशक 'घटज्ञानवानहं' यह अनुव्यवसायज्ञान होता है, वैसे ही आत्मामें भी संवित् एव तद्विषयक संवित् इस तरह दो संवित् मान्य हैं। परंतु यह कहना असङ्गत है, क्योंकि यह प्रतीतिसे पराहत है अर्थात् दो संवित्की प्रतीति नहीं होती। जैसे घटादिविषयक संवित् होती है, वैसे सविद्विषयक संवित्की प्रतीति नहीं होती।

कुछ लोग कहते हैं कि आत्मा द्रव्य एवं बोधस्वरूप है, अतः आत्मा द्रव्यरूपसे प्रमेय है और बोधरूपसे प्रमाता। इस तरह एकहीमें ब्राह्मता-ब्राह्मता दोनों ही बन सकती है।' परंतु इस मतमें भी आत्मा अहंभीमम् नहीं हो सकता। यदि द्रव्यांश अहंबुद्धि है, तो अन्योन्याश्रय दोष होगा; क्योंकि जैसे भासमान ही दीप घटादिका प्रकाशक होता है, वैसे ही भासमान ही बुद्धि किसीका साधक हो सकती है। अतः उसके प्रकाशके लिये बोध आवश्यक होगा। तदर्थ आत्माके शततारूप लिङ्गसे अहंबुद्धिका अनुमान करना पड़ेगा। लिङ्गज्ञानमें शतताविशिष्ट आत्माका भी ज्ञान हो जायगा। तथाच आत्माके ज्ञानमें अहंबुद्धि होगी एवं अहंबुद्धिसे आत्माका ज्ञान होगा। यदि अहंबुद्धि बोधांश ही है, तो अन्तःकरणरूप उपाधिसे बोध ही अहंबुद्धि भी है और उसीसे सर्वव्यवहार उत्पन्न हो सकता है, फिर द्रव्यांशका अङ्गीकार करना व्यर्थ है। फिर भी कहा जाता है कि 'यदि बोध स्वप्रकाश ही है, तो वेदान्तोंका क्या प्रयोजन रहेगा?' परंतु इसका समाधान यही है कि उसी बोधका अनुवाद करके उसे ब्रह्मरूप समझाना ही वेदान्तोंका प्रयोजन है। उस अखण्ड स्वप्रकाश बोधसे प्रत्यक्षानुमानागमादि प्रमाण एव जायते, स्वप्न, मुपुत्ति, समाधि, मूर्च्छा अवस्था स्वतः सत्तास्फूर्तिरहित होनेपर भी प्रकाशित होते हैं। इसी तरह निखिल प्रपञ्च जिस बोधके प्रसादसे सत्तास्फूर्तिवाला होकर भासमान होता है, जो स्वयं स्वमहिमस्व एवं स्वप्रकाश-बोध है, वही ब्रह्मात्मा है। जो स्वयं अन्याय नहीं है और सब कुछ जिसके लिये है, वही निरतिशय पर-प्रेमका आरूप आत्मा एवं आनन्दस्वरूप बोध ही सब कुछ है; अर्थात् एव कुछ उसीमें अध्यस्त है। मावाभावामक सभी पदार्थ जिसका आश्रय करते हैं, प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय आदि परस्परविलक्षण अविष्कार्यस्वरूप जगत् त्रिगुणमें प्रतिभासित होता है, वही सर्वविद्यारण्य, सर्वगाथी अखण्ड बोध ब्रह्म है।

कहा जा सकता है कि 'निद्रामें किसी नित्य अनुभवका पता नहीं लगता, फिर उसे अवस्थात्रय-मायी कैसे कहा जा सकता है ?' परंतु यह ठीक नहीं है; क्योंकि निद्राकालमें भी सुख, निद्रा, विनोद-आनाभाव, सुखादिके मासक असंकुचित बोधका अस्तित्व है ही; अतएव श्रुति कहती है 'न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यते' (बृ० उप० ४ । ३ । २३) । अर्थात् द्रष्टाकी स्वरूपभूता नित्य दृष्टि कभी भी हृत नहीं होती । फिर भी जागरणमें प्रकाश स्फुट होनेसे प्रकाशकत्व स्फुट है, सुप्तिमें स्थूल दृश्य न होनेसे औगंधिक साक्षिता स्फुट नहीं होती । वस्तुतः तादृशके सम्बन्धमें ही आत्मामें साक्षिताका भी व्यवहार होता है । प्रत्यग्विधस्वरूप आत्मा तो मन, बुद्धि एवं वाक्का भासक होनेसे उनका भी अगोचर ही है । उसीमें कर्तृत्वादि अधिष्ठा-कलित है । अधिष्ठा भी बोधसे ही प्रकाशित होनी है । अधिष्ठा अनादि होने पर भी ब्रह्माकारवृत्तिसे बाधित हो जाती है । जैसे सौरालोकप्रकाशित तूलाग्नि सूर्यकान्तवर अग्निरूपसे द्यन, उसी सौरालोकमें दग्ध हो जाती है, वैसे ही अधिष्ठा भासक भाव ही ब्रह्माकारवृत्तिवर प्रकट होकर अधिष्ठाका दाहक हो जाता है । भले वह बोध देह, बुद्धि, मलिनक आदिमें ही प्रतीत हो, फिर भी वह स्वतन्त्र है, देहादिका धर्म नहीं है । भले वह, धेनु आदिमें दिव्य रत्नादि मिले, फिर भी वे गृह-शेनादिके धर्म नहीं हैं ; भल ही बाटादिमें अग्नि उपलब्ध हो, फिर भी अग्नि स्वतन्त्र है, बाटादिका धर्म नहीं है, वैसे ही बोध स्वतन्त्र, नित्य एवं ब्रह्मात्मस्वरूप है, वह देहादिका धर्म नहीं है ।

अनुभव-विमर्श

अनुभव यदि दूसरे अनुभवसे अनुभाव्य होगा तो अनवस्थाशेष होगा; क्योंकि वह जिस अनुभवसे अनुभाव्य होगा, उसे भी किसी अन्य अनुभवसे अनुभाव्य होता पड़ेगा । यदि प्रथमानुभवमें द्वितीयका एवं द्वितीयमें प्रथमका अनुभव माना जाय तो अन्योन्याश्रयशेष होगा । प्रथमका द्वितीयमें, द्वितीयका तृतीयमें अनुभव मानें, तो अनवस्था और यदि प्रथमानुभवका अस्तेने ही अनुभव माना जाय तो आत्माश्रय शेष होगा एवं बड़ी कर्म और बड़ी कर्मा होने-से कर्म-कर्तृ-विरोध भी होगा । अतएव अनुभवत्व एवं अनुभाव्यत्व दोनों का सामानाधिकरण्य नहीं हो सकता । लोग कहते हैं कि यदि अनुभाव्यत्वके कारण अनुभवका अनुभाव्य निष्ठ बिना जड़ता, तब तो स्वप्न ही अनुभाव्य है, अतः उसमें भी अनुभवत्व रहरेगा । परंतु ऐसा करना ठीक नहीं । जैसे गोले गोले, घटने घटने होता है, वैसे ही अनुभवमें अनुभाव्य निष्ठ ही है । फिर उसे अनुभाव्यत्वस्वरूप स्वरूपमें निष्ठ बना करना है ! फिर भी यदि अनुभाव्यत्वस्वरूपमें अनुभाव्य निष्ठ ही बना पड़े तो 'सावे सत्यवतुल्यम्' अर्थात् सत्यवतिष्ठ अनुभाव्यत्व भी अनुभाव्यका स्वरूप देणु सत्य होगा । तब तो

खपुष्पमें भले ही अननुभाव्यत्व रहे, परंतु विशेषणभूत सत्व न होनेसे उसमें अनुभवत्व नहीं जायगा । अशात घटमें भी अनुभवयोग्यता है ही । अनुभवितुं योग्य ही अनुभाव्य होता है, अतः उसमें भी अतिव्याप्ति न होगी ।

कुछ लोग कहते हैं कि 'जो वर्तमान दशामें स्वाभयके प्रति स्वसत्तासे ही स्वविषयका साधन है, वही अनुभूति है ।' परंतु यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि विषय-साधनत्व विषय-प्रकाशकत्व ही है । उसका भी अर्थ होगा विषय-प्रकाशजनकत्व । विषय प्रकाश विषयानुभवरूप ही होगा । तदा च निष्कर्ष यह निकलेगा कि अनुभव अनुभवका जनक है । यदि इन दोनों अनुभवोंकी एकता मान्य है, तब तो आत्माभय-दोष होगा । जैसे स्वयं देवदत्त अपनेसे उत्पन्न नहीं हो सकता, वैसे अनुभव भी अपनेसे ही उत्पन्न नहीं हो सकता । यदि दोनोंका भेद माना जाय तो द्वितीय अनुभवको प्रथमानुभवसे जन्य कहना पड़ेगा । परंतु प्रथमानुभव किससे उत्पन्न होगा ? यदि उसे विषयेन्द्रिय-संनिकर्षसे जन्य मानें, तब तो द्वितीय अनुभवको ही उस संनिकर्षसे जन्य मानना चाहिये । फिर उसे प्रथमानुभवसे जन्य क्यों माना जाय ? अतः 'अनुभव स्वविषय अनुभवका जनक है' यह कल्पना व्यर्थ ही है । 'अनुभव स्वाभयके प्रति स्वविषयका प्रकाशक है' इस तरह 'स्वाभयके प्रति' यह अंश भी व्यर्थ ही है; क्योंकि अनुभव किसीके आभित नहीं रहता । जो कहते हैं कि 'अनुभव आत्माके आभित रहता है', वह भी ठीक नहीं है; क्योंकि अनुभव स्वयं ही तो आत्मा है ।

कुछ लोग कहते हैं कि 'अनुभविता ही आत्मा है, अनुभव नहीं,' पर यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि अनुभव ही अनुभविता भी है । जैसे प्रकाशस्वरूप सविता ही प्रकाशक भी कहा जा सकता है, वैसे ही अनुभवस्वरूप आत्मा ही अनुभविता भी कहा जा सकता है । कहा जाता है कि 'संकोचविकाशशाली धर्मभूत नित्यद्रव्य आत्मस्वरूपसे भिन्न ही ज्ञान है ।' परंतु संकोचविकाश साव-यव पदार्थका ही धर्म होता है । जो विकारी है, वह नित्यद्रव्य नहीं हो सकता । फिर इस पक्षमें यदि धर्मभूत ज्ञानद्रव्य स्वसत्तासे ही स्वविषयका प्रकाशक होता है, तो इसी तरह ज्ञानस्वरूप आत्मा भी स्वसत्तासे विषयप्रकाशक हो ही सकता है । वस्तुतस्तु शुद्ध बोध ब्रह्मस्वरूप ही है, अतएव वह निर्धर्मक ही है । अतएव उसमें अनुभवत्व, बोधत्वादि धर्मकी कल्पना व्यर्थ है । 'अनुभवका लक्षण क्या है ?' इस प्रश्नका उत्तर यही है कि अनुभवका स्वरूप लक्षण अनुभव ही है । यदि अनुभवका भी अन्य स्वरूप हो, तब तो उस स्वरूपका भी कोई अन्य स्वरूप होगा एवं उस स्वरूपका भी अन्य स्वरूप होगा, फिर अनवस्थाप्रसङ्ग अनिवार्य होगा । तदस्य लक्षण अनुभवका वही है, जो ब्रह्मका है—व्यतो न ह्यमानि भूतानि

जायन्ते, येन ज्ञातानि जीवन्ति, यत्प्रयत्नमभिसंविशन्ति तद्ब्रह्म' (तैत्ति० उप० ३ । १) अर्थात् जिससे सम्स्त भूत उत्पन्न होते हैं, जिसमें जीवित रहते हैं और जिसमें विघ्नीन होते हैं, वही ब्रह्म है ।

कहा जाता है कि 'अनुभव यदि परमकाय होगा, तो अनवस्थादि दोष होंगे, अतः उसे स्वयंप्रकाश कहना पड़ेगा । इस तरह स्वयंप्रकाशत्व धर्म उसमें रह सकता है, फिर उसे निर्धर्मक कैसे कहा जा सकता है ?' पर यह कहना ठीक नहीं; क्योंकि यद्यपि ब्रह्ममें व्यावहारिक सधर्मकत्व है, तथापि पार-भार्यिक धर्म उसमें कोई नहीं है, क्योंकि वह सज्जातीय-विज्जातीय स्वगत सर्वविध भेदरूप्य है । कहा जाता है कि 'अनन्यायभास्यत्वविशिष्ट स्वेतरसर्वावभासकत्व ही स्वयंप्रकाशत्व है । अनुभवके सर्वावभासक होनेका अर्थ है सर्वावभास या सर्वानु-मनजनक होना ।' परन्तु यह कहना भी ठीक नहीं है । वस्तुतः निर्विकल्पक ज्ञान चैतन्य शब्दमें कहा जाता है और सविकल्पक ज्ञान वृत्तिशब्दयाच्य है । इस दृष्टिसे सविकल्पक ज्ञानही उत्पत्ति निर्विकल्पक ज्ञानसे हो सकती है । यहाँ भी प्रश्न होता है कि 'वृत्तिज्ञान क्या है ? वृत्ति चैतन्य या अन्य कुछ ?' पहला पक्ष इस-लिसे ठीक नहीं कि वृत्ति स्वयं जट है, वह विषयावभासक नहीं हो सकती । ज्ञान भासक होता है । भास ही ज्ञान है । जटवृत्ति तो स्वकालमें भी भासरूप नहीं बन सकती । दूसरा पक्ष भी ठीक नहीं; क्योंकि चैतन्यको तो वृत्तिज्ञानका जनक ऊपर कहा गया है । फिर वही जन्य कैसे होगा ? तीसरा पक्ष भी सङ्गत नहीं है । वृत्ति एव चैतन्यमें भिन्न ज्ञानरूप कोई वस्तु प्रसिद्ध नहीं है । उपर्युक्त प्रश्न-का समाधान यह है कि वृत्तिप्रतिफलित चैतन्य ही वृत्तिज्ञान है । वही चैतन्य विषयचैतन्यसे अभिन्न होकर प्रत्यक्ष होता है । इसीलिये केवल चैतन्य एव केवल वृत्तिसे यह वृत्तिज्ञान अन्य ही है । एक ही ज्ञानमें उपाधिभेदसे जन्यजनकभाव हो सकता है । अथवा अनुभव 'स्वेतर सर्वावभासक है' इसका अर्थ यह है कि स्वेतर सभी विषयोंमें 'भाति' (प्रतीत होता है) इत्याकारक प्रतीतिविषयताका जनक है । 'भाति' इस प्रतीतिही विषयता ही सर्वावभास्यता है । चिदाभासरूप फलही व्याप्ति हुए बिना कोई भी जट वस्तु 'भाति' इस प्रतीतिका विषय नहीं हो सकती । एतावता स्वतः सर्वदा सर्वका अवभासन करता हुआ भी वृत्ति-प्रतिविम्बित चैतन्यके द्वारा सभी वस्तुओंमें 'भाति' (भासमान है) इस प्रतीति-का विषयता होती है ।

कहा जा सकता है कि 'भाति यह प्रतीति ही तो अनुभव है, इससे अतिरिक्त अनुभव कुछ नहीं है।' परन्तु यह कहना ठीक नहीं है; क्योंकि प्रतीतिसे अतिरिक्त अनुभव है । चक्षुसे घटका साक्षात्कार करके पुरुष निश्चय करता है कि घट है और भासमान है । इस तरह घटसाक्षात्काररूप अनुभवसे भिन्न ही अनुभवजन्य प्रतीति होती है ।

राष्ट्रपति भठे ही अनुमानतः दो. परंतु निम्नलिखित बातें हैं।
 अनुमानत नहीं जायगा। यद्यपि यहाँ भी अनुमानत है।
 योग्य ही अनुमानत होता है। यद्यपि यहाँ भी अनुमानत है।

कुछ लोग कहते हैं कि जो परमाणु द्रव्यों में स्थायी है, वह ही स्वयंप्रकाश साधन है, यही अनुभूति है। परंतु यह प्रमाण ही नहीं है। क्योंकि विषय-साधनत्व विषय-प्रकाशकत्व ही है। उद्यम भी धर्म ही है। प्रकाशजनकत्व। विषय-प्रकाश विषयानुभवस्वरूप ही होगा। तथा च निम्नलिखित कारणों से कि अनुभव अनुभवका जनक है। यदि इन दोनों अनुभवों में मान्य है, तब तो आत्माधर्म-दोष होगा। ऐसे स्वयं वेदवत् करने में नहीं हो सकता, ऐसे अनुभव भी अपने-ही उत्पन्न नहीं हो सकते। दोनों का भेद माना जाय तो द्वितीय अनुभवको प्रथमानुभवसे अन्य करेगा। परंतु प्रथमानुभव द्वितीय उत्पन्न होगा। यदि उसे निम्नलिखित संनिर्वाहक अन्य मानें, तब तो द्वितीय अनुभवको ही उस संनिर्वाहक अन्य कहा जाय। फिर उसे प्रथमानुभवसे अन्य क्यों माना जाय? यद्यपि स्वयंप्रकाश अनुभवका जनक है, यह प्रमाण अर्थ ही है। अनुभव प्रमाण ही स्वयंप्रकाश प्रकाशक है। इस तरह स्वाधर्मिक प्रमाण यह धर्म ही है। क्योंकि अनुभव द्वितीय आधित नहीं रहता। जो कहते हैं कि आत्मा आधित रहता है, वह भी ठीक नहीं है। क्योंकि अनुभव स्वयं आत्मा है।

कुछ लोग कहते हैं कि अनुभविता ही आत्मा है, अनुभव ही धर्म भी ठीक नहीं है, क्योंकि अनुभव ही अनुभविता ही है। किन्तु अनुभविता ही प्रकाशक भी कहा जा सकता है, ऐसे ही अनुभवका अनुभविता भी कहा जा सकता है। कहा जाता है कि धर्मभूत नित्यद्रव्य आत्मस्वरूपसे भिन्न ही शान है। परंतु धर्मभूत नित्यद्रव्य धर्म पदार्थका ही धर्म होता है। जो विद्यमान है, वह नित्यद्रव्य ही है। फिर इस पक्षमें यदि धर्मभूत शानद्रव्य स्वयंप्रकाश ही स्वयंप्रकाश है, तो इसी तरह शानस्वरूप आत्मा भी स्वयंप्रकाश विषयप्रकाशक ही है। पस्तुतस्व शान, योग्य नपस्वरूप ही है, यद्यपि यह निर्दिष्ट है। उद्यम अनुभव, योग्यतादि धर्मों की उत्पत्ति धर्म है। अनुभव ही है। यह प्रमाण उपर यही है कि अनुभवका स्वयंप्रकाश ही अनुभवका ही धर्म स्वरूप हो, तब तो यह स्वयंप्रकाश ही धर्म स्वरूप ही है। यद्यपि अनुभव ही है, तो प्रमाण ही है।

साक्षीका साक्षात्कार समझा जायगा और फिर तो समीको मुक्त ही होना चाहिये ।' परंतु यह ठीक नहीं है, कारण कि प्रमाणजन्य साक्षात्कारवृत्तिसे साक्षीके आवरक अज्ञानकी निवृत्तिके बिना साक्षात्कार नहीं होता । इसपर भी विचार चलता है कि 'साक्षीका साक्षात्कार क्या हो सकता है ! क्योंकि अनुभवका अनुभव क्या होगा !' परंतु इसका भी समाधान यही है कि साक्षीसे भिन्न द्वैतका अनुभव न होना ही साक्षीका साक्षात्कार है । कहा जा सकता है कि 'इस तरह तो द्वैतानुभवभाव ही साक्षीका अनुभव हुआ ।' परंतु यह ठीक नहीं; क्योंकि अनुभव नित्य है । फिर वह अभावका प्रतियोगी कैसे बन सकता है ! अतः विशेष अनुभवका अभाव ही सामान्यानुभव है । विशेषानुभव तो चक्षुषट्-संयोग आदिसे उत्पन्न होता है, अतः उसका अभाव हो सकता है । विशेषानुभव-दशामें भी यद्यपि सामान्यानुभव रहता है, तथापि वह असत् जैसा ही रहता है, किंतु विशेषानुभवभावदशामें सामान्यानुभव सत्ताप्रकर्षको प्राप्त हो जाता है । इसीलिये विशेषानुभवभाव सामान्यानुभवरूप साक्षीका साक्षात्कार है ।

कहा जाता है कि 'विशेषानुभवभावदशामें अज्ञानका ही अनुभव होता है, साक्षीका नहीं ।' परंतु यह भी ठीक नहीं; क्योंकि साक्षीके आवरक अज्ञानका अनुभव ही साक्षीके अनुभवरूपसे व्यवहृत होता है । अज्ञानावच्छिन्न साक्षीका अनुभव ही सामान्यानुभव है । कहा जाता है कि 'यद्यपि सोपाधिक साक्षीका अनुभव हो सकता है; क्योंकि यह अनुमाप्य होता है । परंतु केवल साक्षीका अनुभव कैसे हो सकेगा ! केवल साक्षी ही अनुभव है, यह भी नहीं कहा जा सकता ।' परंतु यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि जयतक अविद्या रहती है, तबतक साक्षी केवल रह ही नहीं सकता । अविद्या उपाधिके द्वारा साक्षीकी सोपाधिकता बनी रहती है । यह भी कहा जाता है कि 'फिर तो समाधिमें भी अज्ञान रहता है, अतः वहाँ भी साक्षीका स्फुरण कैसे होगा !' पर यह भी ठीक नहीं; क्योंकि यदि समाधिमें साक्षी केवल ही है, उपाधिहिन्य है, तब तो अवश्य समाधिमें साक्षीका अनुभव नहीं हो सकता; क्योंकि साक्षीका अनुभव करनेके लिये वहाँ कोई प्रमाता ही नहीं होता । किंतु उस समय केवल साक्षी ही रहता है । इसीलिये उस समय 'मैं साक्षीको देख रहा हूँ' ऐसी प्रतीति नहीं होती । अतः अज्ञान एवं अज्ञानवर्य जिस किसी विशेषके अनुभवका अभाव ही साक्षीका साक्षात्कार है । कहा जा सकता है कि 'अभाव साक्षात्काररूप कैसे हो सकता है ?' पर यह ठीक नहीं, क्योंकि अभाव स्वयं अधिकरणरूप ही होता है । अतः विशेषानुभवभावविवरण साक्षी ही साक्षीका साक्षात्कार है ।

फिर भी 'भाति' इस प्रतीतिसे भिन्न अनुभव क्या है ? इस प्रश्नका उत्तर वस्तुतः दुर्वच ही है। यद्यपि कहा जाता है कि 'निर्विकल्पक अनुभव ही दुर्वच होना है, सविकल्पक अनुभव तो सुवच ही होता है।' तो भी यह ठीक नहीं, क्योंकि सविकल्पक अनुभवकी भी वही दशा होती है। हाँ, भेद यह है कि निर्विकल्पक अनुभवका विषय दुर्वच है, सविकल्पक अनुभवविषय सुवच होता है। स्वयं अनुभव तो दोनों ही दुर्वच ही होते हैं। विषयभेदके कारण यही अनुभवका सविकल्प-निर्विकल्परूप द्वैविध्य भी होता है। स्वतः तो अनुभव एक ही होता है। वह अनन्यायभास्य होकर स्वेतर सर्वका भासक होता है। यही उसका लक्षण है। यद्यपि यहाँ भी बहुत-से विकल्प उठते हैं, जैसे अनुभवका घटावभासकत्व क्या है ? घट इत्याकारक प्रतीतिकी जनकता अथवा घट इस प्रतीतिविषयकी जनकता अथवा घटाकारानुभवजनकत्व अथवा घटानुभवविषयजनकत्व ? अनुभव और प्रतीति यदि एक ही हैं, तो अनुभव अनुभवका जनक हो सकेगा ? क्योंकि अभेदमें कार्यकारणभाव नहीं होता। दूसरा पक्ष भी ठीक नहीं है, क्योंकि घट तो सर्वदा विषय ही होता है, अतः उसमें विषयता सदा ही रहती है। फिर उसमें कदाचित्क जन्यता और अनुभवमें जनकता कैसे सम्भव होगी ? इस तरह अन्य पक्ष भी असङ्गत ही हैं।

इस सम्बन्धमें अध्यात्मवादियोंका समाधान स्पष्ट है। प्रतीतिशब्द-प्रयोगलक्षण व्यवहार है। अनुभव उससे भिन्न उसका जनक है। इस तरह प्रतीति और अनुभवमें भेद होता है। यद्यपि स्वानुभवसमयमें शब्दप्रयोग नहीं होता, परोपदेशसमयमें ही शब्दप्रयोग होता है, तथापि स्वानुभव-समयमें भी

फिर भी 'भाति' इस प्रतीतिसे भिन्न अनुभव क्या है ? इस प्रश्नका उत्तर बहुत दुर्बल ही है । यद्यपि कहा जाता है कि 'निर्विकल्पक अनुभव ही दुर्बल होता है, सविकल्पक अनुभव तो सुबल ही होता है ।' तो भी यह ठीक नहीं, क्योंकि सविकल्पक अनुभवकी भी वही दशा होती है । हाँ, भेद यह है कि निर्विकल्पक अनुभवका विषय दुर्बल है, सविकल्पक अनुभवविषय सुबल होता है । स्वयं अनुभव तो दोनों ही दुर्बल ही होते हैं । विषयभेदके कारण वही अनुभवका सविकल्प-निर्विकल्परूप द्वैविध्य भी होता है । स्वतः तो अनुभव एक ही होता है । वह अनन्यायभास्य होकर स्वेतर सर्वका मासक होता है । यही उसका लक्षण है । यद्यपि यहाँ भी बहुत-से विकल्प उठते हैं, जैसे अनुभवका घटावभासकत्व क्या है ? घट इत्याकारक प्रतीतिकी जनकता अथवा घट इस प्रतीतिविषयताकी जनकता अथवा घटाकारानुभवजनकत्व अथवा घटानुभवविषयत्वजनकत्व ! अनुभव और प्रतीति यदि एक ही हैं, तो अनुभव अनुभवका जनक कैसे हो सकेगा ? क्योंकि अभेदमें कार्यकारणभाव नहीं होता । दूसरा पक्ष भी ठीक नहीं है, क्योंकि घट तो सर्वदा विषय ही होता है, अतः उसमें विषयता सदा ही रहती है । फिर उसमें कादाचित्क जन्यता और अनुभवमें जनकता कैसे सम्भव होगी ? इस तरह अन्य पक्ष भी असङ्गत ही हैं ।

इस सम्बन्धमें अध्यात्मवादिधर्मोंका समाधान स्पष्ट है । प्रतीतिशब्द-प्रयोगलक्षण व्यवहार है । अनुभव उससे भिन्न उसका जनक है । इस तरह प्रतीति और अनुभवमें भेद होता है । यद्यपि स्वानुभवसमयमें शब्दप्रयोग नहीं होता, परोपदेशसमयमें ही शब्दप्रयोग होता है, तथापि स्वानुभव-समयमें भी सूक्ष्म मानसिक शब्दप्रयोग होता ही है । इस तरह प्रतीतिजनकता अनुभवमें सङ्गत है ही । इसी तरह अनुभूत घट ही 'घट' इस व्यवहारका विषय होता है । अतः अनुभव ही घटकी व्यवहारविषयताका जनक है । यदि घटका अनुभव न हो तो घटमें व्यवहारविषयता ही नहीं बन सकती । तीसरे पक्षमें भी कोई पाप नहीं, क्योंकि केवल अनुभव घटानुभवका जनक हो ही सकता है । जैसे केवल प्रकाश घटप्रकाशका जनक कहा जा सकता है, वैसे ही यहाँ भी व्यवहार हो सकता है । निरुपाधिक अनुभव रोपाधिक अनुभवका जनक है । इस तरह घटकार उपाधि के द्वारा कार्यकारणभाव होता है । अतएव चौथा पक्ष भी ठीक ही है । मने ही घट सर्वदा ही आमन्यानुभवका विषय हो, तथापि विशेषानुभवविषयता सदा नहीं रहती । किन्तु चक्षु एवं घटका संयोग होनेसे ही घट विशेषानुभवका विषय होता है । इस तरह घटानुभवविषयत्वजनकता भी अनुभवकी घटावभासकता ही सकती है ।

फिर प्रश्न होता है कि 'वह सामान्यानुभव साक्षिचैतन्यरूप है अथवा शास्त्राकार-वृत्तिरहितरूप ?' कहा जा सकता है कि 'शास्त्राकार-वृत्ति होनेपर

साक्षीका साक्षात्कार समझा जायगा और फिर तो सभीको मुक्त ही होना चाहिये ।' परंतु यह ठीक नहीं है, कारण कि प्रमाणजन्य साक्षात्कारवृत्तिसे साक्षीके आवरक अज्ञानकी निवृत्तिके बिना साक्षात्कार नहीं होता । इसपर भी विचार चलता है कि 'साक्षीका साक्षात्कार क्या हो सकता है ? क्योंकि अनुभवका अनुभव क्या होगा !' परंतु इसका भी समाधान यही है कि साक्षीसे भिन्न द्वैतका अनुभव न होना ही साक्षीका साक्षात्कार है । कहा जा सकता है कि 'इस तरह तो द्वैतानुभवभाव ही साक्षीका अनुभव हुआ ।' परंतु यह ठीक नहीं; क्योंकि अनुभव नित्य है । फिर वह अभावका प्रतियोगी कैसे बन सकता है ? अतः विशेष अनुभवका अभाव ही सामान्यानुभव है । विशेषानुभव तो चक्षुषट्-मयोग आदिसे उत्पन्न होता है, अतः उसका अभाव हो सकता है । विशेषानुभव-दशामें भी यद्यपि सामान्यानुभव रहता है, तथापि वह असत्-जैसा ही रहता है, किंतु विशेषानुभवभावदशामें सामान्यानुभव सत्ताप्रकर्षको प्राप्त हो जाता है । इसीलिये विशेषानुभवभाव सामान्यानुभवरूप साक्षीका साक्षात्कार है ।

कहा जाता है कि 'विशेषानुभवभावदशामें अज्ञानका ही अनुभव होता है, साक्षीका नहीं ।' परंतु यह भी ठीक नहीं; क्योंकि साक्षीके आवरक अज्ञानका अनुभव ही साक्षीके अनुभवरूपसे व्यवहृत होता है । अज्ञानावच्छिन्न साक्षीका अनुभव ही सामान्यानुभव है । कहा जाता है कि 'यद्यपि सौपाधिक साक्षीका अनुभव हो सकता है; क्योंकि वह अनुमाध्य होता है । परंतु केवल साक्षीका अनुभव कैसे हो सकेगा ? केवल साक्षी ही अनुभव है, यह भी नहीं कहा जा सकता ।' परंतु यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि जबतक अविद्या रहती है, तबतक साक्षी केवल रह ही नहीं सकता । अविद्या उपाधिके द्वारा साक्षीकी सौपाधिकता बनी रहती है । यह भी कहा जाता है कि 'फिर तो समाधिमें भी अज्ञान रहता है, अतः वहाँ भी साक्षीका स्फुरण कैसे होगा ?' पर यह भी ठीक नहीं, क्योंकि यदि समाधिमें साक्षी केवल ही है, उपाधिरहित है, तब तो अवश्य समाधिमें साक्षीका अनुभव नहीं हो सकता; क्योंकि साक्षीका अनुभव करनेके लिये वहाँ कोई प्रमाता ही नहीं होता । किंतु उस समय केवल साक्षी ही रहता है । इसीलिये उस समय में साक्षीको देख रहा हूँ ऐसी प्रतीति नहीं होती । अतः अज्ञान एवं अज्ञानसायं जिस किसी विमोघके अनुभवका अभाव ही साक्षीका साक्षात्कार है । कहा जा सकता है कि 'अभाव साक्षात्काररूप कैसे हो सकता है ?' पर यह ठीक नहीं, क्योंकि अभाव स्वयं अधिकरणरूप ही होता है । अतः विशेषानुभवभावसाधिका साक्षी ही साक्षीका साक्षात्कार है ।

विशेषका अध्यास सामान्यमें ही होता है। अध्यासभाव अधिष्ठानसे अनतिरिक्त अधिष्ठानरूप ही होता है। विशेषानुभवामावरूप साक्षीका साक्षात्कार उपपन्न हो सकता है। अथवा यह भी कहा जा सकता है कि 'साक्षीका ही विशेष रहना साक्षीका अनुभव है और सर्वद्वैतकी अप्रतीति होनेपर ही वह होता है।' यह भी कहा जा सकता है कि 'साक्षिस्वरूप ही साक्षीका साक्षात्कार है। जैसे राहुका शिर, आत्माका चैतन्य, सूर्यका प्रकाश आदि स्थानोंमें अभेदमें भी भेद-व्यवहार होता है, वैसे ही यहाँ भी समझना चाहिये। इस तरह प्रत्यगभिन्न स्वयंप्रकाश ब्रह्म ही नित्य अनुभव है।'।

कुछ लोग कहते हैं कि 'अनुभवका प्रागभाव अनुभवसे ही गृहीत होता है, अतः अनुभवको नित्य नहीं कहा जा सकता।' परंतु यह कहना ठीक नहीं; क्योंकि फिर प्रश्न होगा कि जिस किसी वस्तुका जिस किसीसे गृह्यमाण प्रागभाव होता है अथवा अगृह्यमाण भी प्रागभाव होता है? दूसरा पक्ष तो सर्वथा असङ्गत है, क्योंकि इस तरह तो प्रमाणके बिना ही किसी वस्तुका अस्तित्व सिद्ध हो सकेगा। पहला पक्ष भी ठीक नहीं है; क्योंकि यहाँ विचारणीय यह है कि अनुभवका प्रागभाव अपनेसे ही ग्राह्य है या अन्यसे? पहली बात ठीक नहीं; क्योंकि पुत्रका प्रागभाव पितासे गृह्यमाण होता है, स्वयं पुत्र अपना प्रागभाव ग्रहण नहीं कर सकता। इसी तरह अनुभव स्वयं अपना प्रागभाव ग्रहण नहीं कर सकता। यदि अपने प्रागभाव-ग्रहणके समय अनुभव रहता है, तो उसका प्रागभाव कैसे कहा जा सकता है? यदि स्वयं नहीं है, तो प्रागभावका ग्रहण किस तरह होगा? स्वप्रागभाव अन्यसे गृहीत होना तो ठीक है, परंतु प्रकृतमें तो अनुभवसे भिन्न सब जड़ ही है। फिर जड़से अनुभव-प्रागभाव किस तरह गृहीत हो सकेगा? 'अनुभवका प्रागभाव आत्मासे गृहीत होगा' यह भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि आत्मा ही तो अनुभव है।

कहा जाता है कि 'अनुभवके प्रागभावको अनुभव ग्रहण नहीं करता यह आपने कहीं देखा है या नहीं?' पहला पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि उसी आपके दर्शनसे अनुभवका प्रागभाव सिद्ध हो जायगा। अनुभवका अपने प्रागभावको ग्रहण न करना भी अनुभवका प्रागभाव ही है। उसका दर्शन आपको है ही। दूसरा पक्ष भी इसलिये ठीक नहीं है कि यदि आपने यह देखा ही नहीं, तो कैसे कह सकते हैं कि 'अनुभव अपने प्रागभावको ग्रहण नहीं करता?' यदि अदृष्ट भी ग्राह्य हो, तब तो शशशृङ्ग भी ग्राह्य हो सकेगा। परंतु इस कथनमें कुछ सार नहीं है, क्योंकि पुत्रका प्रागभाव पुत्र स्वयं ग्रहण नहीं करता। 'यह मैंने देखा है' इससे स्वप्रागभाव अपनेसे गृहीत नहीं होता, यह व्यातिष्ठान होता है। इसी आधारपर यह कहना सङ्गत है कि 'अनुभव-प्रागभावको अनुभव नहीं ग्रहण कर सकता।'।

कहा जाता है कि 'मले ही पुत्र-प्रागभावको पुत्र ग्रहण न करे; पर क्या एतावता पुत्र-प्रागभाव सिद्ध नहीं होता ? उसी तरह मले ही अनुभव स्वप्रागभाव ग्रहण न करे तथापि उसके प्रागभावकी असिद्धि नहीं कही जा सकती।' पर यह भी कहना ठीक नहीं है; क्योंकि दृष्टान्तमें तो पुत्र-प्रागभावको पिता ग्रहण करता है; अतः वहाँ पुत्र-प्रागभाव सिद्ध होता है। परंतु अनुभव-प्रागभावको कोई भी नहीं ग्रहण करता; अतः उसकी सिद्धि नहीं हो सकती। कहा जाता है कि 'पुत्र भी अपने प्रागभावको अनुमानसे जान सकता है, जैसे कि 'उत्पत्तिके पहले मैं नहीं था; क्योंकि उत्पत्तिके पहले घटका असत्त्व देखा जाता है।' परंतु यह भी कथन सङ्गत नहीं है; क्योंकि स्वप्रागभाव स्वप्रत्यक्षका विषय नहीं होता; यही उपर्युक्त कथनका आशय है। एतावता स्वानुमानकी विषयता स्वप्रागभावमें हो भी तो कोई आपत्ति नहीं। जो लोग कहते हैं कि 'फिर तो इसी तरह अनुभव भी अनुमानके द्वारा स्वप्रागभावको जान सकता है।' परंतु यह भी ठीक नहीं; क्योंकि अनुभव स्वसत्तासे ही स्वविषयका प्रकाशक होता है; यही अनुभववादियोंकी धारणा है। फिर अनुभव यदि अनुमानरूप अन्य व्यापारसे स्वविषयको प्रकाशित करेगा तो सिद्धान्त-विरोध होगा। ऐसा होनेमें अनुभवमें स्वयंप्रकाशता भी नहीं मिट होगी।

कुछ लोग कहते हैं कि 'अनुभव अतीत वस्तुको भी प्रकाशित करता है; इसीलिये योगियोंको अतीत वस्तुका भी प्रत्यक्ष होता है। इसी तरह अतीत प्रागभावको भी अनुभव ग्रहण कर सकता है।' पर यह ठीक नहीं है; क्योंकि हमारा यह कहना नहीं है कि अनुभवमें वर्तमान वस्तु ही विषय होती है; किंतु योगीको या सर्वश ईश्वरको भौकालिक वस्तुओंका प्रत्यक्ष हो सकता है। अनुभव-प्रागभाव अनुभवका विषय नहीं होता; यही कहना है। फिर भी शङ्का होती है कि 'गुरुदेशके पहले मुझे इस श्लोकार्थका ज्ञान नहीं था'; इस प्रकारके अनुभवमें अनुभवका प्रागभाव विषय होता ही है।' पर यह भी ठीक नहीं; क्योंकि यहाँ श्लोकार्थज्ञानका प्रागभाव श्लोकार्थज्ञानका विषय नहीं है; किंतु यह प्रागभाव अन्य ज्ञानका ही विषय है। इस तरह ज्ञानान्तरके द्वारा ही श्लोकार्थज्ञानका प्रागभाव सिद्ध होता है। एतावता अनुभव-प्रागभाव किसी भी ज्ञानसे सिद्ध नहीं होता। हाँ; वृत्तिज्ञानका तो प्रागभाव एवं प्रध्वसाभाव चैतन्यसे गृहीत होता है। अतः वृत्तिज्ञानका प्रागभाववादि हो सकता है। परंतु चैतन्यका प्रागभाव चैतन्यसे व्याघातदोषके कारण गृहीत नहीं होता।

यदि कहा जाय कि 'एक चैतन्यका प्रागभाव अन्य चैतन्यसे गृहीत हो', तो यह भी ठीक नहीं; क्योंकि अन्य चैतन्य है ही नहीं। चैतन्य चैतन्य सब एक ही है; आकाशवत् उसके भेदमें कोई प्रमाण नहीं है। जैसे पुत्र यह समझता है कि

मैं उत्पत्तिके पहले नहीं था, वैसे चैतन्य यह अनुभव नहीं करता कि मैं उत्पत्तिके पहले नहीं था। अतः उसकी उत्पत्ति एवं प्रागभाव कथमपि गृहीत नहीं होते। फिर भी कहा जाता है कि 'मैं नहीं था' इस तरह आत्मा अपने प्रागभावका अनुभव करता है और यदि आत्मा अनुभवरूप ही है तब तो उसका प्रागभाव सिद्ध हो गया। पर यह कहना ठीक नहीं है; क्योंकि देहतादात्म्य (अभेद) के अग्र्याभेदे देह-प्रागभावको ही आत्मप्रागभाव भ्रान्तिवश समझ लिया जाता है। यस्तुतः आत्मप्रागभाव अनुभूत नहीं होता। कहा जाता है कि 'मैं सर्वदा रहा हूँ' इस प्रकार भी अनुभव नहीं जानता। परंतु यह ठीक नहीं है, क्योंकि अनुभवस्वरूप विद्वान् आत्मा अवर अनुभव करता है कि मैं सर्वदा रहा हूँ। फिर भी कहा जाता है कि 'सृष्टिके पहले जीव आदि नहीं थे, केवल ईश्वर था। 'प्रागवत्' का कहना है—'भद्रमेकसमंशमेवान्यघटसदसापरम्' (२।१।३२) अर्थात् सृष्टिके पहले मैं ही था, अन्य सत्, अगर कुछ भी न था। पर यह कहना भी ठीक नहीं है; क्योंकि सिद्धान्तमें जीव-ईश्वरकी एकता ही है, अतः ईश्वरकी नित्यतासे तदभिन्न जीवकी भी नित्यता सिद्ध हो जाती है। इसीलिये 'भजो नित्यः शाश्वतोऽयम्' (कठोप० १।२।१८) इत्यादि भुविर्वासे जीवात्माकी नित्यताका प्रतिपादन होता है। इस तरह अनुभव ही प्रत्यक्ष प्रमाण है, उनका प्रागभावाद सिद्ध नहीं होता। यह स्वयंप्रकाशत्व, नित्यत्वादि अग्र्य नित्यगणना ही है। वृत्तिरूप इन्द्रिय-सन्निकर्षादिजन्य ज्ञानके सम्बन्धमें यह बात नहीं है।

कुछ लोग कहते हैं कि "जैसे पृथ्वी नित्य है, फिर उसके अवस्थारिण पटादि अनित्य हैं, वैसे ही ज्ञानद्रव्यके नित्य होनेपर भी उसके अवस्थारिण स्मृतिरिण आदि अनित्य होंगे।" पर यह कहना भी ठीक नहीं, कारण नित्य पदार्थमें अवस्था नहीं होती। सिद्धान्ततः पृथ्वी आदि भी अनित्य ही हैं। अनित्य क्षीरादि द्रव्यकी ही क्षीरत्व, दधित्वादि अवस्थाएँ होती हैं, नित्य ज्ञानकी कोई अवस्था वास्तविक नहीं होती। अवस्था स्वयं विकार है। विकारी पदार्थ अनित्य ही होती है। कहा जाता है कि "जैसे वेदान्ती पटावच्छिन्न चैतन्यको अनित्य मानते हैं, फिर भी उसे शुद्ध चैतन्य नित्य मान्य है।" पर यह ठीक नहीं है; क्योंकि वही भी चैतन्य नित्य ही है, किंतु पटावच्छिन्न चैतन्यग्रासे तदवच्छिन्न चैतन्यमें अनित्यता व्यवहार होता है। यदि उसी तरह ज्ञानकी नित्यता एवं स्मृति, प्रमा आदि की अनित्यता उदाहरणों की भी मान्य हो, तब तो ठीक ही है।

कुछ लोग कहते हैं कि "स्वयंप्रकाश व, निरवयव आत्मज्ञान-विकारण नहीं होता। स्वयंप्रकाश भी दीर्घादि अनित्य होता है। आकाश, वायु आदि स्वयंप्रकाश न होनेपर भी नित्य होते हैं।" परंतु यह कथन ठीक नहीं है; क्योंकि जो स्वयंप्रकाश नहीं, वह स्वयंप्रकाश भी नहीं होता। जो स्वयंप्रकाश नहीं है, वह नित्य भी नहीं होता। अतः आकाश आदि भी अनित्य ही हैं। दीर्घादि भी न

प्रकाशता सापेक्ष ही है। अतएव उसे भी अपने प्रकाशके लिये दीशान्तरकी अपेक्षा न होते हुए भी चक्षुः, मन एवं चैतन्यकी अपेक्षा है ही। जो लोग योग्यानुपलब्धि-के बलपर शानप्रागभाव सिद्ध करना चाहते हैं, वे भी भ्रान्त ही हैं; क्योंकि अनुपलब्धि उपलब्धिका अभाव ही है। उपलब्धि अनुभव ही है। तथा च निष्कर्ष यह निकला कि अनुभवाभावमे ही अनुभवका प्रागभाव सिद्ध होता है। यहाँ विचारणीय है कि दोनों अनुभवों एवं दोनों अभावोंका यदि अभेद है तब तो आत्माभय-दोष होगा, अतः उठी अनुभवाभावसे अनुभव प्रागभाव नहीं गृहीत हो सकता। यदि दोनोंका भेद है, तो प्रश्न होगा कि 'अनुभवाभाव किससे गृहीत होगा।' यदि दूसरे अनुभवसे, तब तो अन्योन्याभय-दोष होगा।

कहा जाता है कि 'यदि यहाँ घट होता, तो उपलब्ध होता, घट नहीं उपलब्ध होता, अतः वह नहीं है। इसी प्रकार इस समय यदि अनुभव होता, तो वह उपलब्ध होता, अनुभव उपलब्ध नहीं होता, अतः अनुभव नहीं है। इस तरह अनुभवाभाव सिद्ध होगा।' परंतु यह कहना ठीक नहीं; क्योंकि यदि अनुभव उपलब्ध या भास हो तभी इस प्रकार अभावसिद्धि हो सकती है। यदि अनुभव रहता हुआ भी वेद्य नहीं होता, स्वप्रकाश होनेसे अनुभवान्तरका गोचर नहीं होता, तो इस प्रकारकी अनुपलब्धिमे अभाव कैसे सिद्ध हो सकता है? घटका उपलब्धा आत्मा होता है। परंतु अनुभवका कोई भी उपलब्धा नहीं होता। आत्मा तो स्वयं अनुभवरूप ही है। प्रमाता भी अनुभवका ही शोषाधिक रूप है, अतः अनुपलब्धिप्रमाणसे अनुभवाभावका बोध नहीं हो सकता।

कुछ लोग यह भी आपत्ति उपस्थित करते हैं कि 'प्रत्यक्ष ज्ञान स्वसत्ताकालमें विद्यमान ही स्वविषय घटादिका साधक होता है, घटादिकी सर्वदा सत्ताका बोध नहीं कराता। इसीलिये पूर्व एवं उत्तर कालमें घटादिकी सत्ता प्रतीत नहीं होती। प्रत्यक्ष ज्ञानरूप संवेदन कालपरिच्छिन्नरूपसे प्रतीत होता है। इसीलिये घट भी कालपरिच्छिन्नरूपसे प्रतीत होता है। यदि घटादिविषयक संवेदन स्वयं कालानवच्छिन्न होकर प्रतीत हो, तब तो वेदनाविषय घटादिको भी कालानवच्छिन्नरूपसे ही प्रतीत होना चाहिये और फिर इस तरह घटादि भी नित्य टहरेगा।' परंतु यह आपत्ति निःसार है; क्योंकि यदि घटादि विषयके परिच्छिन्न होनेसे तद्विषयक प्रत्यक्ष-ज्ञान भी परिच्छिन्न कहा जायगा, तब तो यह भी कहना होगा कि ईश्वर एवं आत्मा आदि विषयके नित्य होनेसे तद्विषयक प्रत्यक्ष ज्ञानकी भी नित्यता होनी चाहिये। यह भी नहीं कहा जा सकता कि 'जब घटादि प्रत्यक्षस्वरूपमें प्रत्यक्षकी अनित्यता दृष्ट है, तब तदनुसार ॥ ईश्वर या आमादिस्वरूपमें भी प्रत्यक्षको अनित्य ही मानना ठीक है।' परंतु यह भी तो कहा जा सकता है कि 'ईश्वरात्मस्वरूपमें ज्ञानकी नित्यता देखकर घटादिस्वरूपमें भी ज्ञान नित्य ही है।' फिर शङ्का होती है कि 'संवेदनके नित्य होनेसे संवेदनविषय घटादिको भी नित्य होना

स्वप्रकाश है। शशशृङ्गादिकोंकी सत्ता ही नहीं होती, अतः वे अन्यान्यमांस्य होनेपर भी स्वयंप्रकाश नहीं बड़े जाते। व्यावहारिक सत्य अज्ञात जगत् अनन्याव-भास्य नहीं होता, वह तो किसी ज्ञानसे मांस्य ही होता है, अतः उसमें भी अति-व्याप्ति नहीं होगी। नृत्तिज्ञान भी चैतन्यमांस्य है ही। फलज्ञान ही इस प्रकारका स्वप्रकाश है; क्योंकि नित्य चैतन्य ही नृत्तिपर प्रतिरञ्जित होकर फलज्ञान कहा जाता है। विषयावच्छिन्न चैतन्यके आवरण अज्ञानका निराकरण करना नृत्तिज्ञान उपयोग है। जैसे अज्ञान नित्य मोक्षमें फलत्व-व्यवहार होता है, वैसे ही अज्ञान फलज्ञानमें भी फलत्व-व्यवहार हो सकता है। अज्ञात विषयावच्छिन्न चैतन्य ही ज्ञात होकर फल कहलाता है। उसमें जन्यता नहीं है। कहा जा सकता है कि 'किन्तु इस तरह तो ज्ञानमें ज्ञातता मान ली गयी।' परन्तु यह ठीक नहीं; क्योंकि विषयावच्छिन्न चैतन्य ही ज्ञात होता है, केवल नहीं। केवल तो अनुभवस्वरूप होनेमें स्वप्रकाश ही है। विषयगत अवभास्यत्वका धर्म विषयार्थव्यञ्जन चैतन्यमें आरोपित किया जाता है। कुछ लोग कहते हैं कि 'अतः ही फलभूत चैतन्यमें उपर्युक्त दृष्टांती स्वप्रकाशता रहे, परन्तु फलभूत ज्ञानमें तो विषय प्रकाशकास्वरूप ही स्वप्रकाशता उचित है। तथाच निर्विषय नृत्तिज्ञान नहीं हो सकता।' परन्तु इस तर्कधर्ममें त्रिद्वान्तीका बाह्य विवाद नहीं है। वेदान्ती जो निर्विकल्पजनका समर्थन करता है, उनका अभिप्राय यही है कि निर्विकल्प अविशेषक नृत्तिज्ञान ही निर्विकल्पक ज्ञान है। वह भी सविषय ज्ञान है ही। अतः नृत्तिज्ञान ज्ञान निर्विषय न हो, इसमें कोई आशङ्क नहीं है। चैतन्यज्ञान तो निर्विषय होता ही है।

कुछ लोग यह भी कहते हैं कि 'सोकर ज्ञाने दूर प्राणीको करने समर्थक मैंने कुछ भी नहीं जाना' इस प्रकारका स्वरूप होता है। इससे निश्चयान्वित अनु-भवाभास सिद्ध होता है।' पर यह भी ठीक नहीं; क्योंकि यहाँ विचारणीय यह है कि 'मुद्रुतिमें कुछ न जाननेवालेको ही मुद्रुति मिलनेपर उक्त स्वरूप होता है अवस्था कुछ जाननेवालेको निश्चय अन्तर उक्त स्वरूप होता है।' यह सब ठीक नहीं; क्योंकि कुछका न जानना यदि मान्य है, तब तो मुद्रुतिमें अनुभवकी सिद्धि होती ही है। दूसरा पक्ष भी ठीक नहीं, क्योंकि फिर तो उक्त मान्य ही नहीं सिद्ध होता। यदि कुछ वेदन था ही, तब कुछ नहीं जाननेका मान्य होने लड़ता होगा। यहाँ कहा जाना है कि 'यदि विज्ञान ज्ञानेका अर्थ है किन्तु भी वेदनका अभाव अर्थात् मुद्रुतिमें कोई भी ज्ञान न था।' परन्तु यह भी ठीक नहीं, क्योंकि यह विचारणीय है कि मुद्रुतिमें ज्ञानभावको अपने ज्ञान था नहीं जाना। यदि ज्ञान, तब तो मुद्रुतिमें ज्ञान-भावका ज्ञान ज्ञानको था ही। फिर ज्ञान-भाव होने कहा तो लड़का है। यदि ज्ञानमें ज्ञानभावको नहीं जाना, तो उसको सोकर होने किता तब? यदि ज्ञान-भाव ही अज्ञान ज्ञान था, तब

सर्वशेष ही ज्ञानकी सिद्धि होती है, निर्विशेषकी नहीं। फिर भी कहा जा सकता है कि 'मुक्ति', 'स्वप्न', 'जागर' तथा 'समाधि'में भी जब निर्विषय ज्ञान नहीं होता, तब तो 'सर्वदा सर्वविषय ही ज्ञान होता है' यही मानना ठीक है। तब तो फिर 'ज्ञानवान् ही आत्मा है, ज्ञानरूप नहीं' यही मानना उचित है।" पर यह भी ठीक नहीं। व्यवहारतः यद्यपि आत्मा वृत्तिरूप ज्ञानवान् ही है; तथापि परमार्थतः ज्ञानवान् नहीं है; क्योंकि वस्तुतः वृत्तिके भासक आत्माका वृत्तिके साथ आध्यात्मिक सम्बन्धके अतिरिक्त कोई धास्यविक सम्बन्ध नहीं है। अतः आत्मा चैतन्यज्ञानरूप ही है। प्रश्न होता है कि 'आत्माका स्फुरण होता है या नहीं? यदि होता है, तब तो स्फुरण होनेवाले आत्माका स्फुरण धर्म हो गया। इस तरह धर्म आत्माका धर्मभूत ज्ञान सिद्ध होता है। जैसे प्रकाशमान सूर्यका प्रकाश धर्म है, वैसे ही यदि आत्माका स्फुरण न हो, तब तो बन्ध और मुक्तिमें कोई भेद ही न रहेगा। जैसे संसारमें आत्माका स्फुरण नहीं है, वैसे ही मुक्तिमें भी स्फुरण न हो, तो बन्ध-मुक्ति समान ही ठहरेंगे। इसके अतिरिक्त घटके समान ही यदि आत्माका भी स्वतः स्फुरण न होगा, तो घटवत् आत्मामें भी जड़ताकी ही प्रसक्ति होगी। मुक्तिमें अन्य है नहीं, जिससे कि परप्रकाश्यता भी सम्भव होती। परप्रकाश्यता माननेपर स्वयंयोनित्य-श्रुतिका भी विरोध होगा।' परन्तु यह भी ठीक नहीं; क्योंकि इसी प्रकारका विकल्प आपके धर्मभूत कल्पित ज्ञानमें भी होगा। उसकी स्फूर्ति होती है या नहीं? प्रथम पक्षमें स्फूर्तिवाले धर्मभूत ज्ञानमें स्फुरणरूप धर्म मानना पड़ेगा, तथाच यह धर्मान्तर होगा। इस तरह अनवस्था होगी। द्वितीय पक्षमें घटवत् जड़तावृत्ति होगी। फिर उसे ज्ञान भी कैसे कहा जायगा?

कुछ लोग कहते हैं कि 'धर्मभूत ज्ञानका स्फुरण नित्य है, वह भासमानता-व्यवहारके अनुगुण होता है। धर्मभूत ज्ञानका स्फुरण विषयसम्बन्धजन्य होता है। वह विषयसम्बन्धके समय ही होता है, अन्यत्र नहीं। मुक्तिमें उसकी सर्वविषय-सम्बन्धाईता बहिष्कारिके समान प्रतिबद्ध होती है, अतः उस समय स्फुरण नहीं होता।' परन्तु यह भी ठीक नहीं; क्योंकि वस्तुतः स्फुरमाण वस्तुका स्फुरण ही स्वरूप है। जैसे भासमान सूर्यका भास ही स्वरूप है, प्रकाशातिरिक्त सूर्य नहीं होता। फिर भी 'सूर्यका प्रकाश' यह व्यवहार 'राहुका सिर'के समान औपचारिक होता है। इसलिये 'प्रकाश भासित होता है या नहीं?' इस विकल्पके समान ही 'आत्मा स्फुरित होता है या नहीं?' यह विकल्प भी अयुक्त ही है। आत्मा स्फुरणरूप ही है। 'स्फुरण स्फुरित होता है या नहीं?' यह विकल्प कोई भी अनुमत्त नहीं कर सकता। फिर भी कुछ लोग कहते हैं कि 'स्फुरण स्फुरमाणका धर्म ही है, स्वरूप नहीं; क्योंकि क्रिया कर्ताका स्वरूप नहीं होता। छेदनक्रिया छेत्ताका स्वरूप नहीं होती।' परन्तु यह पक्ष ठीक नहीं है, क्योंकि कहा जा चुका है कि प्रकाशस्वरूप सूर्यका प्रकाश क्रिया नहीं है, किन्तु उसका स्वरूप ही है। जो

मार्क्सवाद और रामायण

आत्माको धर्मज्ञानस्वरूप मानता है, उसके मतमें भी जब ज्ञान किया नहीं, तब स्फुरण स्फुरमाणका स्वरूप क्यों नहीं ?

जो लोग ज्ञानसामान्यको मृत्तिकादिकी तरह नित्य द्रव्य मानते हैं, स्मृतित्वादि अवस्थाविशेषरूप ज्ञानोंको घटादिकी तरह अनित्य मानते हैं, उनका यह कहना नितान्त अवज्ञत है कि 'मुनोत्थित पुरुषके इतने समपतक मैंने कुछ नहीं जाना इत्याकारक ज्ञानसामान्याभावबोधक स्मरणसे अनुभवका प्रागभाव सिद्ध होता है,' क्योंकि यदि ज्ञानसामान्य नित्य है, तो उसका प्रागभाव कैसे सिद्ध हो सकता है ! कोई नित्य वस्तु अभावका प्रतियोगी नहीं होती । यदि ज्ञानसामान्य भी न हो, तब तो 'मैंने कुछ नहीं जाना' यह स्मरण भी असम्भव ही होगा, क्योंकि यत्किंचित् ज्ञानाभावका ज्ञान होनेपर ही स्मरण हो सकता है । जागरकालमें भी 'गुम्हारी बात क्यों मैं नहीं समझता' इस प्रकार जो बोलता है, उसे विज्ञान ज्ञान न रहनेपर भी सामान्य ज्ञान है ही, अन्यथा यदि उच्यमान अर्थात्ज्ञानाभाव का ज्ञान न हो, तो वाक्य-प्रयोग भी सम्भव नहीं । अतः सामान्य ज्ञान ही विशेषज्ञानाभावको ग्रहण करता है, सामान्यज्ञानाभावका ग्रहण नहीं हो सकता ।

यह अनुभव नष्ट हो गया' इत्यादि व्यवहार कैसे सम्भव होंगे ?' परंतु इसका समाधान किया जा चुका है । विषयसम्बन्धके उत्पत्ति-विनाशसे अनुभवमें उत्पत्ति विनाशका व्यवहार होता है, वैसे ही प्रकृतमें भी समझना चाहिये । घटादि स्वामात्रिक जन्म-व्यवहार होता है, किंतु अनुभूति औपार्थिकरूपसे ही जन्मादिविकारवती है तथा दिविकारवान् हैं, किंतु अनेक हैं । जैसे अन्न आत्मा देहादिवे भिन्न है, अनारि जन्मादिविकारहीन स्वप्रकाश नित्य एक संविद् है । कुछ लोग कहते हैं कि 'संविद् एक नहीं, किंतु अनेक हैं ।' यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि 'संविद् अन्न' भी अविद्या आत्मासे भिन्न है, वैसे अनादि एवं नित्य भी संविद् परस्पर भिन्न हो सकती है । यदि अविद्याका और आत्माका विभाग न होगा, तो अविद्याका ही आत्मा उठरेगा ।' परंतु यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि 'संविद् अन्न' होनेसे व्यतिरेकेण घटादिके तुल्य अविमल है, इस अनुमानसे संविद्धी एकदा ही सिद्ध होती है । संविद् ही आत्मा है, अतः आत्मासे देहादिका विमलन-दृष्टान्त अवज्ञत है । अविद्या भी प्रपञ्चरूपमें जायमान होनेसे अन्न नहीं है । घटादिके समान अन्यसे उसकी उत्पत्ति नहीं होती, इसी दृष्टिसे यह 'अन्न' कहावती है । अन्न (बकरी) के रूपकमें भी वह अन्न कहावती है । जैसे संहित-शुद्ध-रंगकाली, अनेक समान ही बहुत से बर्णोंको उत्पन्न करनेवाली अन्नका कोई अन्न भोग करता हुआ अनुसरण करता है, कोई भुक्तभोगी अन्नको छोड़कर उदासीन हो जाता है, तदन् कोई जीव प्रवृत्ति

कोई उससे भोग-अवगर्णरूप प्रयोजन सम्पन्न करके उसे छोड़ देता है—
 'अत्र मेको लोहितशुक्लकृष्णा बह्वीः प्रजाः सृजमाना सरूपाः । अत्रो होको
 शुषमाणोऽनुशेते जहात्येनां भुक्तभोगामजोऽन्यः ॥' (इवेवाथ० उप० ॥ १५)
 जैसे घटादि मृत्तिकासे भिन्न नहीं ठहरते, वैसे ही देहादि प्रपञ्च भी सविद्रप
 आत्माका ही विवर्त या कार्य है, अतः वह भी संविद्से भिन्न नहीं है । आत्मशक्ति
 होनेसे अविद्या भी आत्मासे अभिन्न ही है । जैसे वह्निशक्ति वह्निसे भिन्न नहीं,
 वैसे ही आत्मशक्ति आत्मासे भिन्न नहीं है ।

कहा जा सकता है कि भ्यस्यपि कार्य कारणसे अभिन्न है, फिर भी कारण
 कार्यसे भिन्न होता है । शक्ति शक्तिमान्से भिन्न न होनेपर भी शक्तिमान् शक्तिके
 भिन्न ही है । उसी तरह यहाँ भी संविद्को देहादिके विभक्त कहना उचित है ।
 परन्तु यह भी ठीक नहीं; क्योंकि देहादि एव अविद्यादि परमार्थतः यदि असत्
 हैं, तो फिर संविद्धमें तत्प्रयुक्त भेद कैसे रह सकता है ? एतावता 'आत्मा अविद्या-
 रूप ही ठहरेगा' यह आपत्ति भी निर्मूल ही है, क्योंकि वस्तुतः अविद्या है ही नहीं ।
 यदि व्यावहारिक भेद कहा जाय, तो यह तो मान्य ही है । यावद्व्यवहार आत्मा
 और देहादिका भेद है ही, अतः अज्ञ होनेसे सविद् अभिन्न ही है । कहा जाता
 है कि 'निर्विकार होनेसे भेद ही संविद्धमें स्वगत भेद न हो, परन्तु देहादिके तो
 संविद्धमें विज्ञानीय भेद एवं सविदोंके नानात्वसे सजातीय भेद मानना उचित ही
 है । अबाधित बोधसिद्ध दृश्यके नानात्वसे दर्शनका भी नानात्व सिद्ध होता ही
 है । जैसे छत्रके भेदसे छेदनका भेद सिद्ध होता है, वैसे ही दृश्यके भेदसे दर्शनका
 भी नानात्व सिद्ध होता है ।' परन्तु यह कहना ठीक नहीं; क्योंकि जैसे प्रकाशय
 घटादिके भेद होनेपर भी प्रकाशका भेद नहीं होता, वैसे ही दृश्यके नानात्व होने
 पर भी दर्शनका नानात्व सिद्ध नहीं हो सकता । घटादि विषयके भेदसे घटादि-
 वृत्तिरूप ज्ञानका भेद ही भेद हो, परन्तु नित्य सविद् प्रकाशके समान अभिन्न ही
 है । संविद् न तो छेदनके समान क्रिया है और न तो वह जन्म ही है । वृत्ति
 अवश्य जन्म एव क्रिया है । संविद् ही जब आत्मा है, तब आत्माका नानात्व
 भी इसी तरह स्वहित है । अतः जैसे गगनमें घटादि-उपस्थिते औराधिक ही भेद
 होता है, स्वाभाविक नहीं, वैसे ही संविद्धमें घटादि एवं वृत्तिके भेदसे ही औराधिक
 भेद प्रतीय होता है, स्वाभाविक भेद नहीं ।

कहा जाता है कि ध्यान तो घट करवादि व्यतिरेकेण सिद्ध है, अतः उसमें
 औराधिक भेद ठीक है, परन्तु शान तो ज्ञेय एवं ज्ञातके बिना कहीं उरउत्पन्न ही
 नहीं होता, फिर शानका औराधिक भेद कैसे माना जाय ? अतः शानका स्वाभा-
 विक ही भेद मानना ठीक है । परन्तु यह कहना ठीक नहीं है; क्योंकि
 सचची सत्ता अनुभवके असीम होती है । फिर अनुभवकी सत्ता ज्ञेय एवं ज्ञातके

अधीन कैसे हो सकती है ! अनुभवके बिना किसी भी वस्तुकी सत्ता सिद्ध नहीं होती । ज्ञेय तो ज्ञानाधीन है ही । ज्ञाताका तो वास्तविक रूप ज्ञान ही है । यदि अनुभवके बिना भी सत्ता मानी जाय, तब तो दश-शृङ्गादिकी भी सत्ता माननी पड़ेगी । अन्वकारमें रहता हुआ भी घट अनुभवके बिना असत् ही रहता है ।

कहा जाता है कि 'मले ही रज्जु-सर्पादि प्रातीतिक पदार्थकी सत्ता अनुभवाधीन हो; क्योंकि उसकी अज्ञात सत्ता नहीं होती, परंतु घटादिकी सत्ता तो अनुभवाधीन नहीं होती; क्योंकि घटादि तो अनुभवके पहले और पीछे भी रहते ही हैं । प्रत्युत अनुभव ही घटादि विषयके अधीन होता है । घटादि जब होते हैं, तभी चक्षुका उनसे संनिकर्ष होता है, तभी घटानुभव होता है ।' परंतु यह कहना ठीक नहीं; क्योंकि स्वप्नमें घटादि विषयों एवं इन्द्रियोंके न होनेपर भी घटादि-अनुभव होता है । यदि कहा जाय कि 'स्वाप्निक ज्ञान तो भ्रम है', तो यह भी ठीक नहीं; क्योंकि अनधिगत, अबाधित अर्धविषयक ज्ञान ही प्रमा है । संबिद्ब्रह्मसे भिन्न सभी बाधित है, अतः घटादि-अनुभव भी वस्तुतः भ्रम ही है । यावद्व्यवहार बाधित न होना जैसे घटादिका है, वैसे ही स्वाप्निक पदार्थका भी है, स्वप्न भी व्यवहार ही है । यदि कहा जाय कि 'स्वप्न अस्थिर व्यवहार है', तो यह भी ठीक नहीं है; क्योंकि व्यवहारगत स्थिरता या अस्थिरता विषयके बाधितत्व-अबाधितत्वपर ही निर्भर है । बाधितत्व जब स्वप्न-जागर दोनोंमें ही है, तब स्थिरत्व-अस्थिरत्वका भेद कैसे सिद्ध होगा ? ज्ञातयु पुरुष एवं दशायु पुरुषके भी बाधितत्व-अंशमें समानता ही है । अतः जैसे स्वप्नसे विषयेन्द्रियादि न रहनेपर भी विषय-प्रत्यक्ष होता है, वैसे ही जागरमें भी हो सकता है । निद्रादोषके भावाभावसे ही स्वप्न-जागरमें भेद है । निद्रा-दोषके हटनेपर स्वप्न हट जाता है । जागरमें पित्रादि-दर्शनजनक अदृष्टके मिटनेसे पित्रादिका दर्शनाभाव होता है । अनुभवसे भिन्न पित्रादि हैं ही नहीं, अतः उनकी मृति आदिका प्रसङ्ग ही नहीं उठता । अतएव मृतके सम्बन्ध नष्ट होनेका व्यवहार होता है । नाशका अदर्शन ही अर्थ है । इस तरह प्रतीति ही विषय है, प्रतीतिसे भिन्न विषय नहीं है, फिर प्रतीतिकी सत्ता विषयाधीन कैसे कही जा सकती है ? इसमें अन्वयव्यतिरेक भी है । जब प्रतीति है, तभी विषय है । जब प्रतीति नहीं, तब विषय भी नहीं । जैसे मिट्टी होनेपर ही घट है । मिट्टी नहीं, तो घट भी नहीं । वैसे ही प्रतीतिसे भिन्न विषय नहीं ।

कुछ लोग कहते हैं कि 'विषय होनेपर प्रतीति होती है, विषय न रहनेपर प्रतीति नहीं होती, यही न्याय क्यों न माना जाय ?' परंतु यह ठीक नहीं; क्योंकि विषय न रहनेपर भी स्वप्नमें प्रतीति होती ही है । मृत पित्रादि स्वप्नमें हैं नहीं, तब भी प्रतीति होते हैं । जो लोग अन्य ज्ञानकी सत्ता विषयाधीन मानते हैं, वे भी

निरुद्धरज्ञान मानते हैं। फिर ईश्वरका नित्य ज्ञान अनित्य विषयोंके अधीन कैसे हो सकता है? नैसर्गिक तथा विभिन्नज्ञानकारी निरुद्ध ज्ञान मानते हैं। वेदान्ता-नुसार तो निरुद्धज्ञानात्मक ज्ञान ही अविद्यावशान् जन्म ज्ञान होता है और वही विषयवशान् देव बनता है। निरुद्ध ज्ञान ही आत्मा है, आत्माकी सत्तासे ही अन्य सभी पदार्थ सत्तावान् होते हैं। 'अदमम्नि' इस रूपसे आत्माकी सत्ता आत्मासे ही सिद्ध है। परन्तु 'इदमम्नि' इस रूपसे घटादिकी सिद्धि आत्म-प्रत्ययसे ही होती है। 'अहं घटोऽस्मि' इस रूपसे घट अतः आत्मकी नहीं जानता, अतः घटादिकी सत्ता आत्मप्रत्ययके अधीन है। कहा जाता है कि 'घटोऽस्मि' इस प्रकारके आत्मप्रत्ययसे पहचान भी घट तो है ही', परन्तु यह ठीक नहीं; क्योंकि 'अस्मि' इस प्रत्ययके अविषय घटमें सत्ता नहीं हो सकती, अन्यथा शरा शृङ्गादिमें भी सत्ता प्रसक्त होगी। कहा जा सकता है कि 'अदमम्नि' इस बोधके पहले भी जैसे आत्माकी सत्ता है, ऐसे ही घटप्रत्ययके पहचान भी घटकी सत्ता होनी चाहिये।' परन्तु यह कहना ठीक नहीं; क्योंकि 'अदमम्नि' इस प्रत्ययका जो प्रत्येता है, वह तो इस प्रत्ययमें भी प्रथम सिद्ध ही है, अतः आत्माकी सत्ता हो सकती है, परन्तु 'अहं घटः' इस प्रत्ययके पहले घट सिद्ध नहीं है, अतः घटकी सत्ता सिद्ध नहीं हो सकती। अतः अनुभवकी सत्ता विषयाधीन नहीं है। इसी तरहके ज्ञानके अधीन भी अनुभवकी सत्ता नहीं है; क्योंकि सिद्धान्तमें ज्ञान ही अनुभव है। यदि अनुभवसे भिन्न ज्ञान प्रमाता माना जायगा, तो उस प्रमाताकी सत्ता भी अनुभवके अधीन माननी पड़ेगी। ज्ञानका स्वरूप ही अनुभव है, यही अज्ञान, अन्तःकरण आदि उपाधिसे लब्धी, प्रमाता आदि नामसे भी व्यवहृत होता है।

'अनुभूति' दृष्टिरूप होनेसे व्यतिरेकेण घटादिके मुख्य दृश्यधर्मवाली नहीं है। इस अनुमानमें अनुभूति दृश्य या वेद्य धर्मसे युक्त नहीं है, यह भी सिद्ध होता है। कुछ लोग कहते हैं कि 'जब अनुभूतिमें नित्यत्व, स्वयम्प्रकाशत्वादि धर्म मान्य हैं, तब उसे दृश्य धर्मरहित कैसे कहा जा सकता है? नित्यत्वादि भी सवेदनमात्र हैं, यह नहीं कहा जा सकता; क्योंकि सवेदनसे इनका स्वरूप भिन्न ही है।' परन्तु यह कहना ठीक नहीं; क्योंकि जो धर्म जिससे दृश्य होता है, वह उसका धर्म नहीं कहा जा सकता। जैसे चक्षुसे दृश्यमान रूप चक्षुका धर्म नहीं है। यद्यपि देवदत्त स्वगत स्त्रीत्यादि, मुखादि देखता है, तथापि वस्तुतः स्त्रीत्यादि, मुखादि देह, मन आदिके ही धर्म हैं, आत्माके धर्म नहीं हैं। आत्मा तो देह, मन आदिमें भिन्न ही है, अतः यहाँ प्रश्न होता है कि 'यदि स्वधर्म स्वसे वेद्य नहीं होते, तो अनुभवधर्म नित्यत्वादि किससे वेद्य होंगे?' अनुभवसे भिन्न सब जड़ ही है, उससे वेदन व्यसम्भव है। अनुभव एक ही है, उसमें भेद ही नहीं है, अतः 'अमुक अनुभवसे अमुक अनुभव कर नित्यत्वादि गृहीत होगा' यह भी नहीं कहा जा सकता। आत्मा भी अनुभवरूप ही है, अतः उससे भी नित्य-

त्वादिका अनुभव नहीं कहा जा सकता । इस तरह यदि नित्यत्वादि अनुभूतिके धर्म होंगे, तो वेदिता न होनेसे वे अवेद्य ही ठहरेंगे । यदि अवेद्य हैं, तो धर्म ही कैसे होंगे ? अतः वस्तुतः अनुभूतिके कोई भी धर्म नहीं होते । जो नित्यत्वादि धर्म अनुभवमें विदित होते हैं, वे अनुभूतिके धर्म नहीं हैं, किंतु माया एवं मायाकार्य मूर्त्त वस्तुके ही धर्म हैं । मायाके द्वारा ही नित्यत्वादि अनुभूति धर्म-त्वेन कल्पित हैं ।

कहा जा सकता है कि 'नित्यत्व, स्वयम्प्रकाशत्वादि यदि अनुभूतिके धर्म नहीं हैं, तब तो अनुभूति नित्य, स्वप्रकाश, एक सिद्ध नहीं होगी । फिर तो वह अनित्य, जड़, अनेक ही ठहरेंगी ।' परंतु यह भी ठीक नहीं; क्योंकि अनुभूतिमें जैसे पारमार्थिक नित्यत्वादि नहीं हैं, वैसे ही अनित्यत्वादि भी नहीं हो सकते । अतः अनुभूति निर्धर्मक ही है; क्योंकि यदि परमार्थतः कोई भी भास्य वस्तु होती, तभी वह भासक होती । यदि परमार्थतः कालत्रय होता, तभी कालत्रयाभाष्याव रूप नित्यत्व भी होता । इस तरह यदि एकत्वादि संख्या होती, तभी अनुभूतिमें एकत्व भी होता । अतः व्यावहारिक भास्य आदि पदार्थोंको लेकर ही स्वयम्प्रकाशत्वादिका व्यवहार अनुभूतिमें होता है । इसलिये अनुभूतिमें कोई भी दृश्यधर्म नहीं रह सकता । फिर भी कहा जाता है कि 'यदि दृशिमें दृशित्वधर्म है, तब तो दृशि निर्धर्मक न हुई, उसमें दृशित्वधर्म है ही । यदि दृशिमें दृशित्व नहीं है तो दृशित्वरहित दृशि ही कैसी ?' परंतु यह भी शङ्का ठीक नहीं है; क्योंकि व्यवहारभूमिमें धर्म और धर्मी दो पदार्थ हैं या नहीं ? यदि हैं, तो धर्मको निर्धर्मक मानना ही पड़ेगा । क्योंकि धर्ममें धर्म नहीं माना जाता । यदि धर्ममें भी धर्मान्तर होगा, तब तो वह भी धर्मी ही होगा, धर्म न रहेगा । इस तरह धर्म जैसे धर्मत्वरूप धर्मरहित मित्र होता है, वैसे ही दृशि भी दृशित्वधर्मरहित मित्र होगी । यदि धर्म-धर्मी ये दो पदार्थ मान्य नहीं हैं, तब तो 'यह धर्म है, यह धर्मी है' इस प्रकारका व्यवहार ही तुल्य हो जायगा । इसलिये निर्धर्मक दृशिमें कोई भी धर्म नहीं है ।

ज्ञान और आनन्द

ज्ञानके सम्बन्धमें अनेक प्रकारोंकी विप्रतिपत्तियोंके रहते हुए भी 'अर्थ प्रकाश' को ही 'ज्ञान' कहा जा सकता है । मुक्तिमें यद्यपि अर्थ नहीं होगा तथापि अब अर्थ-मार्ग सम्भव हो तभी अर्थका प्रकाशक अर्थ ही ज्ञान है । अतएव 'ज्ञानत्व जाति-विरोध' है, साक्षात् व्यवहारजनकत्व ही ज्ञानत्व है, जो विरोधित्व ही ज्ञानत्व है, जहमें मिश्रत्व ही ज्ञानत्व है, अज्ञानरहितत्व ही ज्ञानत्व है' आदि भी ज्ञानके लक्षण हैं । इनमेंसे कोई लक्षण वृत्तिव्यतिरिक्त विनाशमय सङ्गत होता है, तो कोई अस्पष्ट ब्रह्मत्व ज्ञानमें जाता है, किंतु अर्थरहितत्व वृत्तिव्यतिरिक्त वैश्वरूप ज्ञान एवं ब्रह्मत्व ज्ञान दोनों ही अनुगत हैं ।

सर्वावभासक ज्ञान ही ब्रह्म है; क्योंकि यह श्रुति प्रमाण है—'तस्य भासा सर्वमिदं विभाति ।' (कठोप० २।२।१५) सर्वप्रेमास्पदत्व, सर्वानन्दयितृत्व ही आनन्द है । 'एष ह्येवानन्दयति' (तेति० उप० २।७)। यह ब्रह्म ही आनन्दित करता है। यह सर्वावभासक ज्ञान स्वतः भासमान होता है। यदि उसका भी कोई अन्य भासक माना जायगा, तो उसका भी भासक कोई अन्य मानना पड़ेगा। इस तरह अनवस्था-दोष अनिवार्य हो जायगा। इसपर कहा जाता है कि 'यदि ज्ञानस्वरूप ब्रह्म सर्वदा भासमान है, तो उसमें जगत्का अध्यास किस तरह बन सकेगा? क्योंकि भासमान शुक्तिकामें रजतका अध्यास नहीं होता—जैसे शुक्तिकामान रजताभ्यासका विरोधी होता है, वैसे ही ज्ञानस्वरूप ब्रह्मका भासमान होना भी प्रपञ्चाभ्यासका विरोधी होगा।' किंतु यह कदना ठीक नहीं; क्योंकि सर्वदा अभासमान शुक्तिकामें भी तो रजताभ्यास कभी भी नहीं होता, सामान्यतया भासमान शुक्त्यादि भविष्यत्कालमें ही रजतादिका अध्यास होता है। अभासमान एवं विद्येयाकारेण भासमान अधिष्ठानमें अध्यास नहीं होता। इस तरह सामान्यतया भासमान ज्ञानस्वरूप ब्रह्मसे प्रपञ्चाभ्यास बन सकता है।

इसपर पुनः कहा जा सकता है कि 'निर्विशेष ब्रह्ममें सामान्य-विशेष-व्यवहार नहीं बन सकता।' पर यह भी ठीक नहीं; क्योंकि जबतक अविद्या है, तबतक निर्विशेष ब्रह्ममें भी कल्पित विशेष माग्य होता ही है। निर्विशेष ब्रह्ममें प्रपञ्चाभ्यास माना भी नहीं जाता, किंतु अज्ञानावच्छिन्न सविशेषमें ही प्रपञ्चका अध्यास होता है। तथाच प्रपञ्चाभ्यासका अधिष्ठानभूतब्रह्मका सामान्याकार सम्मात्र है और विशेषाकार ज्ञान एवं आनन्द है। भ्रमकालमें विशेषाकारकी प्रतीति नहीं होती, सामान्याकार प्रतीति भ्रमकालमें भी होती है। 'इदं रजतम्' के समान ही 'मज्जताम्' यह भ्रम प्रकट होता है। जैसे वहाँ 'इदमद्य' अधिष्ठान सामान्याकार है, वैसे ही यहाँ सर्वत्र अधिष्ठान सामान्याकार है। जैसे 'शुक्ली रजतम्' इस प्रकार भ्रम नहीं होता, वैसे ही 'ज्ञानमानन्दो वा जगत्' ऐसा भ्रम नहीं होता। जैसे नीलदृष्ट, त्रिकोण शुक्तिके साक्षात्कारसे रजतभ्रम दूर हो जाता है, उसी तरह सत्यज्ञानानन्दस्वरूप ब्रह्मके साक्षात्कारसे जगद्भ्रम मिट जाता है। ज्ञानानन्दरूपसे अभासमान और सद्रूपमें भासमान ब्रह्ममें जगत्का अध्यास होता है। अपरिचित-भटना-परीमली मायाके कारण ही ब्रह्ममें जगत्का अध्यास होता है। 'सर्वं भगवतो माया बहयेन विरह्यते' (कठोप० २।७।९)—भगवान्की माया नयने विरह्य होनेपर भी प्रत्यक्ष ही प्रपञ्चाभ्यास मायाके द्वारा सम्पन्न हो जाता है।

आनन्दके सम्बन्धमें भी इसी प्रकार कहा जा सकता है—(१) आनन्दत्व इति आनन्द है या (२) अनुकूलतया वेदनीयत्वं आनन्द है या (३) अनुकूलत्व मात्र आनन्द है या (४) ज्ञानस्वरूपता ही आनन्द है अथवा (५) निरतिषि इच्छा ही आनन्द है अथवा (६) दुःखविरोधित्व ही आनन्द है या (७)

त्यादिका अनुभव नहीं कहा जा सकता । इस तरह यदि नित्यत्वादि अनुभूतिके धर्म होंगे, तो वेदिता न होनेगे ये अनेक ही ठहरेगे । यदि अनेक हैं, तो धर्म ही कैसे होंगे ? अतः यस्तुतः अनुभूतिके कोई भी धर्म नहीं होते । जो नित्यत्वादि धर्म अनुभवमें विदित होते हैं, वे अनुभूतिके धर्म नहीं हैं, किंतु माया एवं मायाकायं मूर्त्त यस्तुके ही धर्म हैं । मायाके द्वारा ही नित्यत्वादि अनुभूति धर्म-रूपेण कल्पित हैं ।

कहा जा सकता है कि 'नित्यत्व, स्वयम्प्रकाशत्वादि यदि अनुभूतिके धर्म नहीं हैं, तब तो अनुभूति नित्य, स्वप्रकाश, एक सिद्ध नहीं होगी । फिर तो वह अनित्य, जड़, अनेक ही ठहरेगी ।' परंतु यह भी ठीक नहीं; क्योंकि अनुभूतिमें जैसे पारमार्थिक नित्यत्वादि नहीं हैं, वैसे ही अनित्यत्वादि भी नहीं हो सकते । अतः अनुभूति निर्धर्मक ही है; क्योंकि यदि परमार्थतः कोई भी मास्य वस्तु होती, तभी वह मासक होती । यदि परमार्थतः कालत्रय होता, तभी कालत्रयाबाध्यावरूप नित्याय भी होता । इस तरह यदि एकत्वादि संख्या होती, तभी अनुभूतिमें एकत्व भी होता । अतः व्यावहारिक भास्य आदि पदार्थोंको लेकर ही स्वयम्प्रकाशत्वादिका व्यवहार अनुभूतिमें होता है । इसलिये अनुभूतिमें कोई भी दृश्यधर्म नहीं रह सकता । फिर भी कहा जाता है कि 'यदि दृशिमें दृशित्वधर्म है, तब तो दृशिनिर्धर्मक न हुई; उसमें दृशित्वधर्म है ही । यदि दृशिमें दृशित्व नहीं है तो दृशित्वरहित दृशि ही कैसी ?' परंतु यह भी शङ्का ठीक नहीं है; क्योंकि व्यवहारभूमिमें धर्म और धर्मी दो पदार्थ हैं या नहीं ? यदि हैं, तो धर्मको निर्धर्मक मानना ही पड़ेगा; क्योंकि धर्ममें धर्म नहीं माना जाता । यदि धर्ममें भी धर्मान्तर होगा, तब तो वह भी धर्मी ही होगा, धर्म न रहेगा । इस तरह धर्म जैसे धर्मत्वरूप धर्मरहित सिद्ध होता है, वैसे ही दृशि भी दृशित्वधर्मरहित सिद्ध होगी । यदि धर्म-धर्मी ये दो पदार्थ मान्य नहीं हैं, तब तो 'यह धर्म है, यह धर्मी है' इस प्रकारका व्यवहार ही छुत हो जायगा । इसलिये निर्धर्मक दृशिमें कोई भी धर्म नहीं है ।

ज्ञान और आनन्द

ज्ञानके सम्बन्धमें अनेक प्रकारोंकी विप्रतिपत्तियोंके रहते हुए भी 'अर्थ-प्रकाश' को ही 'ज्ञान' कहा जा सकता है । मुक्तिमें यद्यपि अर्थ नहीं होता तथापि जब अर्थ-संसर्ग सम्भव हो तभी अर्थका प्रकाशक अर्थ ही ज्ञान है । अतएव 'ज्ञानत्व जाति-विशेष है, साक्षात् व्यवहारजनकत्व ही ज्ञानत्व है, जड़-विरोधित्व ही ज्ञानत्व है, जड़से भिन्नत्व ही ज्ञानत्व है, अज्ञानविरोधित्व ही ज्ञानत्व है' आदि भी ज्ञानके लक्षण हैं । इनमेंसे कोई लक्षण वृत्तिप्रतिबिम्बित चिदाभासमें सङ्गत होता है, तो कोई अलण्ड ब्रह्मरूप ज्ञानमें जाता है, किंतु अर्थप्रकाशत्व वृत्तिप्रतिबिम्बित चैतन्यरूप ज्ञान एवं ब्रह्मरूप ज्ञान दोनोंमें ही अनुगत है ।

सर्वव्यापक मान ही ब्रह्म है; क्योंकि यह भुक्ति प्रमाण है—'तस्य भासा सर्वमिदं विभक्तिः ।' (ब्रह्मसूत्र २।२।१०) सर्वमेवात्मनस्त्वत्त्वः, सर्वानन्दयितुत्वं ही आनन्द है । 'एष ह्येवात्मनस्त्वत्त्वः' (नैषि० उ० २।३)। यह ब्रह्म ही आनन्दित करता है । यह सर्वव्यापक मान स्वतः मान्यमान होता है । यदि उसका भी कोई अन्य भाग माना जायगा, तो उसका भी भाग कोई अन्य मानना पड़ेगा । इस तरह अनवगम्य दोष अनिवार्य हो जायगा । इसपर कहा जाता है कि 'यदि शान्त्यन्तर ब्रह्म सर्वत्र मान्यमान है, तो उसमें जगत्का अध्यास किस तरह बन सकेगा ?' क्योंकि मान्यमान शुक्तिकामें रजताभ्यास नहीं होता—जैसे शुक्तिकामान रजताभ्यासका विशेष ही होता है, वैसे ही शानस्वरूप ब्रह्मका मान्यमान होना भी प्रपञ्चाभ्यासका विशेष ही होता है । किन्तु यह कहना ठीक नहीं; क्योंकि सर्वत्र मान्यमान शुक्तिकामें भी तो रजताभ्यास कभी भी नहीं होता, सामान्यतया मान्यमान शुक्त्यादि अधिष्ठानमें ही रजताभ्यास अभ्यास होता है । अमान्यमान एवं विशेषाकारेण मान्यमान अधिष्ठानमें अभ्यास नहीं होता । इस तरह सामान्यतया मान्यमान शान्तिरूप ब्रह्मसे प्रपञ्चाभ्यास बन सकता है ।

इसपर पुनः कहा जा सकता है कि 'निर्विशेष ब्रह्ममें सामान्य-विशेष-व्यवहार नहीं बन सकता ।' पर यह भी ठीक नहीं; क्योंकि जयतक अविद्या है, तबतक निर्विशेष ब्रह्ममें भी कल्पित विशेष माय्य होता ही है । निर्विशेष ब्रह्ममें प्रपञ्चाभ्यास माना भी नहीं जाता, किन्तु अज्ञानावच्छिन्न स्वविशेषमें ही प्रपञ्चका अभ्यास होता है । तथाच प्रपञ्चाभ्यासका अधिष्ठानभूत ब्रह्मका सामान्याकार सम्मान्य है और विशेषाकार शान एवं आनन्द है । भ्रमकालमें विशेषाकारकी प्रतीति नहीं होती, सामान्याकार प्रतीति भ्रमकालमें भी होती है । 'इदं रजतम्' के समान ही 'मज्जगत्' यह भ्रम प्रत्यक्ष होता है । जैसे वहाँ 'इदमंश' अधिष्ठान सामान्याकार है, वैसे ही यहाँ सद्मंश अधिष्ठान सामान्याकार है । जैसे 'शुक्ली रजतम्' इस प्रकार भ्रम नहीं होता, वैसे ही 'ज्ञानमयन्दो वा जगत्' ऐसा भ्रम नहीं होता । जैसे मीलपृष्ठ, त्रिकोण शुक्तिके साक्षात्कारसे रजतभ्रम दूर हो जाता है, उसी तरह सत्पशानानन्दस्वरूप ब्रह्मके साक्षात्कारसे जगद्भ्रम मिट जाता है । शानानन्दरूपसे अमान्यमान और सद्रूपमें मान्यमान ब्रह्ममें जगत्का अध्यास होता है । अपठित-घटना-पटीयसी मायाके कारण ही ब्रह्ममें जगत्का अध्यास होता है । 'सर्व भगवतो माया यत्प्रेत विद्वद्वयते' (गीता २।३।१०) — भगवान्की माया नयसे विद्वद् होनेपर भी प्रत्यक्ष ही प्रपञ्चाभ्यास मायाके द्वारा सम्पन्न हो जाता है ।

आनन्दके सम्बन्धमें भी इसी प्रकार कहा जा सकता है—(१) आनन्दत्व जाति आनन्द है या (२) अनुकूलतया वेदनीयत्व आनन्द है या (३) अनुकूलत्व मात्र आनन्द है या (४) शानस्वरूपता ही आनन्द है अथवा (५) निरुपाधि स्थिता ही आनन्द है अथवा (६) दुःखविरोधित्व ही आनन्द है या

इस तरह उपभुक्त स्वभावोंसे होकर होनेवाले भी विषय-वस्तु-आनन्द
 निरवधारक निरवधारक वेद या इच्छा-को विषय ही आनन्द है, परन्तु
 निरवधारक है। इससे कहा जा सकता है कि सुखाभाव भी निरवधारक
 विषय होता है। अतः सदाग अभिप्राय है कि किन्तु यह कहा ठीक नहीं। क्योंकि
 सुखाभाव भी एक प्रकारके सुखका वेद ही है। अतः यह सत्य ही है। यदि
 सदाग अना अभिप्राय नहीं। अभाव भी विशेष-अवस्था ही है। अतः
 सुखाभाव सुखका ही है। कहा जा सकता है कि सुखमें तो इच्छा नहीं
 रहती, परन्तु यहाँ भी आनन्द तो रहता है। अतः आपत्ति हुई। पर यह भी
 ठीक नहीं। क्योंकि यहाँ भी इच्छा-व्यवहित वस्तु तो है ही। जब भी इच्छा थी तो
 उसका विषय आनन्द था। इच्छाके विषय यद्यपि शब्दादि विषय भी होते हैं।
 तथापि वे सुखसाधन होनेसे इच्छाके विषय होते हैं, स्वतः नहीं। ये ही वा
 सुखकारक होते हैं, तब उनमें द्वेष होने लगता है। अतः वे सामानिक इच्छाके
 ही विषय होते हैं, निरवधारक इच्छाके नहीं। उपलक्ष्यमें व्यावर्तक अवच्छेदक

रहना आवश्यक नहीं, जैसे कमी भी काटके रहनेसे कच्चे-अस्थिर गृहका पोष होना है, उसी तरह कमी भी होनेवाली दृष्टाने दृष्टोत्पल्लित आनन्दका पोष हो सकता है।

यहां गुरु 'होना' है कि निरुपश्रित-दृष्टा आनन्दमें स्वाभाविक है या औपश्रित ? अन्तिम पक्ष ठीक नहीं है; क्योंकि ब्रह्मस्वरूपमें आनन्दस्वरूप औपश्रित नहीं होनी; क्योंकि उसकी दृष्टा तो निरुपश्रित ही है। प्रथम पक्ष भी ठीक नहीं है; क्योंकि हममें भी शिष्य यह है कि वह निरुपश्रित दृष्टा जानने भिन्न है या अभिन्न ? यदि पक्ष प्रथम कहें, तो उसमें सारगुण्यारंभ होता है। यदि जानने अभिन्न ही है, तब तो उसमें आनन्द-वदप्रयोग स्वयं ही है, परन्तु यह भी कहना ठीक नहीं; क्योंकि ज्ञान और आनन्द दोनों का यगति अभेद ही है, तथापि कतिपय भेद लेकर ज्ञान-व आनन्द-व जगतिभेदको लेकर दोनों शब्दों की प्रवृत्ति होती है। एतावता 'विराजन्-व्यवर्हित ज्ञान आनन्द दे' यह पक्ष भी निशेष ही है। 'ज्ञान विराज-व्यवर्हित भी होता ही है', यह बीज सिद्ध किया जा चुका है। जगत्-दृश्यस्वप्न-दानेसे गुरु नहीं कहा जा सकता; किन्तु दृश्यस्वप्न होनेसे आनन्द सदा भी है।

मुख्य पक्ष 'वेदनका गुरु न होनेसे परब्रह्मादृश्यसे प्राप्तमान आत्मा ही आनन्दस्वरूप है'। जैसे वृत्तिस्वप्न ज्ञान अनित्य होनेपर भी वृत्तिभासक स्फुरणरूप ज्ञान नित्य है, वैसे ही अन्तःकरणवृत्तिरूप मुख्य भी अनित्य है; परन्तु ब्रह्मात्मस्वरूप मुख्य नित्य ही है। 'मैं कभी न रहूँ' ऐसा न हो, किन्तु सर्वदा बना रहूँ 'मा न भूषम्' किन्तु सर्वदा भूषामम्' इस प्रकार आत्मामें स्वाभाविक ही प्रेम देखा जाता है। यदि आत्मा मुख्यरूप न हो, तो वह प्रेमास्वरूप नहीं हो सकता। यदि प्राणी अनित्य मुख्यमें भी प्रेम करता है, तो नित्य मुख्यमें तो परप्रेम होना ही चाहिये। मुख्यमें ही प्रेम होता है। सुखभावनोंमें भी यगति प्रेम होता है, तथापि मुख्यके प्रयोजनमें ही सुखसाधनोंमें प्रेम होता है। सुखसाधनोंमें प्रेम सुखार्थ ही होता है, परन्तु मुख्यमें प्रेम अनर्थ नहीं होता। इसी तरह आत्मामें भी प्रेम आत्मार्थ ही होता है, अनर्थ नहीं। इसीलिये आत्मा निरुपश्रित प्रेमका आस्वाद है। जैसे चणकचूनाद (बंसन) में मधुरता शर्करासम्बन्धमें होती है, परन्तु शर्करामें स्वतः मधुरता होती है। मोदक आदिमें सातिगन्ध मिठास होती है, शर्करामें निरतिगन्ध मिठास होती है। उसी तरह अन्यत्र सातिगन्ध प्रेम होता है, आत्मामें निरतिगन्ध प्रेम होता है। इसीलिये सब कुछ आत्मार्थ है, आत्मा अनर्थ नहीं होता। अतः आत्मा सरका ही होती है।

संसारमें मुख्य दुःख एवं सुख-दुःख साधनोंके वैचित्र्यसे यह मानना पड़ता है कि यह विचित्रता जीव-माके पिछले सुमानुस कर्मोंसे ही उत्पन्न होती है। पिछले

शुभाशुभ कर्मोंकी उत्पत्ति भी जन्मान्तरीय देहसे माननी पड़ेगी। यह जन्मान्तर भी उससे प्राचीन कर्मोंसे मानना पड़ेगा। इस तरह बीज एवं अङ्कुरकी परम्पराके समान ही जन्मों एवं कर्मोंकी परम्पराको भी अनादि मानना पड़ता है। यह अनादि परम्परा सादि देहके आश्रित हो नहीं सकती। अतः अनादि आत्माके ही आश्रित उसे मानना पड़ता है; अर्थात् अनादि आत्माके ही पूर्व-पूर्व देहोंसे उत्तरोत्तर कर्म होते हैं एवं पूर्व-पूर्व कर्मोंसे उत्तरोत्तर देह होते हैं। उस आत्मामें ही कर्म एवं जन्म चलते हैं।

शय्या, प्राणादादि-संघात जैसे परार्थ (दूसरोंके लिये) होते हैं, वैसे ही देह, इन्द्रिय, मन आदिका संघात भी स्वविलक्षण किसी चेतनके लिये ही होता है। शय्यादि जैसे अनेकसे भिन्न देवदत्तादि शरीररूपी संघातके ही लिये दृष्ट हैं, वैसे ही यदि देहादिसंघात भी किसी दूसरे संघातके ही लिये हों, तब तो अनवस्था-प्रसङ्ग होगा, क्योंकि उस संघातको भी किसी अन्य संघातके लिये मानना पड़ेगा। अतः शरीरादि-संघातको किसी स्वविलक्षण, असंहत चेतनके लिये मानना पड़ेगा। इसीलिये त्रिगुणात्मक सुख-दुःख-मोहात्मक अव्यक्त, महदादि प्रपञ्चके विररीत त्रिगुणातीत, असंहत असङ्ग चेतन आत्मा सिद्ध होता है। त्रिगुणात्मक जड-प्रपञ्च रथादि चेतन सारथी या अश्वादिसे अधिष्ठित हो जैसे कार्यकरणक्षम होता है, वैसे ही अचेतन प्रकृति, बुद्धि आदि भी चेतनसे अधिष्ठित होकर ही कार्यकरण-क्षम होंगी। अतः त्रिगुणात्मक अचेतनसे भिन्न चेतन अधिष्ठाता आवश्यक है। भोक्ता भी अचेतनसे भिन्न चेतन ही होना चाहिये। सुख-दुःखादि भोग्य हैं। इनके द्वारा अनुकूलनीय, प्रतिकूलनीय, सुखी, दुःखी चेतन ही हो सकता है। बुद्ध्यादि स्वयं सुख-दुःख-मोहात्मक हैं, अनेकसे ही स्वयं अनुकूलनीय या प्रतिकूलनीय नहीं हो सकते। इसी तरह द्रष्टाके बिना दृश्य नहीं हो सकता। बुद्धिआदि दृश्य हैं, उनका द्रष्टा उनसे भिन्न ही होना चाहिये। साक्षात् द्रष्टा होनेसे चेतन ही साक्षी हो सकता है। द्रष्टा चेतन स्वयं अदृश्य होता है। जैसे रूप दृश्य है, चक्षु द्रष्टा है, वैसे ही चक्षु भी दृश्य है, मन द्रष्टा है।

संसारमें चेतनके अधीन ही अचेतनकी प्रवृत्ति होती है। भले चेतनसंयुक्त अचेतनकी प्रवृत्ति होती है, तथापि प्रवृत्ति अचेतनकी ही है; क्योंकि दोनों ही प्रत्यक्ष हैं। फिर भी अचेतन रथादिसे जीवित देहमें अचेतन-विलक्षणता स्पष्ट ही है। काष्ठादिके आश्रित दाह, प्रकाशादि क्रिया केवल अग्निमें उपलब्ध नहीं होती। फिर भी दाह, प्रकाशादि क्रिया अग्निका ही धर्म है, क्योंकि अग्निसंयोग होनेसे ही काष्ठादिमें दाहादि उपलब्ध होता है, अग्निसंयोगके बिना उपलब्ध नहीं होता। भौतिकयादी भी तो चेतन देहको ही प्रवर्तक मानते हैं। वेदान्तानुसार निर्निवार

कूटस्थ आत्मा भी अचेतनका प्रवर्तक वैधे ही होता है, जैसे अयरकान्तमणि स्वयं प्रवृत्तिरहित होनेपर भी लोहका प्रवर्तक होता है या जैसे प्रवृत्तिरहित रूपादि चक्षुरादिके प्रवर्तक होते हैं। यद्यपि जैसे दुग्ध स्वयं वत्सवृद्धपर्यं प्रवृत्त होता है, जैसे जठ अचेतन भी प्रवृत्त होता है, वैधे ही अचेतनकी प्रवृत्ति होनी ठीक है; तथापि वहाँ भी वत्सके चोपण तथा सर्वशासक अन्तर्यामीसे ही दुग्धादिकी प्रवृत्ति होती है। जैसे कर्ताके बिना कुठारादि करणोंका व्यापार नहीं बन सकता, वैधे ही देह, इन्द्रियादिका देहादिभिन्न कर्ताके बिना व्यापार नहीं हो सकता। भौतिक-वादी शरीरको चेतन कहता है।

कहा जाता है कि 'जैसे नैर्वायिकके मुक्तात्मामें ज्ञान नहीं होता, वैधे ही मृत शरीरमें भी ज्ञानका अनुपलब्ध उपपन्न हो जाता है। प्रमाणके अभावसे ज्ञानका अभाव उपपन्न हो ही जाता है।' परन्तु यह ठीक नहीं, क्योंकि यदि शरीर चेतन हो, तो बाह्य, यौननादि भेदमें भेद मुख्य उपलब्ध होता है। फिर एक देह न होनेसे एक आत्मा भी नहीं होगा। फिर 'जिम मैंने बाल्यारूपमें माताका अनुभव किया था, वही मैं वृद्धावस्थामें पौत्रोंका अनुभव करता हूँ' ऐसा अनुभव न होना चाहिये। बाल, स्वधिर शरीरमें भेद प्रत्यक्ष है। शरीरसम्बन्धी अथवाओंके उपचय-अपचयद्वारा शरीरका उत्थाद-विनाश निश्चय है। जो कहा जाता है कि 'पूर्वशरीरोत्पन्न संस्कारसे द्वितीय शरीरमें संस्कार उत्पन्न होता है', तो यह ठीक नहीं। अनन्त संस्कारोंकी कल्पनामें गौरव होगा। यदि शरीर ही चेतन है, तब तो यह उत्पन्न होनेवाला शरीर नवीन ही है। फिर बाह्यकीही मानाके सन्त्यगनमें प्रवृत्ति न होनी चाहिये; क्योंकि इष्टावधनताका प्रवृत्तिमें हेतु है। वयःपुद्गुभूत शिष्टको इष्टावधनताका अनुभावक कुछ भी नहीं है। देहभिन्न आत्मा माननेवाले तो कह सकते हैं कि जन्मान्तरानुभूत इष्टावधनताका स्मरण हो सकता है। परन्तु जहाँ देहभिन्न आत्मा नहीं है, वहाँ तो जन्मान्तरकी बात है ही नहीं। वहाँ सन्त्यगनमें जन्मान्तरीय इष्टावधनताका ज्ञान नहीं कहा जा सकता। यहाँ हो सकती है कि 'यदि जन्मान्तरीय अनुभूत सन्त्यगनकी इष्टावधनताका स्मरण होता है, तो अन्य जन्मान्तरीय अनुभूत पदार्थोंका स्मरण क्यों नहीं होता?' तो इसका समाधान यह है कि उद्बोधक न होनेसे उनका स्मरण नहीं होता। सन्त्यगनके सम्बन्धमें तो जीवनका हेतुभूत अष्ट ही संस्कारका उद्बोधक है। यदि सन्त्यगनमें इष्टावधनताका बोध होकर प्रवृत्ति न हो, तो जीवन ही असम्भव हो जायगा।

बुद्ध लोग चक्षुः, श्रोत्र आदि इन्द्रियोंको ही चेतन मानते हैं, परन्तु चक्षुः आदिके उपपन्न होनेपर भी स्मृति होती है, अतः यदि चक्षुगादि इन्द्रियों चेतन होतीं, तो उनके उपपत्तये स्मृति न होनी चाहिये थी। अतः अनुभूतका अन्य

स्मरण नहीं कर सकता । मन भी चेतन नहीं है । फिर तो यह अणु होनेसे उसकी प्रत्यक्षता न होगी । कहा जाता है कि 'शुद्धिक विज्ञान ही आत्मा है ।' परन्तु 'मोडर्न' (मॉडर्न) इस प्रकार अनेकदिनवर्ती आत्माकी प्रत्यक्षता होनेसे नित्य विज्ञान ब्रह्मको ही आत्मा मानना ठीक है ।

मूल, वस्तु या चेतना ?

“मूल, भूत है चेतना ?” इस प्रश्नके उत्तरमें आधुनिक वैज्ञानिक पण्डितन भी कहते हैं—‘संज्ञाते हुए अन्तर्में जहाँ पहुँचा, वहाँ देखता हूँ, मनही छाया मात्र है ।’ वैज्ञानिक ज्ञान गणितशास्त्रके पण्डित हैं । उनका कथन है—‘अन्तर्में देखता हूँ, विज्ञानकी ही विजय है । विश्वका मूलधार, ईश्वर एक अद्भुतगणित है और यह विश्व उसीके मल्लिकका एक अद्भुत मात्र है ।’ पूछा जा सकता है कि एडिगटनका मानस और ज्ञानका अद्भुत क्या उनके मल्लिक और शरीरके ऊपर निर्भर नहीं है ? क्या अपना मल्लिक और शरीर उनको अभौतिक या अतिभौतिक मान्यता देता है ? ज्ञान, एडिगटन आदिकी वर्णनमें ही कुछ अन्तर है, उसपर आधुनिकताकी मान्यता छाया है, लेकिन वा पुरानी है—विद्यागौरवका अद्भुत, पेंडोका आदर्श, उपनिषदोंका ब्रह्म—वेद नवी पंशाकमें हमारे सामने आये हैं । यन्त्रोंको लॉचकर उनके पीछे हीने अवास्तव अलौकिककी प्रतिष्ठाकी चेष्टा हमको अस्वाभाविक नहीं प्रतीत होती । श्रेणीविनाशित समाजमें वास्तव-जीवन पर अनिश्चित और तटस्थ होता है, वह एक अलौकिक और अन्तिम मूल्यकी प्राप्तिमें वास्तव पीड़ित मनको मान्यता मिलती है । धर्मकी प्रयोजनीयताका समर्थन करते हुए बड़े-बड़े धार्मिक भी वही मुक्ति पेश करने हैं ।

परन्तु मनुष्यका शरीरमध्यस्थी ज्ञान जितना ही उत्पन्न होता गया, आत्माकी धारणा भी उसी ही मूल्य होती आयी है और शरीर और आत्माका अन्तर्भाव मान्यता उन्हें दिव्यापी देने लगा है । शरीरके माय ही आत्माका निबन्ध होता है, हम वास्तव मनुष्यमें मनुष्यके प्राचीन युगमें ही मान दिया था । पश्चात् आत्माके दो भेद किये गये—‘जैविक’ और ‘परमात्मा’ । जैविक मान्यता है, जैविक परमात्मा अमर । देशीय आत्मा या चेतन्य हम तरह दिया गया । पेंडो और आत्मा, मनुष्य और मनुष्य, मनुष्यमें विदेशी आत्माकी हम प्रत्यक्ष देखा था ब्रह्मके माय जैव दिया । आत्माकी ‘विदेशी’ मान्यताके अन्तिम कोई मान्यता नहीं रहा । अन्तर्में मनुष्यके निबन्ध मान्यता और अलौकिक दोनों ही मान्यता है, वास्तव ज्ञान मान्यता मान्यता है । मनुष्यमान्यता मान्यताके अन्तिम मान्यता है । मान्यता अलौकिक मान्यताकी कोई मान्यता नहीं मान्यता, वही आत्मा मनुष्यके अन्तिम अलौकिकके मान्यता मान्यता मान्यता मान्यता है ।

यही कारण है कि विज्ञानके प्रभावस्वरूप दर्शनकी आत्मा क्रमशः विमुक्त होती आयी है, यानी इसका प्रमाण प्रयोगके बाहर ले जाकर इन्द्रिय-बुद्धिसे परे रखा गया है। इसी आत्माको सारे विश्वतत्त्वके मूलमें उन्होंने विराजमान देखा। शाङ्कर-वेदान्तके अनुसार विश्वका मूलाधार ब्रह्म और आत्मा एक ही चीज है—'तत्त्वमसि'।

“देखा गया है कि प्रत्येक युगमें देश और जातियोंकी सीमा अतिक्रम कर मनुष्यकी विचारधारा एक प्रकार रही है। प्रेत-तत्त्व, जादू-विद्या, अनेकेश्वरवाद, एकेश्वरवाद इत्यादि मनुष्यकी चिन्ताधाराकी सीढियाँ सभी देशोंमें एक ही प्रकारकी रही हैं। यह भी संधान मिलता है कि यह तत्त्व-विचार जीवनकी गतिके छन्दमें ही बदलता रहा है और सुदम भी होता आया है। हमारे असम्भ्य पूर्व पुरुषोंका प्रेत-विश्वास ही सभ्य मनुष्योंके अध्यात्मवादके मूलमें है, इससे हमारे सम्भ्यतागर्भी मनको चोट पहुँचती है, लेकिन इतिहास इसका साक्षी है। प्रकृति-जगत्का इतिहास हमको यह दिखलाता है कि चेतनाकी उत्पत्ति भी वस्तु-जगत्में ही है। आदर्शवादी दार्शनिक कहता है कि चेतना ही भूतका मूल है, लेकिन विज्ञानने यह भलीभाँति प्रमाणित किया है कि चेतना सदासे नहीं रही। वस्तु-जगत्के इतिहासमें ऐसा भी समय था, जब जीव-जगत्का अस्तित्व नहीं था। वस्तुनिरपेक्ष चेतना, रक्त-मांसविहीन अदृश्य—ये धारणाएँ मनुष्यकी बुद्धिप्रसूत हैं। लेकिन मनुष्यसे भी पहले, जीव-जगत्के अस्तित्वके पहले, चेतनाका अस्तित्व है, यह सम्भव नहीं। भूतमें ही चेतनाकी उत्पत्ति है, इसलिये भूत ही पहले है। चेतना सभी प्रकार भूतके पश्चात् है। अध्यात्मवादी वस्तु और चेतनाके सम्बन्धको केवल बुद्धिद्वारा जाँचने हैं, इतिहासकी ओर ध्यान नहीं देते।

“आदिम मानवकी अपरिणत विज्ञानबुद्धिने वस्तुजगत्में मनुष्यकी ही भावनाधारणाकी छाया देखी है। उसीने प्रेत, परमात्मा, देवता, ईश्वर-आदर्श आदिका रूप लिया है। सदियों पहले चार्वाक और जेनोफेनीजने इसका अनुमान किया था। यतान्द्रियोंकी दार्शनिक गणेशनासे प्रमाण मिलता है कि भूतमें ही चेतनाकी उत्पत्ति हुई। चेतना भूतके ही विकासकी एक विशेष अवस्था है। इस चेतनाका, चाहे यह मनुष्यकी हो चाहे किसी और प्राणी विशेषकी, भूत-जगत्में भलादिदा कही पता नहीं चलता। अध्यात्मवादी सर्वविज्ञान, भूतत्व और जीव-विज्ञानके प्रमाणित सिद्धान्तोंको मान भी लेते हैं, लेकिन साथ-ही-साथ कहेंगे कि ‘अस्पष्ट चेतनाने तो सारे जगत्को छा रक्खा है, यह विश्व चेतनामय है।’ इस प्रकार भूतजगत्की एक विशेषवस्तु या गुणको वह इसके मूलमें बिटला देते हैं, मनुष्यकी चेतनाको देश-कालातीत मानकर इसको भूतजगत्की चेतनाका रूप दे देते हैं।

“अनुभव ही इस अण्मात्मादी युक्तिका अन्तिम उत्तर है। शरीरविहीन चेतना का कोई अस्तित्व नहीं। चरकरके प्रेम ही तरह मानव-कल्पना का यह प्रतिबिम्ब है। माक्सवाद इसीलिये इतिहासके ऊपर जोर देता है। इस इतिहासका अर्थ राजाओंका मुद्द नहीं। यह समग्र मानव-समाज और सारे विश्वका इतिहास है। इतिहास ही चेतनाके ऐतिहासिक जन्मका प्रमाण है। यह चेतना देश और कालमें सीमित है। अण्मात्मादी क्या करते हैं, वे मनुष्यही किमी एक मानसिक क्रियाको मूल मत्त मानकर इसीको भूतजगत्के मूलमें पहुँचा देते हैं। कोई कहता है कि भूतके मूलमें प्रज्ञा (रीजन) है, कोई कहता है इच्छाशक्ति (विल) है और कोई कहता है प्राणशक्ति (वाइटर एयर्न) है। जहाँतक जान पड़ता है, जीवजगत्में मनुष्यको ही केवल अमूर्त-भावनाकी धमता प्राप्त है। मानव-मस्तिष्क और शरीरके संगठनकी विशिष्टतासे ही इन धमताकी उत्पत्ति है। असंख्य मनुष्योंकी अभिशक्तासे ही ‘मनुष्य’ नामकी साधारण संज्ञा बनती है। लेकिन इन असंख्य मनुष्योंको छोड़कर इस साधारण संज्ञाका स्वतन्त्र अस्तित्व कहाँ रह जाता है! साधारण संज्ञा मनुष्यकी विचारनिकाकी एक पद्धति है, यह मनुष्यके जीवनधारणके काम आती है। अन्यान्य जीव सारही जगत्की प्रेरणाओंको मिलाकर अमूर्त-भावनाकी सृष्टि नहीं कर सकते और इसीलिये प्रकृतिके सामने उनकी अधमता अधिक है। साधारण संज्ञाकी सृष्टिकी धमतासे मनुष्यको प्रकृतिके रहस्यको समझनेमें काफी सहायता पहुँचायी है, लेकिन यही धमता मनुष्यके मनमें भ्रान्तिकी सृष्टि कर सकती है और करती है। साधारण संज्ञा वास्तवकी अभिशक्तासे ही बनती है, लेकिन मनुष्यका मन इसको वास्तवमें हटाकर इसके एक स्वतन्त्र अस्तित्वकी सृष्टि कर सकता है, और करता है, इसीलिये मनुष्यकी विचारधाराको ‘चेतना’, ‘प्रज्ञा’ आदि अनेकों साधारण संज्ञाओंमें परिवर्तित किया जा सकता है। आदर्शवादी यह भूलकर कि ‘चेतना’, ‘प्रज्ञा’ आदि साधारण संज्ञाएँ असंख्य जीवोंकी विशेष अवस्थापर निर्भर हैं, इनको एक स्वतन्त्र शक्तिके रूपमें देखते हैं।”

परंतु यह सारी कल्पना निरर्थक है। आयुर्वेद, योगशास्त्र तथा आध्यात्मिक दृष्टिके आधारपर शरीरसम्बन्धी ज्ञान लाखों वर्षोंका पुराना है। उपनिषदोंने लाखों वर्ष पहले घोषित कर दिया है— ‘अविनाशी या अरे अयमारमा’। (बृहदा०) यह आत्मा अविनाशी है। ‘शरीरके विनाशसे आत्माका भी विनाश होता है’ यह भ्रम पहले भी लोगोंको था। श्रुतिने भी कहा—“एतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्वेवानु विनश्यति।” अर्थात् शरीरादि संघातरूपमें परिणत भूतोंसे समुत्थित होकर उनके विनाशके पश्चात् ही विनष्ट हो जाता है अर्थात् देहादिका नाश होते ही उसके साथ तादात्म्या-मिमानमूलक जो औसाधिकरूप है, वह नष्ट हो जाता है। जैसे विधिष्ट तेज

आदिके कारण सामुद्रिक जन्ममें लवण-कणका रूप बनना है, उपाधिके विद्युत् होनेपर वह औसधिकरूप नष्ट हो जाता है। परंतु जैसे लवण-कण नष्ट होनेपर भी गिन्धुजन्त नहीं मिटना, वैसे ही देहादि उपाधिमूलक औसधिकरूप नष्ट होनेपर भी साम्यविक अनौसधिकरूप बना ही रहता है। जैसे महाकाशका अंश ही घटा-काश होता है, वैसे ही परमात्माका अंश ही क्षेत्रज्ञ आत्मा है। जीवात्माके औसधिक रूपके नश्वर होनेपर भी उमका साम्यविकरूप कभी नश्वर नहीं है।

प्रेतात्माकी वृत्तना न केवल शास्त्रीय ही है, अगितु उसके प्रत्यक्ष चमत्कार आज भी उदभूत होते हैं। प्रेत विद्याके आधारपर ही अन्य लोगोको अविज्ञात गुप्तमे गुप्त रहस्योंका ज्ञान परलोकविद्यावाले बतलाते हैं। अनेक स्थानोंमें सबसे सामने किसी गृह-प्राङ्गणमें ईंट, पत्थर एवं अरवित्र वस्तुओंकी बर्षा होना, परब्री वस्तुओं, वस्त्रों आदिका देखते-देखते द्रुत होना आदि घटनाएँ ऐसी हैं कि पुष्टिगर्भी छान-बीन भी यहाँ व्यर्थ होती है, केवल साहस-मात्रमे ऐसी वस्तुओंका अस्तित्व नहीं किया जा सकता। मुक्तिही दृष्टिसे भी उत्कट कामनायुक्त मनःप्रधान शुभम शरीरविशिष्ट प्राणी अपने प्राप्त कर्मोंके अनुसार अन्य योनियोंके समान ही प्रेतयोनिमें भी प्राप्त होता है। कर्मोंके उत्कर्ष-अवर्षके अनुसार ही उनमें भी वर्ण्यका तारतम्य होता है।

आस्तिक प्रत्यक्षानुमानके अतिरिक्त आगम-प्रमाण भी मानते हैं। तदनुसार पूजा-याद, मन्त्र तन्त्र—सभीका अस्तित्व है। ईश्वर न माननेवाले मीमांसकों एवं सांख्योंने भी मन्त्रोंका महत्त्व माना है। निरीश्वरवादी बौद्धों एवं जैनियोंमें भी मन्त्रोंका अस्तित्व मान्य है। सबसे ही यहाँ प्रणवादि मन्त्रका जप चलता है। आजके वैज्ञानिक युगमें भी अधिकांश मनुष्य मन्त्रोंमें विश्वास रखते हैं। जैसे तृण, वीरुध, औषधियोंमें भिन्न विचित्र गुण होते हैं, उनके परस्पर सन्लेप विस्लेषसे उन गुणोंमें हाव विकास एवं उद्गम-अभिभव होता रहता है, वैसे ही मन्त्रोंसे भी। अगणित औषधियों एवं उनके अगणित संश्लेष-विस्लेषोंमें उद्भूत एवं अभिभूत होनेवाले गुणोंका केवल अन्वय-व्यतिरेकमे नहीं समझा जा सकता। अन्वयव्यतिरेकसे एक संख्याका ही गुण, रस, स्वाद आदि लाखों प्राणियोंके भी बलिदानसे लाखों वर्षोंमें भी जान सकना असम्भव है। अतएव महातपसा महर्षियोंने योगज प्रत्यक्ष-मे ही सब वस्तुओंके गुण जाने हैं। इसी तरह वर्णोंके भी विचित्र सन्लेप-विस्लेषमें भी विलक्षण प्रकारकी शक्तियाँ निहित होती हैं। वर्णविन्यासोंके चमत्कार लोकमें भी प्रत्यक्ष हैं ही। राजा-आरा, नदी-दीन, कृषि-पिक आदि वर्णोंके व्यवसाय-मात्रमे अर्थ और प्रभावमें कितना भेद होता है ! कोई वर्णविन्यासत पाँच मिनटके लिये सुप्रीमकोर्टमें खड़ा होकर वर्णविन्यासकी महिमासे दूसरोंका और अपना महान् लाभ कर लेता है। कोई अननुरूप वर्णविन्यासके कारण कलहका

कारण बन अपना और दूसरोंका नुकसान कर लेता है। इसीलिये योगियों, तार्किकों एवं नैयायिकोंने भी मन्त्रशक्ति मानी है। कोई भी विधिपूर्वक मन्त्रानुष्ठान करके आज भी मन्त्रका महत्त्व अनुभव कर सकता है। कुछ वैज्ञानिक भी अलौकिक शक्ति मानने लगे हैं। दर्शन वैज्ञानिकोंके विज्ञानकी परवा न करके ही अपने सत्य सिद्धान्तको वैज्ञानिकों एवं विज्ञानकी उत्पत्तिके पहलेहीसे बतला रहा है। लाखों वर्ष पहलेसे ही, जब आधुनिक वैज्ञानिक गर्भमें भी नहीं आये थे, उपनिषद् आत्मा को मनोवचनातीत कहती आ रही हैं। वह इसलिये कि आन्तर वस्तुसे बाह्य वस्तुका ग्रहण होता है, बाह्यसे आन्तरका नहीं। बाह्य प्रकाशका परिधान नेत्र होता है, परंतु सूक्ष्म नेत्र-इन्द्रियका बोध बाह्य प्रकाशसे नहीं होता। इन्द्रियोंका व्यापार मनसे विदित होता है, परंतु इन्द्रियोंसे मनका व्यापार विदित नहीं होता। मन, बुद्धि आदिका बोध सर्वभासक साक्षीसे होता है, परंतु स्वप्रकाश साक्षीका मन आदिके द्वारा बोध नहीं होता। इसी तरह जाति, गुण, क्रिया, सम्बन्धने रहित होनेके कारण शब्दकी अभिधावृत्तिका गोचर अद्वितीय ब्रह्म नहीं होता। घराक (बेचारे) विज्ञानके भयसे दार्शनिकोंने ब्रह्मको मनोवचनातीत नहीं बनाया है।

आत्मा एवं भूत

मार्क्सवादी कहते हैं “आत्माकी अपेक्षा प्रकृति या भूतको ही मूल मानते हैं। भौतिक चिन्त्य वस्तुसे भिन्न चिन्तन या विचार पृथक् नहीं किया जा सकता है। चेतना या विचार चाहे कितने ही सूक्ष्म क्यों न प्रतीत हों, परंतु हैं वे मस्तिष्ककी ही उपज। मस्तिष्क एक भौतिक देहिक इन्द्रिय ही है। यह भौतिक जगत्का सर्वश्रेष्ठ इन्द्रिय है। मार्क्सके शब्दोंमें ‘पदार्थ मनसे उत्पन्न नहीं हुआ, किंतु मन पदार्थकी सर्वोत्कृष्ट सृष्टि है।’ लेनिनने कहा है कि ‘सृष्टि-ज्ञानका अर्थ है पदार्थकी गति और उसकी चिन्तनशीलताका ज्ञान।’ इस तरह भौतिक पदार्थ या प्रकृति ही मूल है। विचार या चेतना उसका प्रतिबिम्ब है। व्यक्तिके विचार उसकी सामाजिक सत्ता या परिस्थितिसे स्वतन्त्र नहीं होते। कहा जाता है कि ‘एक दार्शनिक अपने युगका कीचड़ अपने पैरोंके साथ धिरे जाता है। उसके दर्शनपर उसके समाजकी छाप अवश्य ही रहती है।’ लारकीके शब्दोंमें ‘जो जैसा रहता है वैसा ही सोचता है।’ एमिल बर्नस्टेके शब्दोंमें ‘यानु अर्थात् यह वास्तविकता, जो अचेतन है, पहले थी। मन जो सचेतन है, बादमें आया। वस्तु अर्थात् वास्तव पदार्थ मनसे स्वतन्त्र है।’

यद्यपि पाश्चात्य आदर्शवादी दार्शनिकोंने मनम् या सर्वमनम् तत्त्वको ही मूल माना है। उसीसे अचेतनकी उत्पत्ति माना है। कांटे, निच्चे, हीगेल आदि इसी विचारके हैं। अद्वैतवादी वेदान्ती भी एक हदतक कहते हैं कि सम्पूर्ण विश्वब्रह्म मनका विस्तार है। यह द्वैत मनोमात्र ही है—‘मनोभात्रमिदं ब्रह्मम्।’ मनके

अमनीभाव होनेपर द्वैत कुछ भी नहीं रह जाता—‘मनसो ह्यमनीभावे द्वैतं नैवोपलभ्यते, (माण्डूक्यकारिका ३।३१) बौद्धोंका धार्मिक विज्ञान ही बाह्य अर्थके आकारसे परिणत होता है। यह भी इन्हीं मतोंमें मिलता-जुलता मत है। तथापि धार्मिक विज्ञान या व्यावहारिक स्थायी मन या अन्तःकरण तथा उसकी इच्छा-द्वेष, सुख-दुःख आदि सब विकृतियोंकी स्थिति, गति, अपाचिती (लय) जिस नित्य अखण्ड बोधसे भासित होती है, यह अनन्त सद्बोधन, चिद्बोधन, आनन्दबोधन ब्रह्मात्मा ही वेदान्तमतमें सर्वमूल है। मन भी उसी अखण्ड बोधका विवर्त है। अन्यपक्षान्तरेकसे जैसे मृत्तिकाके होनेपर ही मृद्विकार पद्मादि उपलब्ध होते हैं, मृत्तिकाके बिना ये उपलब्ध नहीं होते, जैसे जलके रहनेपर ही तरङ्गादि प्रतीत होते हैं, जलके बिना ये प्रतीत नहीं होते, वैसे ही मनके होनेपर ही बाह्य एवं आन्तरिक भौतिक दृश्यमात्र प्रतीत होते हैं, मनके बिना कुछ भी भासित नहीं होते हैं। इसी प्रकार सर्वान्तर्द्रष्टाका अस्तित्व ही सम्पूर्ण दृश्यके अस्तित्वका मूल है। अखण्ड बोधके बिना तो मन, अन्तःकरण या विज्ञान भी भासित नहीं होते। अतएव मूल पदार्थ अखण्ड बोध सच्चिदानन्द ब्रह्म ही है। मनसे भिन्न मल्लिष्क भी कोई स्वतन्त्र वस्तु नहीं है। मनको धोत्र, त्वक्, चक्षु आदि दस बाह्य इन्द्रियोंसे भिन्न ग्यारहवीं आन्तरिक इन्द्रियमाननेमें भी कोई आपत्ति नहीं है। उसी मनमें बुद्धि, चित्त, मन अहंकार—ये चार भेद होते हैं। उसमें इच्छा, द्वेष, सुख-दुःखादि गुण व्यक्त हुआ करते हैं। भले ही मल्लिष्कके तन्तुविशेषोंके निघर्षसे इसकी थपड़ना होती हो; परंतु यह मल्लिष्क एव उसके तन्तु या तन्तुका निघर्षमात्र नहीं है। जैसे ठंडे और गरम दो तार या दो तारोंका सघर्ष ही विद्युत् नहीं है, किंतु उनसे व्यक्त होनेवाली विद्युत् उनसे भिन्न स्वतन्त्र वस्तु है, वैसे ही मन इन मल्लिष्क, तन्तु एव उनके निघर्षसे भिन्न वस्तु है। शब्द स्फुरण, अखण्ड बोध तो विचारोंसे भी भिन्न स्वतन्त्र वस्तु है।

मार्क्सवादी कहते हैं कि ‘विचारोंका जन्म बाह्यवस्तुसे ही होता है। फिर भी सभी विचार सत्य नहीं होते। वास्तविकताका टोस अनुभव ही बन जाता है कि विचार सही है या नहीं। विचार करनेपर यह भी अवगत हो प्रतीत होता है। फिर भी वास्तविकताके जिस टोस अनुभवसे ही विचारकी उत्पत्ति निश्चय होता है, वह अनुभव क्या है? क्या वह भी जड़, बाह्य ? अतः हर एक को मानना पड़ेगा कि विचार हो या अनुभव, टोस का अस्तित्व निर्दोष अनुभव या विचारके ही कहा जा भ्रम

अतः हर एक को मानना पड़ेगा कि विचार हो या अनुभव, टोस का अस्तित्व निर्दोष अनुभव या विचारके ही कहा जा भ्रम

भी उच्च श्रेणीके विचारकों, लेखकोंके ग्रन्थोंमें उच्च सामाजिक स्थितियोंका अङ्ग होता है। निम्न विचारके ग्रन्थोंपर निम्न श्रेणीका ही प्रभाव अङ्कित होता है। १९ अंशमें लास्कीका कथन सङ्गत है। परंतु प्रामाणिक दर्शनके लिये तो देश, काल, परिस्थितियोंके आवरणोंको भेदन करनेसे ही तत्त्वानुभूति होती है। बिना रंगीन चमक उतारे वस्तुका वास्तविक रूप-ज्ञान सर्वथा ही दुर्घट होता है।

देहके समान ही इन्द्रियाँ भी आत्मा नहीं हैं। यदि सम्मिलित होकर इन्द्रियाँ आत्मा है तब तो एक इन्द्रिय नष्ट होनेपर आत्मनाश-प्रसङ्ग होगा; क्योंकि एफके नष्ट होनेपर भी समस्तता विनष्ट हो गयी। यदि प्रत्येक इन्द्रियाँ आत्मा हैं, तो परस्पर विरुद्ध दिक्क्रिया होनेसे शरीर ही उन्मथित हो जाएगा। 'सोऽहं चक्षुषा घटमद्राक्षं सोऽहं घटं त्वचा स्पृशामि' जिन मीने चक्षुसे घट देखा था वही मैं त्वक्से घटका स्पर्श करता हूँ, इस अनुभवसे स्पष्ट प्रतीति होता है कि नेत्र, श्रोत्र, त्वक्से काम लेनेवाला आत्मा इनसे भिन्न है। चक्षु यदि आत्मा है, तो वह स्पर्शका कर्ता नहीं हो सकता। त्वक् आत्मा है तो वह दर्शन-क्रियाका कर्ता नहीं हो सकता। अतः यहाँ कोई इन्द्रियोत्तरे भिन्न ही आत्मा है जो कि दर्शन, प्राण, स्पर्श, श्रवण आदि सभी क्रियाओंका कर्ता है। उनी एक आत्माकी विभिन्न क्रियाओंके कर्तारूपसे प्रगिति है।

धार्मिक विश्वास भी आत्मा नहीं; क्योंकि अनुभव एवं स्मृतिका एक ही कर्ता होता है। अन्यद्वारा अनुभूतका अन्य कारण नहीं करता। मीने उने देगा था और मैं इसे देख रहा हूँ। इस तरह अनेक काल-मध्यस्थी ज्ञान धार्मिक नहीं हो सकता है। पूर्वोत्तरदर्शी एक प्रत्ययी न हो तो स्मृति नहीं हो सकती है। 'सोऽहं' यह प्रत्यभिज्ञा भी स्थायी आत्माके बिना नहीं बन सकती। यदि स्मरण एवं अनुभवके कर्ता भिन्न हो तो मीने देगा, अन्यने स्मरण किया यह व्यवहार होना चाहिये। कुछ लोग कहते हैं कि गहराये के कारण एकताकी प्रतीति होती है। जैसे नदी-प्रवाह, दीप, केत आदिमें समता होनेमें 'त एवेमे केताः मीवेयं दीपकलिका' ये ही ये वाला है, यही यह दीपलिंगा है—यह प्रत्यभिज्ञा होती है, परंतु यह भी ठीक नहीं है। 'मेवेदं गताम्' यह उनके गतना है, इस प्रकार गहरायेके दिने भी तो पूर्णतया ही एकता सामान्यतया ही इदंका गया तदुत्तरायी गहरायेका गहराये एक गतारी प्रमाण हो उनी गहरायेमें भी हो सकता है।

कुछ लोग कहते हैं कि गहरायेमें ही गहराये ही है, नष्ट या नो ठीक नहीं; क्योंकि ऐसी स्थितिमें 'मेवेदं गताम्' इति प्रतीति न होती प्रतीति। कष्ट विचारमें गत ही वनी गहरायेमें ही गहराये ही है, नष्ट या नो ठीक नहीं; क्योंकि ऐसी स्थितिमें 'मेवेदं गताम्' इति प्रतीति न होती प्रतीति। कष्ट विचारमें गत ही वनी गहरायेमें ही गहराये ही है, नष्ट या नो ठीक नहीं; क्योंकि ऐसी स्थितिमें 'मेवेदं गताम्' इति प्रतीति न होती प्रतीति। कष्ट विचारमें गत ही वनी गहरायेमें ही गहराये ही है, नष्ट या नो ठीक नहीं; क्योंकि ऐसी स्थितिमें 'मेवेदं गताम्' इति प्रतीति न होती प्रतीति।

एकादश परिच्छेद

मार्क्स और आत्मा

शास्त्र-संस्कारवर्जित जनसाधारण तथा भूतसंघातवादी चार्वाक और आधुनिक मार्क्सवादी जीवित देहको ही आत्मा कहते हैं; क्योंकि 'मनुष्योऽहं जानामि' मैं मनुष्य हूँ, जानता हूँ, इस रूपसे ही शरीर ही 'अहं' प्रत्ययका आलम्बन और ज्ञानके आश्रयरूपसे आत्मा प्रतीत होता है। दूसरे लोग इन्द्रियोंको ही आत्मा कहते हैं। उनके मतमें चक्षु, श्रोत्रादि इन्द्रियोंके बिना रूप-रस-ज्ञान नहीं होगा अतः वे ही आत्मा हैं।^१ अन्य लोग 'मग्नमें चक्षुरादि न होनेपर भी ज्ञान होता है अतः 'अहं' प्रत्यय और विज्ञानका आश्रय होनेसे मनको ही आत्मा मानते हैं।^२ विज्ञानवादी धार्मिक विज्ञानको और माध्यमिक दृश्यको ही आत्मा कहता है। यहाँ जीवित देहको ही आत्मा माननेवाले मार्क्सवादियोंसे प्रश्न हो सकता है कि क्या भोक्तृत्व और चैतन्य व्यस्त (अर्थात् प्रत्येक) भूतोंका धर्म है अथवा समस्त (सम्मिलित) भूतोंका ? पहल पक्षमें भी क्या सभी भूत समानकालमें ही भोक्ता हैं ? यदि हाँ, तो स्वार्थके लिये प्रवृत्त सभी चैतन्य गुणयुक्त भूतोंका परस्पर अज्ञाहिमाय नहीं हो सकेगा, अज्ञाहिमाय बिना वन संघात नहीं बन सकता। लोभमें देखते ही हैं कि मुझ आदि तृणोंका अज्ञाहिमाय होनेसे ही रज्जुरूप मयात निष्यन्न होता है। यदि संघातके बिना ही पृथक्-पृथक् भूतोंका स्वतन्त्र भोक्तृत्व मान लिया जाय तो देहसे बाहर भी एक-एक भूतमें भी भोक्तृताकी उपलब्धि होनी चाहिये जो कि अदृष्ट ही है। यदि व्यस्त भूतोंका समानकालमें ही भोक्तृत्व न होकर क्रमेण भोक्तृत्व हो तो भी सत्ताकी अनिष्पत्ति बनी ही रहेगी। यदि वर-विवाहादि न्यायमें जैसे प्रतिविवाहमें एक-एक पुरुष प्रधान और अन्य वरयात्रिक अप्रधान होते हैं, उसी तरह एक-एक भोगमें एक-एक भूत प्रधान होगा। दूसरे उसके गुण भूत होंगे, परन्तु वह कहना ठीक नहीं; क्योंकि जैसे एक-एक घरके लिये भोजनधारणरूपसे एक-एक कन्ना भोग्य वस्तु है, वैसे ही भोग करनेवाले पृथिवी, जल, तेज, वायुके लिये एक-एक गन्ध, रस, रूप, रसगाँदि भोग्यवस्तु व्यवस्थित नहीं हैं, अतएव पृथिवीमें रूप-रसादिषु भी उपलब्धि होती है। यदि किसी तरह व्यस्तता मान भी ली जाय कि तेजका रूप ही, वायुका रस ही, जलका रस ही भोग्य है तो भी एक कालमें ग्रन्थ-स्पर्शादि सभी विषयोंका समिधान होनेपर भोगमें व्रम अर्थात् (अयोग्यता) उपरन्न नहीं हो सकेगा। जैसे एक ही मुद्गलमें प्रदेह भोग्य कन्नाके उपस्थित होनेपर पतोंका व्रम

विवाह और गुण-प्रधानभावज्ञ संघात नहीं बन सकता, अर्थात् भोग्यकी उपस्थितिमें भोक्ता क्रमकी अपेक्षा न करके ही भोगमें प्रवृत्त होगा। उसी तरह प्रत्येक भोक्ता भूत, भोग्य शब्दादिके उपस्थित होनेपर क्रमकी अपेक्षा न करके ही भोगमें संलग्न होगा। अतः इनका भी अद्वाद्वाही-भावरूपसे संघात नहीं बन सकेगा।

इसी तरह समस्त (सम्मिलित) भूतोंका भी भोक्तृत्व नहीं बन सकता; क्योंकि यदि प्रत्येक भूतोंमें चैतन्य नहीं है तो वह संघातमें भी नहीं हो सकता। अतएव संघातमें भी भोक्तृत्व नहीं बन सकता। यदि कहा जाय कि अग्निमें डाँटे हुए एक एक तिल ज्वालाके जनक न होनेपर भी तिलसमूह ज्वालाका जनक होता है, उसी तरह भूतोंका समूह भी चैतन्यका जनक होगा, परंतु यह कहना ठीक नहीं; क्योंकि संघातकी उत्पत्तिमें कोई स्पष्ट हेतु नहीं दिखायी देता। कारण मार्क्सवादीके मतमें संघातात्मक शरीरसे भिन्न कोई चेतन पदार्थ है ही नहीं, जो कि प्रत्येक अचेतन भूतका चेतनात्मक संघात उत्पन्न कर सके। यदि भावी भोगको ही संघातका कारण कहा जाय तो वह भी ठीक नहीं, कारण यदि भोगको अप्रधान माना जाय तो परस्पर गुणप्रधानभावशून्य भूतोंका संघात कैसे बनेगा? अर्थात् गुणभूत भोगके द्वारा प्रधानभूत भूतोंका संघात सम्पादन असंभव है। यदि भोगको ही प्रधान माना जाय तो यह भी ठीक नहीं; क्योंकि भोग सर्वथा ही भोक्ताका शेष (अङ्ग) हुआ करता है। कहा जा सकता है कि शेषी (अङ्गी) अर्थात् प्रधानभूत भोगके प्रति शेषभूत (अर्थात् अङ्गभूत) स्त्री-पुरुष शरीर भोक्ताओंका संहत (सम्मिलित) होना देखा गया है। पर यह भी ठीक नहीं; क्योंकि सिद्धान्तमें वहाँ भी स्त्री-पुरुष शरीरोंमें भोक्तृत्व सम्प्रतिस्पर्ध नहीं, किंतु वहाँ शरीर-भिन्न दोनोंके भोक्ता आत्मा ही भोगके लिये दोनों शरीरोंको सम्मिलित करते हैं। और ज्वालाके प्रति तिलोंकी संघातारत्ति का दृष्टान्त भी जड़वादीके मतमें अविद्य है; क्योंकि उसके मतमें संघात नामकी कोई चीज भिन्न नहीं होती। वादी-प्रतिवादी उभयसम्मत होनेमें ही कोई दृष्टान्त किसी सिद्धान्तका साधक हो सकता है।

संघात क्या है? यह भी विचारणीय है। जैसे अनेक वृक्षोंका एक देगमें आना ही उनका संघातभूत 'घन' कहा जाता है, वैसे ही भोग और मोक्षाका समानाधिकरणत्व अर्थात् एक देशस्थाना संघात है, यह नहीं कहा जा सकता; क्योंकि इस तरह तो सर्वव्यापी सभी भूत सर्वत्र हैं। अतएव चैतन्य और भोग भी सार्वत्रिक टटरेगा तथा शरीरमें ही भोगका नियम बाधित होगा। 'उन भूतोंमें आरब्ध अवस्थी संघात है', यह भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि यदि वह अवस्थी चार भूतोंमें भिन्न है, तो उसे पाँचवाँ तत्त्व मानना होगा,

जो भौतिकवादियोंको अस्वीकृत ही है । यदि अवयवी अवयवोंसे अभिन्न है तब तो भूतमात्र ही होगा । भेद एवं अभेद दोनोंका होना असङ्गत ही है । यदि कहा जाय कि अवयवी अवयवोंके परतन्त्र है; अतः पञ्चमतत्वापत्ति नहीं होगी; तो यह भी ठीक नहीं; कारण, इस तरह जल आदि भी पृथ्वी आदिके परतन्त्र होनेसे जन्मादिमें भी स्वतन्त्र तत्त्वका व्यवहार होता है । फिर तो पृथिव्यादि भूतचतुष्टय तत्त्व हैं, यह सिद्धान्त बाधित हो गया । कुछ लोग कहते हैं कि 'एकद्रव्य बुद्धिका अवलम्बन योग्य होना ही सघात है । देहमें एकबुद्धि-अवलम्बन-योग्यता है ही', परंतु यह भी ठीक नहीं, क्योंकि वस्तुतः अनेकोंमें एकबुद्धि विभ्रम ही है । 'एकार्थक्रियामें युगपत् (एक कालमें) अन्वय ही सघात है, जैसे प्रमातृत्व आदि व्यवहाररूप एक कार्यके लिये पृथिव्यादि चारों भूतोंका अन्वय होता है।' पर यह भी ठीक नहीं, कारण, ऐसा माननेपर वायुजन्य वेणुमधुर-जनित वाष्पाभिन बहिर्मे मत्त जलमें चारों भूतोंका समन्वय है ही, फिर उस जलमें भोक्तृत्व होना चाहिये । परंतु यह है नहीं । जो कहा जाता है कि 'जैसे अम्लिका लोह पिण्डके साथ सम्बन्ध होता है, वैसे सम्बन्धको ही सघात कहा जाता है', वह भी ठीक नहीं । कारण, शरीरमें वायुका सम्बन्ध उस प्रकारका न होनेसे शरीरमें भोक्तृत्व नहीं बन सकेगा । इसके अतिरिक्त वह्निव्याप्त लोहपिण्डमें उसके ही द्वारा उसमें जल शुष्क होता है और वायुका भी उसमें मग्न रहता है । अतः उस लोहपिण्डमें ही भोक्तृत्व एवं चैतन्यका उपलम्भ होना चाहिये । यदि इन सब दोषोंके परिहारके लिये एक एक भूतको भोक्ता माना जाय तो यह भी ठीक नहीं; क्योंकि सब भूतोंका शब्दादि विषय-सन्निधान होनेपर फिर किसका भोग या चैतन्य है ? इसका निश्चय असम्भव होगा । अतः चारोंको भोक्ता मानना पड़ेगा । और उनका सघात बन नहीं सकता; अतः मरात-भावारक्ष भूतोंको भोक्ता या चेतन माननेका पक्ष युक्तिहीन है ।

कहा जाता है कि 'शक्तिमहद्व्यान्तरकी कल्पनाकी अपेक्षा उन गोंदकोंमें शक्तिमात्रकी कल्पनामें लाघव है', परंतु यह कहना ठीक नहीं; क्योंकि फिर तो आत्मामें ही क्रमयुक्त सर्वविज्ञानसामर्थ्य माननेमें अत्यन्त लाघव है । कुछ लोग 'रूपादिकी उपलब्धि करणपूर्वक होनी चाहिये, कर्ताका व्यवहार होनेमें यदि क्रियाके तुल्य, अर्थात् जैसे कर्ता कुटारादि करणसे द्वारा बाटउत्तर करता है, उसी तरह आत्मा चक्षुरादि करणोंके द्वारा रूपादिकी उपलब्धि करता है', इस अनुमानमें देहमित्र इन्द्रियों निद्र करते हैं । और यह भी कहा जाता है कि 'वे इन्द्रियों भौतिक हैं । चक्षु नैजम है; क्योंकि तेजस्वरूप ही प्राश्न है । श्रोत्र आकाशीय है; क्योंकि आकाशीय शब्दका प्राश्न है । मन शब्द-स्पर्शादि मनीषा व्यञ्जक है; अतः वह पञ्चभूतोंका ही कार्य है । इस तरह इन्द्रियों भी भोक्ता नहीं हो सकते ।'

बीदोंके अनुसार 'दिग्वायी देनेवाले' आँख, नाक, कान आदि गोलक ही इन्द्रियाँ हैं।' 'उन गोलकोंमें देखने-सुनने आदिकी शक्ति ही इन्द्रियाँ हैं' यह मीमांसकोंका मत है। 'गोलक-भिन्न द्रव्य ही इन्द्रियाँ हैं' यह अन्य लोग मानते हैं। उनमें बीदमत इसलिये ठीक नहीं है कि कानरूपी गोलक न रहनेपर भी सर्वशब्दका बोध होता है। वृक्षोंमें कोई गोलक नहीं होता, तो भी उन्हें शब्दादिसा बोध होता है। यह आगमवेद्य है। आधुनिक वैज्ञानिकोंने भी उनका चेतन होना स्वीकार किया है। शास्त्रोंने भी उनकी हिंसा मना की है। उपर्युक्त दोनोंके कारण ही 'गोलकोंकी शक्ति इन्द्रियाँ हैं' यह पक्ष भी ठीक नहीं। कुछ लोग इन्द्रियोंको आहङ्कारिक एवं सर्वगत मानते हैं, अन्य मध्यम परिणाम ही मानते हैं। बीद अप्राप्यकारी कहते हैं, अर्थात् विषय-देशपर बिना गये ही इन्द्रियाँ विषयोंका प्रकाशन करती हैं। परंतु दूरसे स्पर्श, रस, गन्धका उपलभ्य नहीं होता। अतः त्वक्, रसना, घ्राणको अप्राप्यकारी नहीं कहा जा सकता। चक्षु भी दूरदेश जाकर ही दूरस्थ वस्तुना ग्रहण करता है। तेज शीघ्र ही दूरगामी देखा जाता है। शब्द भी धींचितरङ्गन्यायसे श्रोत्र-देशपर आता है तभी उसका ग्रहण होता है। रेडियो आदिद्वारा शब्दका विस्तार और अधिक हो जाता है। अतः श्रोत्र भी अप्राप्यकारी नहीं। मनको भी नैयायिक नित्य कहते हैं। परंतु वेदान्त-मतमें उसकी उत्पत्ति मान्य है—'तन्मनोऽसृजत्' (ऐतरेय०) नैयायिक मनको अणु-परिमाण और वेदान्ती मध्यम-परिमाण कहते हैं। 'मन, अन्तःकरण, बुद्धि, अहङ्कार एक ही वस्तुकी अवस्थाएँ हैं, आत्मा इन सभी साधनोंके द्वारा भोगके लिये प्रवृत्त होता है। यह सर्वगत एवं कर्ता है, यह नैयायिकोंका मत है। वेदान्त-मतमें 'आत्मा स्वप्रकाश है।' निद्राकालमें सुखपूर्वक सोया, इस प्रकार सौपुत प्रत्यक्षानुभवके कारण ही प्रबुद्धको स्मरण होता है।

आत्मा स्वप्रकाश है, क्योंकि स्वसत्तामें प्रकाशविहीन नहीं रहता, जैसे प्रदीप और शान। ये अपनी सत्तामें प्रकाशरहित नहीं होते, अतएव स्वप्रकाश हैं। इसी तरह आत्मा भी स्वसत्तामें प्रकाशशून्य नहीं होता, अतः स्वप्रकाश है। इसी तरह आत्मा प्रदीपके समान विषयका प्रकाशक एवं आलोकके तुल्य विषय-प्रकाशका आश्रय है। इसलिये भी स्वप्रकाश है, इसी तरह शानके समान इन्द्रिय-गोचर न होकर अपरोक्ष होनेसे भी आत्मा स्वप्रकाश है। जैसे शान चक्षुरादिका विषय न होकर भी अपरोक्ष है, वैसे ही आत्मा भी। इसी तरह आत्मा धर्मी होते हुए भी अजन्य प्रकाश-गुणवाच्य है; क्योंकि वह प्रकाश-गुण-वाला है जैसे आदित्य। अर्थात् जैसे आदित्य प्रकाश-गुणवाला होनेसे अजन्य प्रकाश गुणवाला है, वैसे ही आत्मा भी प्रकाश-गुणवाला होनेसे अजन्य प्रकाश-गुणवाला है। यह बात दूसरी है कि आदित्यका प्रकाशरूपी प्रकाश है, आत्माका शान-

स्व नीत्य प्रकृत है। 'ब्रह्मार्थं पुण्यः स्वयं ज्योतिः' इत्यादि आगम भी आत्माको सम्प्रदान करते हैं। नैतरेह एवं पूर्वमीनामक आत्माको कर्ता मानते हैं; किन्तु माय्य निरन्तरमें परिसन्द एवं परिणामप्रधान क्रियाको अथवा मलमल उभे अग्रह एवं अन्तर्ग ही करते हैं। वैज्ञानिक, योगी, नैपथिक आदि भी तत्त्व जीवने निम्न सर्वत्र सर्वत्रिमान विधियाँ ईश्वर मानते हैं।

तत्त्वज्ञानमें शब्द, स्थान, रूप, रस, गन्धदि निरन्तर हैं। उनमें भी अन्तर्गत परस्पर विनिश्चयके कारण उनकी निम्नता भी माननी चाहिये। उन शब्दादिका और सा शक्ति उनमें निम्न है। वेग और वेदितारता भेद प्रसिद्ध ही है। प्रत्यक्ष, प्रकाशका भेद भी तत्त्वमें द्रष्टव्य है। रूप और उभे प्रकाशक भौतिकमें भेद स्पष्ट ही है। इसी तरह वेग शब्दादि तत्त्व आकाशदिमें उनका मायक बोध और अनुभव निम्न है। जैसे शब्दादिको रसस्पर्श विनिश्चय होनेसे निम्नता है, उग तरह उनके बोधोंमें विनिश्चय नहीं है। अतः उनका भेद भी नहीं है। अतएव बोध-बोध मर एव ही है। अनुमान भी क्रिया सा मरता है। विषयान्तर शब्दादिबोध स्वाभाविकभेदशून्य है; क्योंकि उपाधिको बिना प्रत्यक्ष स्थिति हुए उनका भेद गृहीत नहीं होता, जैसे आकाशमें पदादि उपाधिके बिना भेद नहीं गृहीत होता, अतः यद् भी तत्त्व निरन्तरमदृश्य है, तद्वत् प्रकृतमें भी समानता चाहिये।

सचित् होनेसे शब्दमयिर् स्पर्शमयित्वे निम्न नहीं है, जैसे स्पर्शसचित् करनेसे निम्न नहीं है। जैसे एक ही आकाशमें पदादि उपाधिके भेदसे भेद-व्यवहार हो जाता है, उसी तरह आकाशवत् व्यापक एक ही सचित्में शब्दादि विषयरूप उपाधिके भेदसे भेद व्यवहार बन ही जायगा। उसी प्रकार स्वप्नमें भी निद्रासे भेद और सचित्में अभेद है। स्वप्न और जागरमें भेद इतना ही है कि जागरमें विषय स्थिर है और स्वप्नमें अस्थिर। स्वप्न जागर-अवस्थामें और उनके विषय भी विविधताके कारण पृथक् पृथक् हो सकते हैं; परन्तु दोनों अवस्थाओंके बीच एकरूप होनेसे अभिन्न ही हैं। इसी तरह सुषुप्ति-अवस्थाकी सचित् भी सुषुप्ति अवस्थामें अभिन्न है। सुषुप्ति और जाग्रदादि परस्पर विच्छेद होनेसे अभिन्न है, परन्तु उनकी सचित् एकरूप होनेसे परस्पर अभिन्न ही है। सोकर जगनेके पश्चात् सुषुप्तिवत् प्राणीको सुषुप्ति-अवस्थाके अज्ञान या तमका स्मरण होता है, 'मे सुषुप्तिपूर्वक गीता या और कुछ भी नहीं जानता था।' प्रत्यक्ष साधन विषये-न्द्रिय-मनिकर्ष एवं अनुमान-साधन व्याप्ति लिङ्गादि न होनेसे ऐसे ज्ञानको स्मृति ही मानना उचित है। स्मृति अनुमत्पूर्वक ही होती है, अतः सुषुप्तिकालमें सुषुप्ति एवं तमोत्पन्न अज्ञानका अनुभव मानना उचित है। यद् अज्ञान अन्धकारके मुख्य वस्तुत्वको दृष्टने शून्य भावरूप है। इसीप्रिये इसके द्वारा ज्ञानरूप वस्तुका

उत्पन्न होती है, सूक्ष्म बुद्धि नहीं होती । इसलिये तूणीस्थितिमें सूक्ष्म नहीं कहा जा सकता। 'उस समय मद्बुद्धि भी न होनेसे सत् भी नहीं रहता', यह भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि मद्बुद्धि होनेपर भी स्वप्रकाश होनेसे सत् सिद्ध होता है । निर्मनस्कनाका साथी स्वप्रकाश होता ही है, जैसे मनकी चञ्चलता मिटनेपर साथी स्वच्छ होता है, उसी प्रकार मायाका विजृम्भण या विकास रुकनेपर स्वप्रकाश सत् भी स्फुट हो जाता है ।

कुछ लोग आकाशादिसे भिन्न सत् नहीं मानते, परंतु यह ठीक नहीं है; क्योंकि 'आकाशः सद् घटः सत्' इत्यादि व्यवहारोंमें जैसे घटादि शब्द एवं घटादि बुद्धि होती है उसी तरह सत् शब्द एवं सद्बुद्धि होनेसे आकाश और सत्—दोनों ही पृथक् पदार्थ हैं । जैसे 'मृद् घटः' इस व्यवहारमें शब्द एवं बुद्धिके कारण ही मृत्तिका और घट दो पदार्थ सिद्ध होते हैं । उनमें मृद्बुद्धिके अनुवृत्त होनेसे और घट-शरावादि बुद्धिके व्यावृत्त होनेसे मृत्तिका कारण और घटादि कार्य समझे जाते हैं । उसी तरह सत् अनुवृत्त होनेसे कारण तथा आकाश घटादि व्यावृत्त होनेसे कार्य सिद्ध होते हैं । अधिक वृत्ति होनेसे सत् धर्मी है, अल्पवृत्ति होनेसे आकाशादि धर्म हैं । बुद्धिसे यदि आकाशसे सत्को पृथक् कर दें तब तो आकाश असत् ही हो जाता है । जैसे जानि व्यक्ति और देह-देहीका भेद होता है, वैसे ही आकाशादि प्रपञ्च एवं सत्का भी भेद सिद्ध होता है । एवमानी एवं एकाग्रतासे विचार करनेपर भेद-ज्ञान स्थिर हो जाता है । विवेचन करनेपर सत् सूक्ष्म अवकाशात्मक आकाश रह जाता है एवं निरवकाशात्मक सत् रह जाता है—

येनेक्षते शृणोतीदं विप्रति व्याकरोति च ।

स्वाद्गन्वाद् विज्ञानाति सत्प्रज्ञानमुरीरितम् ॥

(पञ्चरत्नी-प्रकाशपरिचयः १ -

जिस नेत्रजन्यवृत्त्यवच्छिन्न चैतन्यसे पुरुष रूपको देखता है, श्रोत्रजन्य एवाकारवृत्त्यवच्छिन्न चैतन्यसे शब्द ग्रहण करता है, गन्धाकारवृत्तिव्यक्त चैतन्यसे गन्ध ग्रहण होता है, वही बोधस्वरूप चैतन्य ग्रहण है—'न हि मण्डु-पेष्टेर्विपरिहोपो विद्यते ।' (ब्रह्म० उप० ४ । ३ । २३) द्रष्टाकी स्वरूपभूत दृष्टिका कभी भी विलोप नहीं होता ।

आप्त, स्वप्न, सुषुप्तिकी सभी वस्तुएँ अग्ने-अग्ने स्थानपर ही रहती हैं; किन्तु द्रष्टा तीनों ही अवस्थामें रहता है । आप्त, स्वप्न, सुषुप्तिके प्रत्यक्ष जो प्रकाशक भाग है, वही ब्रह्म है । तीनों अवस्थाओंका भागक साथी भोग्य भोग्य और भोग्य—तीनोंमें ही दिग्भ्रम होता है । वह चिन्मात्र ही है । चिदात्मन एवं भद्रका भी सुषुप्तिमें भिन्न होता है । उनका भी साथी ही प्रकाश होता है ।

आवरण होता है। 'अज्ञानेनावृतं ज्ञानम्' (गीता, ५। १५) यह ज्ञानाभाव नहीं है; रस्ते के ज्ञानाभाव जाननेके लिये उसके अनुयोगी (- आधार) प्रतियोगी (ज्ञान) का ज्ञान होना चाहिये। जैसे घटाभाव जाननेके लिये अनुयोगी (भूतलादि) और प्रतियोगी (घट) का ज्ञान आवश्यक होता है। परंतु यहाँ यदि इसी तरह अनुयोगी प्रतियोगीका ज्ञान हो तब ज्ञानाभाव कैसा ? और यदि उनका ज्ञान नहीं तो ज्ञानाभावका ज्ञान ही नहीं हो सकता। अतः भावरूप अज्ञान ही साक्षीके द्वारा प्रकाशित होता है। अज्ञानका उपलब्ध होनेसे ही तद्विरुद्ध ज्ञानका अभाव विदित हो जाता है। इसलिये इस अज्ञानको तम भी कहा जाता है। इसी तरह दिनों, पशों, मासों, वर्षों, युगों, कल्पों, अतीतों, अनागतोंमें भेद है, परंतु उनके बोधोंमें कोई भी भेद नहीं। एक अनन्त आकाशके तुल्य ही यह बोध भी अनन्त एवं एक ही है। अतः इसका न उदय होता है न अन्त। क्योंकि उब बोधका प्रागभाव या उत्पत्ति अथवा विनाश भी बोधके बिना सिद्ध नहीं होता। यदि प्रागभाव-साधक बोध है, तो बोधका प्रागभाव ही कैसे कहा जा सकता है? यदि बोध नहीं तो प्रागभाव सिद्ध ही कैसे होगा? बोधोंमें भेद नहीं होता, अतः अन्य बोधका प्रागभाव अन्य बोधसे सिद्ध होगा, यह भी नहीं कहा जा सकता।

इस तरह अत्यन्तावाध्य होनेके कारण वही बोधस्वरूप भी है। यही संवित् आत्मस्वरूप भी है; क्योंकि नित्य होकर स्वप्रकाश है। जो नित्य स्वप्रकाश नहीं वह आत्मा नहीं, जैसे घटादि। बोध नित्य एवं स्वप्रकाश है, अतः वही बोध संवित्, अनुभव या ज्ञान आत्मा है। आत्मा परप्रेमास्पद है, अतः आनन्दस्वरूप भी है। संसारमें सर्वत्र ही प्रेम आत्माके लिये होता है, आत्मामें प्रेम अन्यके लिये नहीं होता। जैसे शर्कराके सम्बन्धसे अन्यत्र मिठास होती है, किंतु शर्करामें मिठास स्वतः होती है। उसी तरह आत्मामें प्रेम स्वतः होता है। अन्यत्र प्रेम आत्मसम्बन्धसे होता है। निद्रादि सब जिससे अनुभूत होते हैं, उन अनुभवका अपलाप नहीं किया जा सकता। अनुभूतिको अनुभाव्य माननेसे अनवस्था दोष होता है, अतः अनुभूति अनुभाव्य हुए बिना ही स्वप्रकाश है। ज्ञाता और ज्ञाना दूसरा ज्ञान न होनेसे ये ज्ञेय नहीं होते। अमत् होनेसे उन्हें ज्ञेय नहीं कहा जा सकता। निद्रा आनन्द आदि साक्षी होनेसे उसे असत् नहीं कहा जा सकता। गुहादि अग्ने मण्डपमें अन्यत्र चणक-चूर्णादिमें मधुरतादि समर्पण करते हैं, परंतु मय्यं गुहादिमें मधुरता अर्पण करनेवाले गुहादिकी अपेक्षा नहीं होती। इसी तरह आत्मामें वेद्यता, अनुभाव्यता न होनेपर भी बोधस्वरूप होनेमें कोई संदेह नहीं। जैसे प्रकाश और तमके बिना यद्यपि आकाश उपलब्ध नहीं होता, तथापि निर्गम्य आकाश मान्य होता है। उभी तरह यद्यपि घटादिके बिना मृत् या बोध उपलब्ध नहीं होता, फिर भी घटादि प्रपञ्चस्य बोध या स्वप्रकाश स्वरूपता ही है। तूष्णीमाव मनाधिसालमें दृश्य विनेषणादिरहित शुद्ध मंदारु

उत्पन्न होती है, शून्य बुद्धि नहीं होती । इसलिये तूष्णीस्थितिमें शून्य नहीं कहा जा सकता। 'उस समय सद्बुद्धि भी न होनेसे सत् भी नहीं रहता' यह भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि सद्बुद्धि होनेपर भी स्वप्रकाश होनेसे सत् सिद्ध होता है । निर्मलरक्तताका साथी स्वप्रकाश होता ही है, जैसे मनकी चञ्चलता मिटनेपर साथी स्वच्छ होता है, उसी प्रकार मायाका विजृम्भण या विकास रुकनेपर स्वप्रकाश सत् भी स्फुट हो जाता है ।

कुछ लोग आकाशादिसे भिन्न सत् नहीं मानते, परंतु यह ठीक नहीं है; क्योंकि 'आकाशः सद् घटः सत्' इत्यादि व्यवहारमें जैसे घटादि शब्द एवं घटादि बुद्धि होती है उसी तरह सत् शब्द एवं सद्बुद्धि होनेसे आकाश और सत्—दोनों ही पृथक् पदार्थ हैं । जैसे 'मृद् घटः' इस व्यवहारमें शब्द एवं बुद्धिके कारण ही मृत्तिका और घट दो पदार्थ सिद्ध होते हैं । उनमें मृद्बुद्धिके अनुवृत्त होनेसे और घट शरावादि बुद्धिके व्यावृत्त होनेसे मृत्तिका कारण और घटादि कार्य समझे जाते हैं । उसी तरह सत् अनुवृत्त होनेसे कारण तथा आकाश घटादि व्यावृत्त होनेसे कार्य सिद्ध होते हैं । अधिक वृत्ति होनेसे सत् धर्मी है, अल्पवृत्ति होनेसे आकाशादि धर्म हैं । बुद्धिसे यदि आकाशसे सत्को पृथक् कर दें तब तो आकाश अस्त ही हो जाता है । जैसे जानि व्यक्ति और देह-देहीका भेद होना है, वैसे ही आकाशादि प्रपञ्च एवं सत्का भी भेद सिद्ध होता है । सावधानी एवं एकाग्रतासे विचार करनेपर भेद-ज्ञान स्थिर हो जाता है । विवेचन करनेपर सत् शून्य अवकाशात्मक आकाश रह जाता है एवं निरयकाशात्मक सत् रह जाता है—

येनेक्षते शृणोतीद् जिघ्रति व्याकरोति च ।

स्वादस्वाद विजानाति तत्प्राज्ञानमुदीरितम् ॥

(पञ्चदशी, महावाक्यविवेकप्र० १ -

जिघ्र ने प्रग्न्यवृत्त्यवच्छिन्न चैतन्यसे पुरुष रूपको देखता है, भोजग्न्य' घन्धाकारवृत्त्यवच्छिन्न चैतन्यसे शब्द ग्रहण करता है, गन्धाकारवृत्तिव्यक्त चैतन्यसे गन्ध ग्रहण होता है, वही बोधस्वरूप चैतन्य प्रज्ञान है—'न हि द्रष्टु-र्यद्विपरिणतो विद्यते ।' (ब्रह्म० उप० ४ । ३ । २३) द्रष्टाकी स्वरूपभूत दृष्टि कभी भी विलीन नहीं होता ।

जाम्बू, स्वप्न, मुमुक्षुकी सभी वस्तुएँ अग्ने-अग्ने स्थानपर ही रहती हैं; किंतु द्रव तीनोंही अवस्थामें रहता है । जाम्बू, स्वप्न, मुमुक्षुके प्रपञ्चका जो प्रकाशक भाग है, वही प्रम है । तीनों अवस्थाओंका मासक साथी भोग्य मोक्ष और मोक्ष—होनेसे ही विलक्षण होता है । वह चिन्मात्र ही है । चिदाभास एवं अहंका भी मुमुक्षुमें विद्यमान होता है । उसका भी साथीगि ही प्रकाश होता है ।

जैसे आकाशीय सूर्यद्वारा प्रकाशित घट-कुड्यादि दर्पणादित्यदीप्तिसे प्रकाशित होता है अर्थात् दर्पणप्रतिबिम्बित आदित्यद्वारा प्रकाशित होता है। यदि कुड्यपर अनेक दर्पण-प्रतिबिम्बित आदित्यकी दीप्तियाँ प्रकट हों, तो उनके बीच-बीचमें स्वाभाविक निरुपाधिक आकाशीय आदित्यकी दीप्तियाँ परिलक्षित होती हैं और दर्पणजन्य विशेष प्रभावोंके न होनेपर भी वह सामान्य आदित्य प्रकाश रहता ही है। ठीक इसी तरह स्वप्रकाश बोध सामान्य चेतनद्वारा प्रकाशित देह भी बुद्धि-प्रतिबिम्बित चिदाभासके द्वारा प्रकाशित होता है। चिदाभासविशिष्ट बुद्धि-वृत्तियोंके बीच-बीचमें सामान्य-चेतन या शुद्ध नित्यबोध परिलक्षित होता है। बुद्धिवृत्तिप्रतिबिम्बित चिदाभासोंके बिना भी वह स्वप्रकाश बोध रहता ही है। घट-ज्ञानादि शब्दवाच्य चिदाभासविशिष्ट बुद्धिवृत्तियोंकी संधियों एवं सुप्तिमें उन बुद्धिवृत्तियोंके अभावका प्रकाशक नित्य-बोध रहता है। घटाकार-बुद्धिस्थ चित् घटमात्रका प्रकाश करती है, परंतु घटगत ज्ञानताका प्रबोध नित्य-चैतन्यसे ही होता है। घटाकार-बुद्धिके प्रथम 'घटो मया न ज्ञातः' इस प्रकार घटकी अज्ञानता भी व्यापक अखण्ड बोधसे ही गृहीत होती है। जैसे अज्ञातत्वेन घट ब्रह्मबोधित था, उसी तरह बुद्धि उत्पन्न होनेपर घट ज्ञातत्वेन भी ब्रह्म-चैतन्यसे ही प्रकाशित होता है। कोई भी घटादि विषय चित्प्रतिबिम्बयुक्त बुद्धिवृत्ति एवं अज्ञान दोनोंसे ही व्याप्त होते हैं। जब वह चिदाभासयुक्त वृत्तिसे ध्यात होता है तब ज्ञात कहलाता है, जब अज्ञानसे ध्यात होता है तब अज्ञात कहलाता है। अज्ञातरूपसे घटादि ब्रह्म अर्थात् व्यापक नित्य बोधसे प्रकाशित होता है। यह साक्षात् हो सकती है कि 'चिदाभासयुक्त वृत्तिसे ही घटका प्रकाश हो सकता है फिर ब्रह्म-प्रकाशकी क्या आवश्यकता?' परंतु यह ठीक नहीं; क्योंकि जैसे अज्ञानने घटमें अज्ञातता पैदा की है, उसी तरह चिदाभासके द्वारा घटमें ज्ञातता उत्पन्न होती है। कहा जा सकता है कि 'ज्ञातता तो घटमें वृत्तिमात्रसे उत्पन्न हो सकती है,' परंतु यह ठीक नहीं। चिदाभासहीन बुद्धिसे घटादिमें ज्ञातता उत्पन्न नहीं हो सकती; क्योंकि मृत्तिकादिके तुल्य चिदाभासरहित बुद्धि या वृत्ति जड़ ही है। अतः जैसे काली-पीली मिट्टीसे लिस घट ज्ञात नहीं कहा जा सकता, उसी तरह बुद्धिवृत्तिव्याप्त घट भी ज्ञात नहीं कहा जा सकता। अतः वृत्ति-ध्यात घटमें चित्प्रतिबिम्बका उदय होनेसे ही घटमें ज्ञातताका व्यवहार बनता है। कहा जा सकता है कि आकाशीय सौरालोक-तुल्य सामान्य नित्य बोधरूप ब्रह्मसे ही घटादिकी ज्ञातता बन सकती है फिर दर्पणादित्य दीप्तिके तुल्य वृत्तिपर चित्प्रति-बिम्ब या चिदाभास क्यों माना जाय? परंतु यह कहना ठीक नहीं। कारण, नित्य बोधरूप ब्रह्म तो प्रमाण-प्रवृत्तिके पहले भी था ही। यहाँ तो प्रमाण-प्रवृत्तिके पश्चात् घटादिमें ज्ञातताका व्यवहार होता है, यह चिदाभासमूलक ही है। अतः वृत्तिपर व्यक्त चित्प्रतिबिम्ब घटमें ज्ञातता उत्पन्न करता है। यह साक्षात्

अशतताके तुल्य ही ब्रह्ममे भास्य होती है। बुद्धिवृत्ति, चिदाभास एवं घटादि सभी सामान्य सौगलोक-तुल्य नित्यबोधमे भासित होते हैं, फिर भी घटव्याप्त वृत्तिर ही चिदाभासरूप फल होता है। अतः एक घटका ही स्फुरण होता है। घटादि विषयर द्विगुणित चैतन्य व्यक्त होता है। जैसे कुड्यपर एक सामान्य सौगलोक फेला होता है, दूसरे दर्पणादित्यदीप्तिके फेलेनेसे द्विगुणित प्रकाश हो जाता है, उसी तरह सामान्य नित्यबोधसे व्याप्त घटादिर चित्प्रतिबिम्बमुक्त वृत्तिकी व्याप्ति होनेसे द्विगुणित चैतन्य हो जाता है। इसीलिये घटादिकी शतताका भासक ब्रह्म-चैतन्य माना जाता है। नैयायिक आदि उसे ही अनुव्यवसाय (ज्ञानविषय ज्ञान) कहते हैं। 'घटोऽयम्' यह घट है—नैयायिकोंके शब्दोंमे यह व्यवसायात्मक ज्ञान है, यह बुद्धिवृत्तिसे होता है। 'मया घटो ज्ञातः' मने घट जान लिया, यह अनुव्यवसायात्मक ज्ञान नित्य बोधरूप ब्रह्मसे होता है। इसी तरह अहंवृत्ति एवं काम-क्रोधादि वृत्तियोंमें चिदाभास, उसी तरह व्याप्त होकर रहता है, जैसे लोहर अग्नि व्याप्त होती है। जैसे अग्नि-व्याप्त लोह केवल अग्ने-आरको ही प्रकाशता है अन्यको नहीं, उसी तरह आभाससहित वृत्तियाँ अपनेको ही भासित करती हैं।

क्रमसे विच्छिन्नावच्छिन्न हांकर वृत्तियाँ उदयन्न होती हैं। सुषुप्ति, मूर्छा और समाधिमें सभी वृत्तियाँ लीन हो जाती हैं। सभी वृत्तियोंकी संधियाँ और अभाव जिस निर्विकार नित्य-बोधसे प्रकाशित होते हैं, उसे ही वेदान्तमतसे कूटस्थ चान्दसे कहा जाता है। जैसे बाहर वृत्ति-व्याप्त घटमें भासक चिदाभास और घटकी शतताका भासक ब्रह्मचैतन्य द्विगुण चैतन्य होता है, उसी तरह भीतर भी वृत्तियोंपर संधिकी अवेक्षा द्विगुण चैतन्यव्यक्त होता है। इसीलिये संधियोंकी अवेक्षा वृत्तियोंकी स्पष्टता अधिक होती है। भेद इतना अवश्य है कि बाहर घटादिमें शतता, अशतता—दोनों ही रहती है, वेमे वृत्तियोंमें शतता, अशतता—दोनों नहीं रहती। वृत्तियाँ स्वयं अग्ने आरको ग्रहण नहीं करनी, इसलिये शतता नहीं होती और वृत्तिके उदयन्न होते ही वृत्तिगोचर अशतता नहीं रहना अतः वृत्तियोंकी अशतता भी नहीं होती। वृत्तिगोचर वृत्ति माननेमे अनपेक्षादि दोष आते हैं। अतः वृत्तियाँ साक्षिभास्य कही जाती हैं। चिदप्रतिबिम्बर शतकी उत्पत्ति और विनाश प्रतीत होते हैं, अतः उमे विनश्वर कहा जाता है। अन्तःकरण एवं तद्वृत्तियोंका साक्षी अलम्ब नित्यबोध निर्विकार होनेमे कूटस्थ रहता है। बुद्धिमे परिच्छिन्न कूटस्थ एवं चिदाभासमुक्त बुद्धिके निष्प्रभमे ही अव्यवसाय होता है। बुद्धि स्वच्छ है, इसलिये उसपर चिदप्रतिबिम्ब होता है। चिदप्रतिबिम्ब एवं चिदप्रतिबिम्ब कूटस्थ और कूटस्थ चिदप्रतिबिम्ब होते हैं, इसमें अन्तर

उपलब्ध करता है। अतएव अपरिणामिता सिद्ध होती है। अशेषचित्त प्रचारकी उपलब्धि कूटस्थताका निश्चायक है। यदि कूटस्थ आत्मा परिणामी होता तो अशेष स्वविषयचित्त प्रचारका साक्षी न होता, जैसे चित्त किंवा इन्द्रियाँ अपने विषयोंके एक देशका ही उपलब्ध करते हैं, इस तरह आत्मा अपने विषयोंके एक देशका उपलब्ध नहीं करता; किंतु अशेष प्रत्ययोंकी उपलब्धि आत्मासे होती है, अतः वह अपरिणामी ही है।

कहा जा सकता है कि उपलब्धि धात्वर्थ किया ही है, फिर उपलब्धि-कियाका कर्ता विक्रियावान् ही है। उपपूर्वक लभ धातुसे कर्तमें तुच् प्रत्यय करनेपर उपलब्धा शब्द बनता है। धात्वर्थ सर्वत्र किया ही होता है। नित्या स्वयं उत्पत्ति-विनाशशील होती है, अतः उपलब्धि भी किया ही है, अतः उत्पत्ति-विनाश उसका भी मानना ही चाहिये, फिर वह नित्य कैसे कहा जा सकता है। इसका समाधान यह है कि 'धात्वर्थ सर्वत्र किया ही होता है और कर्ता ही प्रत्ययार्थ होता है, यह नियम धार्मिक नहीं; क्योंकि 'गडि कदनैकदेशे' इस गडि धातुसे गण्ड बनता है। जो कि मुखैकदेश कपोलका ही बोधक है। इसी तरह 'सविता प्रकाशते' 'सविता प्रकाशयति' 'सविता प्रकाशमान है या घटादिका प्रकाशक है,' यहाँपर सविता किसी प्रकाश-क्रियाका कर्ता नहीं है; क्योंकि प्रकाश उसका स्वरूप ही है। उसके निर्विकार रहते हुए ही उसके संनिधानमात्रसे अन्य वस्तुओंका प्रकाश होता है। बुद्धिजन्य वृत्तिरूप बौद्ध प्रत्यय ही किया या विक्रिया है। यही धात्वर्थ है। आत्माकी स्वरूपभूत नित्य उपलब्धिमें विक्रिया-का उपचार होता है। जैसा कि सूर्यके स्वरूपभूत प्रकाशमें भी विक्रियात्वका उपचार होता है।'

कहा जा सकता है कि 'बुद्धि द्रव्य है, उसका परिणाम वृत्ति भी मृत्तिका-परिणाम घटादिके तुल्य द्रव्य ही है। उसे भी किया नहीं कहा जा सकता। परंतु मृत्तिकादि अपने पूर्वरूपको विरोधित करके घटादिके रूपमें परिणत होते हैं।' पर यहाँ तो तृणजट्टका (जोंक) एवं प्रकाशके तुल्य संकोच-विकाररूप ही किया है। ऐसा परिणाम तो परिणामिकी क्षेत्ररूप ही है। इसी तरह बुद्धिका परिणाम ही वृत्ति है, वही किया है। उस वृत्तिपर अभिव्यक्त बोध प्रतिबिम्ब नित्य बोधरूप बिम्बके तुल्य ही होता है। इसीलिये चिच्छान्तरन वृत्तिके प्रिया होनेसे नित्यबोधमें भी क्रियात्वका आरोप होता है। लोकमें अर्थप्रकाश ही उपलब्धि-प्राप्त्यर्थ प्रसिद्ध है। वह अर्थप्रकाश अर्थका धर्म नहीं हो सकता; क्योंकि वह तो अर्थ है, स्वतः स्फूर्तिरहित होना ही जड़ताका लक्षण है। अन्तःकरणका भी धर्म प्रकाश नहीं कहा जा सकता; क्योंकि वह तो प्रकाशकरण (अन्तःकरण करण) है, अतः वह भी चैतन्यरूप प्रकाशका आधन नहीं हो सकता। फिर भी

अवगति ही अनित्य है, वही प्रमा है, वही प्रमाणरूप है, विम्बभूत अवगति नित्य ही है। यदि अवगति नित्य है, तो तो प्रमाण-व्यापार व्यर्थ होगा और अनित्य है तो प्रमाण-व्यापार आवश्यक होगा। परन्तु प्रमाताकी अवगति तो प्रमाण-निरपेक्ष स्वयन्निष्ठ है ही। यदि प्रमाताको आत्मभिद्रिमे प्रमाणकी अपेक्षा हो तो किसे प्रमिन्ना होगी, यह भी विचारणीय है। जिसे प्रमिन्ना होती है, वही प्रमाता होता है। प्रमिन्ना प्रमेयविषयक ही होती है, प्रमातृविषयक नहीं। प्रमातृविषयक प्रमिन्ना होनेसे अनन्तर प्रमेय भिन्न होना है। प्रमाताकी प्रमिन्ना अव्यवहित होनेसे प्रमातृविषयक नहीं हो सकती। ऐसेमें प्रमाताकी इच्छा, स्मृति, प्रयत्न एवं प्रमाणजन्यके अनन्तर प्रमेय भिन्न होना है। प्रमेय विषयक अवगति अभीष्ट होती है। स्वयं प्रमाता अरोपे या अन्य इच्छादिसे व्यवहित नहीं हो सकता। स्मृति भी स्मृत-विषयक होती है, स्मृत-विषयक स्मृति नहीं होती। इसी तरह इच्छा भी इष्टविषयक होती है, इच्छा-विषयक इच्छा नहीं होती। यदि स्मृति एवं इच्छा मात्रां एवं इच्छा-व्यापारको विषय करें तो इनमें भी अनवस्था-दोष आयेगा। स्मृति, इच्छा, प्रयत्न एवं प्रमाणजन्यके अनन्तर ही स्मृत-व्य, इष्ट्यमाण, प्रयतितन्य एवं प्रमेय-व्यवहार हो सकता है।

कदा जा गक्या है कि 'प्रमातृविषयक अवगति उत्तरगति उपपन्न न होनेसे आत्मा अनवगत ही रहेगा', परन्तु यह कहना ठीक नहीं। अवगन्ताकी अवगति अवगन्त-विषयक होती है, अवगन्त-विषयक अवगति नहीं होती। यदि ऐसा होगा तो अनवस्था प्रसङ्ग होगा। आत्माकी अवगति स्वरूपभूत ही है अर्थात् अवगन्ताकी अवगति उत्तरान्न नहीं होती। अग्निकी उष्णता और प्रकाशके मुख्य ही आत्माका स्वरूप ही अवगति है। 'अत्रायं पुरुषः स्वयं ज्योतिः' आत्मैवास्त्य ज्योतिः' 'एवोऽस्य परमो लोहः' 'न हि विश्वानुविशते विपरिलोपो विद्यते' (बृहद० उप० ४।३।१०) इत्यादि श्रुतियोंके अनुसार आत्माकी स्वरूपभूत ज्योति है। चैतन्यात्मज्योतिकी अवगति अनित्य है ही नहीं। अमरुत, स्वप्रकाश एवं अपरार्थ ही आत्मा है। यदि आत्मा-की अवगति अनित्य होगी तो उत्तरात्तिमे प्रथम एवं प्रथमसे ऊर्ध्व उसका अभाव कहना पड़ेगा। फिर आत्माकी अपरार्थता आदि सभी बाधित होंगे। अवगति प्रमा है, यह स्मृति-इच्छादिपूर्विका अनित्या है, आत्मा स्वरूपभूत नित्य है। जैसे तिष्ठति शब्द अचलत्व-अर्थमें प्रयुक्त होता है, जङ्गम पदार्थ गतिपूर्वक अचल होते हैं; आकाश पर्वतादि स्थावर पदार्थ सदा ही अचल रहते हैं, दोनोंमें ही तिष्ठति शब्दका प्रयोग होता है। 'तिष्ठन्ति मनुष्याः, तिष्ठन्ति पर्वताः, तिष्ठत्याकाशः' उसी तरह अनित्य अवगति एवं नित्य आत्मस्वरूप-अवगतिमें भी प्रमात्व-व्यवहार बन जाता है। फलस्वरूप प्रमामे कोई अन्तर नहीं। प्रमाण-फल ही प्रमा है। यह प्रमातृगतचित्स्वरूप प्रकाश ही है। यद्यपि वृत्तिव्याप्त विषयस्थ-चिप्रतिविम्ब ही फल है तथापि 'मयेदं विदितम्' मने यह जाना, इस तरह प्रमाण-

प्रमेयसम्बन्ध आत्मामें प्रतीत होता है, अतः प्रमातृगतचित्प्रकाशसे सम्बन्ध मानना ही पड़ता है। जड़ अन्तःकरण यद्यपि व्यापारका आश्रय हो सकता है तथापि वह चित्का आश्रय नहीं हो सकता। चिदात्मा कूटस्थ होता है, अतः वह व्यापारका आश्रय नहीं हो सकता। इसीलिये वह प्रमाके प्रति कर्ता भी नहीं हो सकता और मुख्यवृत्तिसे जड़-अजड़ कोई भी प्रमाता नहीं बन सकता। अतः परस्परव्यापकसे ही आत्मा ही बाह्य-विषयका भी प्रमाता बनता है। फिर स्वात्ममें स्वयंप्रकाश होनेसे प्रमातामें कोई शङ्का ही नहीं। अतएव अनवगत होने या प्रमाणकी अपेक्षा रखनेकी कोई कल्पना ही नहीं हो सकती। अर्थात् कूटस्थ नित्य आत्मज्योतिमें ही अन्तःकरणादि-उपाधिद्वारा औपाधिक ही प्रमातृत्व होते हैं।

प्रमाणसापेक्ष शब्दादि सभी अचेतन, संहत एवं अनारम्भा हैं। अवगति स्वयं अन्यानपेक्ष स्वतःसिद्ध है, वही आत्मा है। उसमें भी औपाधिक अवगति अनित्य है, निरुपाधिक नित्य है। यद्यपि कहा जा सकता है कि 'मैं मनुष्य हूँ, जानता हूँ' इस व्यवहारमें प्रत्यक्षादि प्रमाणकी अपेक्षा नहीं रहती है, तथापि मृति, सुषुप्ति आदिमें देहसिद्धिके लिये भी प्रमाणकी अपेक्षा होती ही है। उसकी भी अवगति कूटस्थ, स्वयंसिद्ध आत्मज्योति ही है। अवगतिसे भिन्न देहादि, ग्राह्य, ग्राहक, करणादि रूपसे भूत ही परिणत होते हैं। अवगति यद्यपि स्वयं नित्यसिद्ध है तथापि प्रमाणजन्य प्रत्यक्षादि वृत्तिरूप प्रत्ययकी अनित्यतासे ही तदभिष्यक्त अवगतिमें भी अनित्यता एवं प्रमाणफलताका व्यवहार होता है। सभी वृत्तियाँ परस्पर व्यभिचरित होती हैं। बोध, स्फुरण उनमें एक रूपसे ही समान होता है, अतः वही स्फुरण, बोध या अवगति नित्य एकरस है। जैसे स्वप्ने नील-पीतादि प्रत्यय-भेद व्यभिचरित होनेसे असत्य हैं, अवगति ही सत्य है, वैसे ही सर्वत्र प्रत्ययोंमें भिन्नता होनेसे मिथ्यात्व है। बोधमात्र ही अभिन्न एवं एक है। उस अवगतिका अवगन्ता अन्य कोई नहीं है। वह स्वयं नित्य है। उसका हान या उपादान नहीं हो सकता। जैसे शब्दादि, लोकादि ज्ञेय हैं, ज्ञाता नहीं, उसी तरह भूतपरिणाम देहादि भी ज्ञेय ही हैं, ज्ञाता नहीं। जो वस्तु स्वतः-सत्तास्फूर्तिवाली नहीं है वह जड़ है, उसे सत्तास्फूर्ति देनेवाला ही चेतन है। वही 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' 'विज्ञानमनन्दं ब्रह्म' है। ज्ञाता आत्मा, ज्ञेय अनात्मा, इदमंश अनात्मा है, द्रष्टा अनिदमंश ही आत्मा है। अहमर्थमें भी इदम अहं इदमंश ही है, दृक् आत्मा ब्रह्म है। जैसे सौरालोकमें स्पटिकादि मणियोंपर ज्वालासुभादिकी रक्ताद्याकारता प्रतीत होती है, उसी तरह स्वप्नप्रकाशबोधरूप आत्मप्रकाशमें ही बुद्ध्यादिमें विषयाकारताकी प्रतीति होती है। जैसे सौरालोकमें ही स्पटिक एवं रक्ताद्याकारता दोनों ही भासित होती हैं, वैसे ही नित्य-बोधसे ही बुद्ध्यादि एवं विषयाकारता दोनों ही भासित होती हैं।

बुद्धि होनेपर बुद्ध्यालु पदार्थ दृश्य होते हैं। निद्राकालमें बुद्धि विलीन होनेपर दृश्य उपलब्ध नहीं होता, परंतु द्रष्टा तो सदा एक-सा ही रहता है। अविवेकसे बुद्धि सर्वसाक्षीके अभाव समझती है। विवेकसे स्वप्रकाश सर्वसाक्षीसे भिन्न बुद्धि अपने-आपको भी नहीं समझती। ब्रह्मादिसावरान्त प्राणी अखण्ड-सोमस्वरूप आत्माके पूर ही हैं, फिर भी वह आत्मा सर्वभासक भान सर्वभूतोंसे अग्रगण्य ही रहता है। जैसे निर्विकार आकाशको बालकलोग नील समझते हैं, वैसे ही सर्वभासक भान निष्प्रपञ्च होते हुए भी प्रपञ्च-सा प्रतीत होता है। सर्व-प्राणि-बुद्धियों भी उस अखण्डभानके पूर ही हैं। जो भी पदार्थ उत्पत्तिमान है और ज्ञान विरोध है, वह स्वप्नवत् ही है। नित्यनिर्विकल्प ज्ञान सर्वविनाशसाक्षी स्वतन्त्र ही है। ज्ञाताकी स्वरूपभूता ज्ञाति नित्य है, सुषुप्तिमें जो आत्मा शब्दादि-को नहीं जानता वह जानता हुआ ही नहीं जानता। अन्य जेय नहीं है, इसलिये नहीं जानता है, स्वरूपभूत ज्ञाति तो रहती है। विज्ञाताकी विशांतिका कभी भी विलोप नहीं होता—

‘यद्वै तन्न पश्यति पश्यन् वै तन्न पश्यति न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोको विद्यते।’

(बृहदा० उप० ४।३।२३)

जाग्रदादिकालकी जो घटादि-ज्ञाति होती है, वह तो भ्रान्ति ही है। फिर भी सभी बुद्धिवृत्तियाँ स्फुरणसे व्याप्त ही होती हैं, अतः सर्ववृत्तियोंकी उत्पत्ति, स्थिति, विनाश साक्षीस्फुरण सर्वत्र एकरस ही रहता है। जागर, स्वप्नमें विषय, समालम्भे वृत्ति, समाधि आदिमें विषयाभाव सभी कालमें स्फुरण रहता है, अतः यह शुद्ध है। शुद्ध दृष्टि ही अमर आत्मा है, जैसे दर्पणादिमें मुखका प्रतिबिम्ब होता है, तब दर्पणादिगत दोषोंका मुखमें आरोप किया जाता है, उसी तरह दृष्टिका अङ्गारामें प्रतिबिम्ब होनेसे अङ्गवारगत दोषोंका दृष्टिमें आरोप किया जाता है। भुव्यादिसे विज्ञाति अर्थात् अनित्य विज्ञातिका विज्ञाता नित्यबोध नित्यदृष्टिस्वरूप आत्मा विदित होता है। उस दृष्टिस्वरूपमें ज्ञान-अज्ञान—दोनों ही कल्पित होते हैं। स्थितिशा विज्ञाता शुद्ध विज्ञाता ही है, वह विशेष नहीं होता। आत्मा अनुसन्दृक् है। अनित्य बुद्धिवृत्तिरूप दृष्टिके कारण इसमें जन्मताकी प्रतीति होती है। जैसे पञ्चक आलेख पञ्चपत्री आकारताकी प्राप्ति होता है, उसी तरह शुद्ध नित्य ज्ञान-स्वरूप ज्ञाता स्वभास्य प्रत्ययोंके आकारका प्रतीत होता है। जैसे दीन बिना दानके ही उपस्थित विरयों एवं विषयाकारवृत्तियोंको भी प्रकाशित करता है, जैसे बज्रेंद्रि अन्यत्र टोचकर होनेपर भी अपना प्रकाशक नहीं होता, वैसे ही ज्ञानस्वरूप आत्मा अन्यत्र भासकर होनेपर भी आत्मभासक नहीं होता। जैसे अग्नि अग्ना दहन-व्यवहृत नहीं करता, वैसे ही आत्मा अग्ना प्रकाशन नहीं करता। फिर भी जैसे दीने स्थान प्रकाशके दिने अन्य वस्तुकी अनेका नहीं होती, उसी तरह बोध-मन ज्ञानको स्थानप्रकाशके दिने अन्यवस्तुकी अनेका नहीं होती। ज्ञे

जिसका स्वरूप होता है, उसे उसकी अपेक्षा नहीं होती। जैसे प्रकाश प्रकाशान्तरमे दृश्य नहीं होता, प्रकाशके समागमसे अप्रकाश स्वरूपकी व्यक्ति होती है, परंतु प्रकाशस्वरूप सूर्यकी व्यक्ति प्रकाश-समागमकी अपेक्षा नहीं रखती। जैसे प्राणी प्रकाशस्य देहको सप्रकाश मानता है, उसी तरह चेतन द्रष्टासे प्रकाशित चित्तकी सचिन्तन मानकर 'अहं द्रष्टा' ऐसा व्यवहार करने लगता है। प्राणी इसी तरह सभी दृश्य पदार्थोंके साथ अपना अभेद समझकर आत्माको तत्तद्दृश्यविशिष्ट मानने लगता है। जैसे स्वप्न और स्मृतिमें घटादिका आकार भासित होता है, अतः अनुभवावस्थामें घटाद्याकारका आभास माना जाता है। अतः स्वप्न, स्मृतिमें बाह्यार्थके बिना ही विषयाकारवृत्तिमदन्तःकरण ही प्रतीत होता है। इसी तरह स्वप्नमें सिंहासनारूढ़ देह दृश्य होता है, द्रष्टा स्वयं वह नहीं है। उसी प्रकार जाग्रत्कालमें भी दृश्य देहसे द्रष्टा भिन्न ही है। जैसे मूर्ति आदिके साँचेमें ढाला हुआ द्रवीभूत ताम्रादि साँचेके आकारका ही हो जाता है, जैसे व्यञ्जक-आलोक व्यङ्ग्यके आकारका बन जाता है, उसी तरह सर्वार्थव्यञ्जक बुद्धि सर्वार्थाकार हो जाती है। अर्थाकार बुद्धि ही द्रष्टा अखण्डबोधरूप आत्मासे दृष्ट होती है। वही स्वप्नके दृशिस्वरूप आत्मासे दृश्य होती है। अखण्ड दृशिस्वरूप बोधने ही सर्वदेहोंकी बुद्धियाँ भासित होती हैं। जैसे घटादि प्रकाश सम्पर्कसे 'घटः प्रकाशते' इस रूपसे प्रकाशके कर्ता होते हैं, वैसे ही सूर्यादि प्रकाश प्रकाशान्तर-सम्पर्कके बिना ही 'सूर्यः प्रकाशते' इस तरह सूर्य प्रकाशका कर्ता कहा जाता है। इसी तरह बुद्ध्यादि अखण्डबोधके सम्पर्कसे प्रकाशित होते हैं, परंतु अखण्डबोध स्वतः ही प्रकाशित होता है। जैसे सूर्यमें सत्तामात्रसे प्रकाशकर्तृत्वका व्यवहार होता है, उसी तरह दृशिस्वरूप आत्मामें संनिधानमात्रसे प्रकाशकत्वका व्यवहार होता है। जैसे विलसे निकलनेपर सूर्यकी सत्तामात्रसे सर्पादि भासित होते हैं, सूर्यमें किसी कर्तृत्वादि विकारकी आवश्यकता नहीं पड़ती, इसी तरह दृश्यके उपस्थित होनेपर दृशिस्वरूप आत्मासे दृश्यका प्रकाश होता है, एतदर्थ उसमें कर्तृत्वादि विकारकी अपेक्षा नहीं होती।

इसी प्रकार दाहका संनिधान होनेपर उष्णस्वरूप अग्निमें दाहकत्वका व्यवहार होता है। इसी तरह प्रयत्न बिना भी बोधस्वरूप आत्मा ज्ञाता, बोद्धा आदि कहा जाता है। वस्तुनः आत्मा विदित-अविदिता—दोनोंसे ही अन्य है। जैसे प्रकाशस्वरूप सूर्यमें दिन-रात नहीं होते, वैसे ही बोधस्वरूप आत्मामें बोध, अबोध नहीं होते। अतएव बोद्धो-जैसी इस अखण्डबोधमें स्वसंवेचना भी नहीं है। साथ ही बोधको ज्ञान्य भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि जैसे घटादि दृश्य हैं, वैसे ही बुद्धि भी साक्षिमास्यरूपसे स्पष्ट प्रतीत होती है। जैसे घटादि सविकल्प कार्य निर्विकल्प-कारणपूर्वक होते हैं, उसी तरह बुद्धि आदि सविकल्प प्रकाश निर्विकल्प-प्रकाशपूर्वक होने ही चाहिये।

बौद्ध धार्मिक ज्ञानको ही आत्मा कहते हैं। जैसे दीपमें 'स पुरावर्ष दीपः', यह वही दीप्त है। इस प्रकार प्रत्यभिज्ञा (पदचान) से सादृश्यमूलक एकत्वकी भ्रान्ति होती है। उसी तरह धार्मिक ज्ञानोंकी धारामें ही सादृश्यके कारण 'म एवम्' में वही हूँ, इस प्रकार एकत्वकी भ्रान्ति होती है। बाह्याकार भी धार्मिक ज्ञान ही है। परंतु यह सब कहना ठीक नहीं। कारण कि जेयकी उत्पत्तिके पहले उसका ज्ञान-सम्बन्ध कैसे होगा। ज्ञान उत्पन्न होते ही नष्ट होता है तब उसका जेयके साथ सम्बन्ध कैसे होगा। जेयको प्रत्यक्षताका अनुभव होता है, फिर उसे अनुमेय माननेवाला पक्ष भी असङ्गत ही है। अनुभविता भी यदि धार्मिक ज्ञान ही है तब स्मृति भी कैसे सम्पन्न होगी। अन्य अनुभूतका अन्य स्मरण कर नहीं सकता। यदि कोई स्थायी आत्मा हो, तभी ज्ञानसे स्पर्श उत्पन्न हो तभी स्मृति हो सकेगी। स्पर्शकारका स्थायी आधार न होनेसे ही पूर्वार्थकी सुखताका ग्रहण सम्भव नहीं होता। अतः सादृश्यमूलक एकत्वकी भ्रान्ति भी नहीं करी जा सकती। धार्मिक ज्ञान व्यक्तियोंमें अतिरिक्त विज्ञान-मानन कुछ भी नहीं होता। अतः मतानको लेकर भी एकत्व-व्यवहार उपपन्न नहीं हो सकता। यदि अत्यन्त भिन्नमें भी कार्य-कारणभाव सम्पन्न हो सके तब तो जेने दुग्धसे दधिकी अपेक्षा की जानी है, उसी तरह सिकतासे भी दधिकी अपेक्षा की जानी चाहिये; क्योंकि भिन्नता समान ही है।

सर्वसम्पत्तिसे एक स्वयं नामका पदार्थ है। जिसके सम्बन्धमें सभी कहते हैं—'मैं स्वयं जा रहा हूँ, तुम स्वयं जाओ, वह स्वयं आ रहा है' मले उसकी चेतना। जड़ता, सूक्ष्मता आदिमें विवाद हो। उसी सम्पूर्ण भाव-अभावके अभिज्ञानवादीको स्वयं पदार्थ मानना चाहिये। जिसके द्वारा सबका अभाव निहित होता है उसे मनु ही कहना चाहिये। वही स्वयं निराकृतांका भी स्वरूप है। सत्, असत् आदि मनी वादोंमें प्रथम ही सही सिद्ध है। जेने ज्योतिः-स्वभाव आदित्यमें भ्रमण नहीं करा जा सकता। उसी प्रकार नित्य-बोधस्वरूप आत्मामें अज्ञान नहीं करा जा सकता। जो समझते हैं कि आत्मगत ज्ञानसे ही आत्मगत इच्छादि विदित होते हैं वह ठीक नहीं। जैसे अग्निगत उष्णता अग्निप्रकाशसे नहीं प्रकाशित होती। अतः सूर्यके द्वारा ही भुव-भुवः आदि वृत्ति का भान होता है। नैवायिकोंके मतानुसार सत् एवं सत् दोनोंका एक बालमें आत्म-समवेत होना सम्भव न होगा; क्योंकि आत्मनःसंवेदन दोनोंका ही हेतु है। एक असमवायी-कारण एक ही आत्मगुणके प्रति हेतु है। सुखके असमवायी-कारण आत्मनःसंवेदनके नाशसे सुखका नाश होगा। अतः आत्म-संवेदनसे सुख ही ज्ञानगत उभय ही सत्त्व बचन नहीं बन सकेगा। एक आत्म-संवेदनसे सुख ही अनेक कार्योंकी उत्पत्ति मान्य नहीं होती। अतः ज्ञान और सुख दोनों सुख ही हो सकते हैं। एक भाव्यबालोंका विषय-विरयिभाव नहीं

उगी समय स्मृतियों भी उत्पन्न होनी चाहिये, परंतु यह सब मिदान्तविरुद्ध होगा। नैयायिकोंके मिदान्तमें न तो अनुभव एवं स्मृतियोंकी समकालता मान्य है और न तो विशेष गुणोंकी समकालता ही मान्य है 'युगपज्ज्ञानानुगतिर्ममसो लिङ्गम्' (व्याख्यान १।१।१६) एक कालमें अनेक शानोंका न उत्पन्न होना अगुपरिमाण मनके होनेमें लिङ्ग है। इसलिये दीर्घशङ्कुली (पारइ) खाते समय समकालमें शब्द, रस, रूप, रस, गन्धकी अनुभूतिको भी नैयायिक प्रामाणिक ही मानते हैं।

यदि ज्ञान या चैतन्य आत्माका स्वरूप-लक्षण माना जाय तो जैसे गन्धादि पृथ्वीका लक्षण है, वैसे ही ज्ञान आत्माका लक्षण हुआ, फिर तो जैसे गन्धादि पृथ्वी आदिवा स्वरूप ही है, वैसे ही ज्ञान भी आत्माका स्वरूप ही उहरता है। फिर 'अनन्य ज्ञानवाच्य आत्मा है', यह कथन व्यर्थ ही है। यदि ज्ञान आत्माका लक्षण लक्षण है तो आत्माका स्वरूप लक्षण भी बन-बना चाहिये। पर यह चैतनातिरिक्त अन्य कुछ भी नहीं हो सकता। अतः देहादि-जड़-विलक्षण ही आत्मा है, यह कहना पड़ेगा। तथा च निर्विशेष चिद्रूप ही आत्मा हुआ। बोधस्वरूप आत्म-व्योतिमें दीप्त होकर बुद्धि भ्रान्तिमें अपनेमें ही बोध मानती है। 'अन्य साक्षी बोद्धा नहीं है, मैं ही बोद्धा हूँ', यह बुद्धिका भ्रम ही है। बुद्धि आगन्तुक है; किन्तु बोध तो सुषुप्तिमें बुद्धिके न रहनेपर भी रहता है। अतः अविवेकसे ही बुद्धिमें बोधरूपताकी भ्रान्ति होती है। स्वप्नके सभी वेद्य-प्रपञ्चको इसी बोधसे जाना जाता है। क्योंकि स्वप्नमें आदित्य, चन्द्र, चक्षुः, वाक् आदि सभी व्योतियाँ लुप्त होती हैं, मन स्वयं वेद्यरूपसे ही परिणत है। भालक ज्योति आत्मासे भिन्न होकर कुछ भी नहीं है। अतएव स्वप्नमें जिससे रूपदर्शन, शब्दश्रवण, वाग्व्यवहार होता है वह चक्षुः, श्रोत्र, मन एवं वाक् आदि, आत्मज्योति ही है,—सा श्रोतुः श्रुतिर्यथा स्वप्ने ज्योति। सा श्रुतिर्यथा स्वप्ने वदति।

जैसे एक ही रंगटिक मणिमें नील, पीत, हरित उपाधिके भेदसे अनेक रूप परिलक्षित होते हैं, उसी तरह एक ही नित्य ज्ञान स्वप्नकल्पित शब्दादि अनेक उपाधिभेदसे श्रुति, मति, विशाति आदि रूपमें प्रतीत होता है। इसी चिद्रूप ज्ञानका ही विरूप जाग्रत् भी है। अज्ञानोपाधिक ज्ञानस्वरूप आत्मा बुद्धिकी कल्पना करता है। बुद्धिसे उपहित होकर बुद्धिस्थ अर्थका ही व्याकरण करता हुआ उनका प्रकाशक घरी ज्ञानस्वरूप आत्मा सर्वव्यवहार-भागी होता है। जैसे स्वप्नका व्यवहार, ठीक वैसा ही जाग्रत्का भी व्यवहार होता है। फिर भी शुद्धचित्तमें निर्विकल्प नित्यज्ञानका साक्षात्कार होता है। वायेश्वरियोंमें विषयोलम्ब जाग्रत् है। संस्कारवशान् निद्राकालमें प्रतीत प्रपञ्च-

स्वप्न एक प्रकारकी स्मृति है। दोनोंहीका अभाव सुषुप्ति है। तीनोंका ही साक्षी नित्य ज्ञान है। सुषुप्तिका तम ही जागर, स्वप्नका बीज है। स्वात्म-प्रबोधसे बीज दग्ध होनेपर अनन्तज्ञान निष्प्रसङ्गरूपसे भासित होता है। जैसे अदृश्य भी राहु चन्द्रबिम्बपर उपरक्त होकर दृश्य होता है, जैसे जलमें चन्द्रादिका प्रतिबिम्ब लक्षित होता है, वैसे ही शुद्ध बुद्धिपर ही निर्विकल्प-बोध लक्षित होता है। जैसे जलमें भानुका बिम्ब एवं उष्णता प्रतीत होनेपर भी वह जलका धर्म नहीं, किंतु भानुका ही धर्म है, उसी प्रकार बुद्धिमें बोध लक्षित होनेपर भी बोध बुद्धिका धर्म नहीं है। जैसे जलका शैत्य एवं अप्रकाश धर्म निश्चित है, वैसे ही बुद्धिका भी जडत्व धर्म निश्चित है। अतः जैसे जलमें प्रतीत होते हुए भी उष्णता और प्रकाश भानुका ही धर्म है, वैसे ही बुद्धिमें स्फुरण या बोध प्रतीत होनेपर भी आत्माका ही स्वरूप है। चक्षुके द्वारा रूपाकारवृत्तिका अवभासन करता हुआ साक्षी अलुप्तदृक् रहता है। वही दृष्टिका द्रष्टा, श्रुतिका श्रोता है। केवल मानसी वृत्तिका भासन करता हुआ वही मतिकामन्ता कहा जाता है। वही विशातिका विशाता है। उसीके सम्बन्धमें श्रुतिने कहा है—

न हृदेर्द्वैष्टारं पश्येः, न श्रुतेः श्रोतारं शृणुयाः, न मतेर्मन्तारं मन्वीयाः ॥

‘मतिकामन्ता है’ यह कहनेपर भी उसमें मन्तृत्वादि विकार नहीं होते। बुद्धि आदिके ही व्यापारसे केवल तन्मासकमें मन्तृत्वादिकी प्रतीति होती है। सुषुप्तिमें भी शस्वरूपयना ही रहता है। केवल दृश्य न होनेसे विशेष दर्शनादिका अभाव रहता है। घटादि बाह्य वस्तु दृष्टिसे व्यवहित होता है अतः परोक्ष है। आत्मा तो दृष्टिका भी आत्मा है, अतः आत्मा अपरोक्ष है। श्रुतिमें भी ब्रह्मात्माको साक्षात् अरोक्ष कहा गया है—‘ब्रह्माक्षान्द्रपरोक्षाब्रह्म’ (इशान ७५० १।४।१) जैसे दीपको स्वात्मप्रकाशमें दीपान्तरकी अपेक्षा नहीं होती, वैसे ही योषस्वरूप आत्माको भी स्वाम प्रकाशमें योधान्तरकी अपेक्षा नहीं है। उसी स्वयंश्योति उपलब्धिरूप आत्माके संनिधानसे सामास अन्तःकरण ही आत्मा मातृम पड़ता है। स्वतःविद्ध आत्मामें जाति, गुण, क्रिया आदि न होनेसे कोई भी शब्द उपाधिद्वारा ही उसमें पर्यवसित होते हैं। अहंकारादिमें आत्मचैतन्याभासका उदय होता है, अतः अहंकार आत्मशब्द पाप्म होता है। जैसे ‘उद्युक्तं दहति, अयो दहति’ इत्यादि प्रयोगोंमें उष्णक या लोहादिमें दाहकत्वका व्यवहार होता है, परंतु केवल उष्णक या लोहादिमें दाहकत्वका व्यवहार नहीं बन सकता, अतः बाह्यमें ही दाहकत्वका पर्यवसान होता है। उसी तरह ‘महं जानामि’ इत्यादिरूपमें सामास अन्तःकरण या अहंकारमें शून्य-आत्मन्यका व्यवहार होता है, परंतु अहंकार जड एवं प्रकाशसे अर्थात्त है। अतः शून्य आत्मन्यका पर्यवसान नित्यबोधमें ही होता है। जैसे दर्शनादि उपाधिद्वारा मुखमें अन्य मुखामय दर्शनमें प्रविष्ट रहने

है, फिर भी स्वरूपसे पृथक् नहीं होता; क्योंकि बिम्बकी चेष्टा बिना प्रतिबिम्बसे चेष्टा नहीं होता। आभाससे मुख भी अन्य होता है; क्योंकि वह आदर्शानुविधायी नहीं होता। ग्रीवस्थ मुख दर्पणादिकी अपेक्षा करके ही स्फुटित होता है। मुराभासके तुल्य अतंकार आत्माभास है। वैसे ही आत्मा और आत्माभास-बुद्धिमें चैतन्याभास होता है। आत्मामें चैतन्यरूपता होती है। तभी वेदादिशास्त्र ब्रह्मतत्त्वका ज्ञानशब्दसे प्रतिपादन करते हैं। चैतन्याभासयुक्त बुद्धि ज्ञानशब्दका वाच्य है। शुद्ध चैतन्य ज्ञानशब्दका तात्पर्यार्थ है। प्रकाशस्वभाव वस्तु जिसमें प्रतिबिम्बित होती है उसके प्रकाशोदयका हेतु होती है। जैसे जलमें प्रतिबिम्बित सूर्य जल-प्रकाशका हेतु होता है, वैसे बुद्धिमें प्रतिबिम्बित चैतन्यबुद्धिमें चित्रप्रकाशके उदयका हेतु होता है। उसी चिदाभासयुक्त बुद्धिमें जानादि शब्दोंका प्रयोग होता है। लक्षणासे शुद्ध चैतन्यका बोध होता है।

कहा जा सकता है कि 'करोति, गच्छति' इत्यादि स्थानोमें प्रकृत्यर्थ क्रिया एवं प्रत्ययार्थ कर्तृत्व—दोनोंका ही आश्रय एक ही है। कहीं भी क्रिया और कर्तृत्वकी भिन्नाश्रयता नहीं होती, परंतु 'जानाति' में भिन्नाश्रयता क्यों? इसपर वेदान्तियोंका कहना है कि बुद्धिगत आत्माभास (चिदाभास) 'तिङ्' प्रत्ययका अर्थ है और 'शा' धातुरूप प्रकृतिका अर्थ वृत्तिरूपा क्रिया बुद्धिमें रहती है। बुद्धि एवं चिदाभासके अन्योन्यविवेकसे 'जानाति' का प्रयोग होता है। इस दृष्टिसे चिदाभासव्याप्त सक्रिय बुद्धिके साथ आत्माका ऐक्याध्यास होनेसे ही 'आत्मा जानाति' यह व्यवहार होता है। इस तरह साभास साविधान बुद्धिमें ही प्रत्ययार्थ कर्तृत्व एवं प्रकृत्यर्थ वृत्ति—दोनों ही बन जाते हैं। बुद्धिमें चित्रप्रकाशरूप बोध नहीं होता। अतः बोधस्वरूप आत्मामें क्रिया नहीं बनती है। इसीलिये दोनोंमेंसे किसी एकमें 'जानाति' व्यवहार नहीं बन सकता। अतः बुद्धि एवं बोधस्वरूप आत्माके आरोपित ऐक्यमें ही 'जानाति' व्यवहार होता है। वही प्रकृत्यर्थ क्रिया और प्रत्ययार्थ दोनोंका ही आश्रय है। 'ज्ञसिर्ज्ञानम्' इस प्रकार भाव-व्युत्पत्तिसे भी ज्ञानशब्द आत्मामें नहीं प्रयुक्त हो सकता; क्योंकि नित्य आत्मा भाव अर्थात् धात्वर्थ सामान्य भी नहीं हो सकता; नित्य निर्विकार आत्मामें किसी प्रकारकी विक्रिया नहीं हो सकती। इस तरह 'ज्ञायतेऽनेन' इस कारण व्युत्पत्तिमें ज्ञानशब्द आत्मामें सङ्गत नहीं है। इस व्युत्पत्तिमें तो बुद्धि ही ज्ञानशब्दार्थ टहरती है। यदि आत्मा ज्ञानका फल होगा, तब कर्ता उससे कोई अन्य टूटना पड़ेगा; जो कि असम्भव है। अतएव चिदाभास और चिदात्माके अन्योन्याध्याससे ही ज्ञानत्व-व्यवहार आत्मामें सम्भव होता है। बुद्धिके कर्तृत्वका आत्मामें अध्यास करके आत्मामें ज्ञानत्व होता है। आत्माका चैतन्यबुद्धिमें अध्यास करनेसे बुद्धिमें शक्तका व्यवहार होता है। आत्मा ज्ञानस्वरूप है और वही ज्योतिष्योका भी ज्योति कहा जाता है। अतः बुद्धि एवं चक्षुरादिसं भी ज्ञान उत्पन्न नहीं होता—

तदेवा ज्योतिषां ज्योतिरायुर्होपासतेऽमृतम् (बृहदा० ४।४।१६)

अन्तः पुरुषे ज्योतिः । (छान्दो० ३।१३।७)

जैसे तत्त्वज्ञान बिना अविवेकी देहको ही आत्मा मानता है, वैसे ही अविवेकी बुद्धिको ही ज्ञानकर्ता कहता है। चिदाभासयुक्त बुद्धिवृत्तियाँ उत्पन्न होती हैं, यही देखकर ज्ञानकी उत्पत्तिका व्यवहार होता है। जैसे प्रतिबिम्ब दर्पणानुविधायी होता है वैसे ही चिदाभास भी बुद्धिभर्मका अनुविधायी होता है। चिदाभाससे दीपित बुद्धिवृत्तियाँ विषयग्राहिका उसी तरह होती हैं, जैसे उल्लूकका दाहकत्व-व्यवहार। ये ग्राहिका वृत्तियाँ स्वयं मासित होती हैं, इसीलिये बौद्धोंने प्रत्ययोंके भासक साक्षीका अपलाप किया है, तथापि उनका आत्मा संयुक्तबुद्धि प्रत्ययोंके भाव एवं अभाव जिस साक्षीसे विदित होते हैं वह साक्षी ही उनकी उत्पत्ति-विनाशकी जानता है। साक्षीके रहनेपर भी चिदाभास आवश्यक है; क्योंकि वस्तु-स्फुरणके लिये वृत्तिव्याप्त वस्तुपर चिदाभास आवश्यक है। केवल साक्षीद्वारा यदि वस्तुका प्रकाश होता हो, तब तो वृत्तिके समान ही काष्ठ-पाषाणादिका भी स्फुरण होना चाहिये। प्रकाशस्वरूप आत्माके सम्बन्धसे ही अचेतनबुद्धि चेतन-सी प्रतीत होती है। फिर तो उसकी वृत्तियाँ भी चेतन-सी ही प्रतीत होती हैं। जैसे तप्त लौहपिण्डसे निकलनेवाले विस्फुलिङ्ग भी अग्निवत् प्रतीत होते हैं। वृत्ति-तदभाव, आभास तथा आभासाभावका ग्राहक तादृक प्रत्यय नहीं हो सकता। अतः अत्यन्त विवक्त साक्षीसे ही वे भासित होते हैं। फिर भी जैसे लौहपिण्डमें अग्निकी संक्रान्ति होती है, वैसे बुद्धिमें चित्की विकाररूप संक्रान्ति नहीं होती। दर्पणमें प्रतिबिम्बके तुल्य ही बुद्धिमें चित्की संक्रान्ति होती है।

जैसे लौहपिण्ड लोहिताभास होता है, उसी तरह बुद्धि चेतनाभास प्रतीत होती है। चित्त ही चेतन है, यह वैसे ही असङ्गत है, जैसे देहको चेतन कहना। इसी तरह चक्षुरादिमें भी चेतनत्व कहना भ्रममूलक है। अहंकारसहित बुद्धयारूढ़ सभी वस्तु साक्षीसे ही भासित होते हैं। इसलिये अखण्डबोधरूप साक्षी सर्वोप-भासक कहलाता है। सुषुप्तिमें 'नाद्राक्षम्' इस रूपसे प्रत्ययका ही निषेध है, फिर भी भावरूप अज्ञान एवं प्रत्ययाभावका बोध तो रहता ही है। प्रमाद-प्रमाण-प्रमेयादिरूप विशेष ग्राह्य नहीं अनुभूत होता। किंतु भाव-अभावका साक्षी चिद्रूप आत्मा एकरस है।

शास्त्रोंके अनुसार प्रत्यय स्पष्ट ही उत्पत्ति-विनाशशील एवं कूटस्थ चैतन्य-स्वरूप अलुप्तदृक् है। प्रत्यगात्मा-नित्यज्योतिमें ही अहंका पर्यवसान है। अनुभवके आधारपर ही सब कुछ सिद्ध होता है। आत्मा अनुभवस्वरूप है। प्रत्यय और प्रत्ययी अन्तःकरण—दोनों ही जड़ हैं। नित्य चैतन्यसे ही इन सबका भान होता है। जैसे सेनाका जय राज्यामें आरोपित होता है, उसी तरह प्रमाणजन्य कूटस्थ साक्षीमें आरोपित होता है। अविकृत चिदात्माका अन्तःकरणमें प्रतिबिम्ब होना

है। यह प्रतिबिम्ब ही स्वोपाधिबुद्धिके व्यापारद्वारा प्रमाता बनता है। आभास भी परिणाम नहीं है; किन्तु जैसे रज्जुके अज्ञानसे सर्पभ्रम होता है, जैसे दर्पणमें मुखाभासत्वकी प्रतीति होती है, उसी तरह बुद्धिमें आग्नाभासत्वकी प्रतीति होती है। प्रत्यय और दृष्टिका भेद स्वप्नमें प्रसिद्ध ही है। वहाँ विषयाकाराकारित प्रत्ययका साक्षी आत्मा ही है। जिस चिद्रूप आत्माके आभाससे विषयाकार-प्रत्यय विदित होता है, वही आत्मा है। प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय—तीनोंका भासक साक्षी ही ब्रह्म है—'प्रितपं तत्र यो वेद स आत्मा स्वाध्यायः।' (श्रीमद्भा० २।१०।९) सम्यग्ज्ञान, संशयज्ञान, भ्रान्ति-ज्ञानमें अवगति और बोध-आत्मा एक ही ढंगका है। इन जानोंमें भेद केवल प्रत्ययोंका ही है। पुण्याति उपाधिके वशसे स्फटिकादिमें भेद प्रतीत होता है, उसी तरह प्रत्ययरूप उपादिके भेदसे अलण्डबोधमें भेद प्रतीत होता है। जाग्रत्काल, स्वप्नकालके प्रत्ययोंका स्फुरण नित्य-अररोक्षस्वभाव साक्षी आत्मासे ही होता है। जैसे प्रदीपसे घटादिका प्रकाश होता है, परन्तु प्रदीपरत्ना भी प्रकाश द्रष्टासे ही होता है—

तस्य भासा सर्वमिदं विभाति, (कठोप० २।२।१५)

अप्रापं पुरयः स्वयंज्योतिर्भवति । (छान्दोग्यो०)

अन्य निरोधसे भी सर्वनिरोध साक्षी चेतन आत्मा प्रसिद्ध होता है। 'अज्ञा-सिष्मिदं मां च' मैंने इसे और अपने आपको जाना, इस प्रकारकी स्मृति प्रमाता, प्रमाण, प्रमेयके स्मरणमें तीनोंका ही प्रकाश निहित होता है।

एक प्रमाणज्ञानमें ग्राहक और ग्राह्य दोनोंका स्फुरण नहीं हो सकता। अतः बोधस्वरूप साक्षीमें ही स्फुरण होना उपपन्न होता है। बौद्ध कर्ता कर्मविहीन प्रत्ययका स्वमहिमासे प्रकाश दे ऐसा मानते हैं। परन्तु किरतो अनुभवित्वकी अनेका ही न रहेगी। वेमें अनुभवितामें ही अनुभव इष्ट होता है। इसके अतिरिक्त अनुभविता भी तो अनुभव ही है। बुद्धि ही भ्रान्तिमें पुरुषोंको ग्राह्य ग्राहक भेदवान् होकर प्रतीत होती है। जिसके मतमें अनुभूति क्रिया है, वही कारक भी है। यदि हमका स्वयं एवं 'क्षीरमप्य मान्य दे तो दृष्टवत्तात् सक्तवृत्त भी मानना ठीक है। वस्तुतस्तु ग्राह्य नीलगीतादि वस्तु और वस्तु प्रत्यय भासक साक्षी मान्य है, जैसे कुरादि ग्राह्य हैं उनके ग्राहक दीर्गादि हैं उसी तरह प्रत्यय भी ग्राह्य है, अतः उसका ग्राहक साक्षी मान्य होना चाहिये। व्यङ्ग्य होनेमें अवभासक अवभासने अन्य होता है। जैसे घटादिका प्रकाशक दीर्घ होता है, उसी तरह प्रत्यय ग्राह्य है, उसका भी ग्राहक साक्षी वृषक् है। द्रष्टा और दृश्यका आत्मनिक ही सम्बन्ध होता है। जैसे घटादिकर आलोककी व्यञ्जित होती हैं, वैसे ही घटादिकर बुद्धि-व्यञ्जित होती हैं। जैसे आलोकमय घट अन्योक्तकट कहा जाता है, वैसे ही बुद्धिमय घट बुद्ध्यक्तकट कहा जाता है। बुद्धि-व्यञ्जित घटादिकर निर्व्यञ्जित होना है, उन्हें व्यञ्जित कहा जाता है।

कार्यकारणसंघातरूप प्राणीका जाग्रत्कालमें बैठना, चलना, काम करना आदि व्यवहार, आदित्य, चन्द्रमा, अग्निरूप ज्योति या प्रकाशके द्वारा सम्भन्न होता है। यहाँ सर्वत्र कार्यकारणावयवसंघातव्यतिरिक्त आदित्यादि ज्योतिसे ही व्यवहार चलता है। इसी तरह मेघाच्छन्न अमावस्याकी रात्रिमें जहाँ कोई भी ज्योति नहीं होती, अपना हाथ भी नहीं भासित होता, वहाँ भी दूरस्थ श्वान तथा गर्दभ आदिके शब्दको सुनकर मनसे निश्चित करके उसी शब्दके सहारे प्राणी यहाँतक पहुँच जाता है। ऐसे ही गन्धके सहारे भी जिधरसे गन्ध आती है, उधर प्राणी पहुँच जाता है। यहाँ सर्वत्र देहादि-संघातभिन्न ज्योतिसे ही व्यवहार होता है। ठीक इसी तरह सुप्त एवं सुषुप्तिकालमें स्वाप्निक वस्तुओं तथा निद्रामें सौषुप्त अज्ञान एवं सुषुप्ताका प्रकाश भी किसी संघातव्यतिरिक्त संघातप्रकाशक ज्योतिसे ही मानना उचित है। स्वप्नके बन्धु-संगम, देशान्तर-गमनादि व्यवहार देहादि-संघातव्यतिरिक्त देहादिमासक आत्मज्योतिसे मानना उचित है। स्वप्नादि व्यवहार भी संघातव्यतिरिक्त ज्योतिःपूर्वक है। व्यवहार होनेसे जाग्रत्-व्यवहारके तुल्य जैसे जाग्रतका व्यवहार देहातिरिक्त आदित्यादि ज्योतिर्मूलक है, वैसे ही स्वाप्निक व्यवहारको भी देहादिभिन्न ज्योतिर्मूलक मानना चाहिये।

स्वप्नव्यवहारमें आदित्यादि ज्योतियोंका सम्बन्ध सम्भव ही नहीं। अतः कोई अन्तःस्थ आदित्यादि ज्योतिसे विलक्षण अभौतिक आत्मज्योति मानना उचित है। उसीसे स्वप्नका व्यवहार सम्भव हो सकता है। आदित्यादि ज्योति चक्षुरादिसे उपलब्ध होती है। परंतु स्वप्न-व्यवहारका हेतुभूत कोई बाह्यज्योति चक्षुरादिसे उपलब्ध नहीं होती, परंतु ज्योतिका कार्य-व्यवहार स्पष्ट उपलब्ध होता है। अतः संघातभिन्न अदृश्य अन्तःस्थ आदित्यादि विलक्षण अभौतिक ज्योति मानना आवश्यक है। इस सम्बन्धमें यह अनुमान है कि 'विमतं अन्तःस्थमतीन्द्रिय-त्वाद् व्यतिरेकेणादित्यादिवत्।' विवादास्पद स्वप्नादिव्यवहार-हेतु ज्योति अन्तःस्थ है। अतीन्द्रिय या अदृश्य होनेसे जो अदृश्य नहीं, वह अन्तःस्थ नहीं, जैसे आदित्यादि।

३३

इस सम्बन्धमें भौतिकवादीका कहना है कि "उपकारी-उपकारकभाव सजातीयमें ही देखा जाता है। जाग्रतव्यवहार कारक-हेतुभूत आदित्यादि ज्योति देहादिके समान भौतिक ही है। उसी तरह स्वाप्निकव्यवहारके हेतुभूत संघातव्यतिरिक्त ज्योतिको भी संघातके समान भौतिक ही होना चाहिये। जैसे आदित्यादि उपकारक उपक्रियमाण देहादि-संघातके सजातीय होते हैं, वैसे ही स्वाप्निकव्यवहार हेतुभूत उपकारक ज्योतिको भी उपक्रियमाणका सजातीय ही होना चाहिये। अतः जैसे आदित्यादि उपकारक ज्योति भौतिक है, वैसे ही स्वाप्निकव्यवहारका उपकारक ज्योति भी भौतिक ही होना चाहिये।

“जो कहा जाता है कि ‘प्रतीन्द्रिय एवं अदृश्य होनेसे वह ज्योति अमौलिक है’, यह भी ठीक नहीं; क्योंकि चक्षुरादि इन्द्रिय-ज्योति भी अतीन्द्रिय तथा अदृश्य है। तो भी वे जैसे अमौलिक नहीं, मौलिक ही हैं, उसी तरह उस ज्योतिको भी मौलिक ही होना चाहिये। इसके अतिरिक्त देहादिसंघातके रहनेपर भी चैतन्यरूप अन्तःस्थज्योति रहती है। देहादिके न रहनेपर नहीं रहती। अतः उसे देहादिका ही धर्म मानना उचित है। जैसे रूपादि संघातके रहनेपर ही उपलब्ध होते हैं, अतः वे देहादिके ही धर्म हैं, वैसे ही यहाँ भी समझना चाहिये—विमतं चैतन्यं शरीरधर्मस्तद्भावभाविवाद् रुपादिवत्। विमतं ज्योतिः संघाताद्भिन्नं तद्भासकरत्वादिरूपादिवत्। विषादाश्च-चैतन्य संघातसे भिन्न है, संघातके भासक होनेसे आदित्यादिके तुल्य यह सामान्यतो दृष्ट-अनुमान व्यभिचारी होनेसे स्वयं अप्रमाण है। क्योंकि मौलिकवादीके मतानुसार देहका भासक होनेपर भी चक्षु देहसे भिन्न नहीं है, उसी तरह चैतन्य भी देहका भासक होनेपर भी देहसे भिन्न न होकर उसने अभिन्न उसका धर्म ही है। अनुमानके द्वारा प्रत्यक्षका बाध भी नहीं होता। मैं मनुष्य हूँ, मैं देखता, सुनता और जानता हूँ, इस प्रकार प्रत्यक्ष ही देहादि-संघातमें द्रष्टृत्व, शत्रुत्वादि विदित होता है। फिर प्रत्यक्षके विरुद्ध अनुमान कैसे आदरणीय हो सकता है।”

“कहा जा सकता है कि ‘यदि देह ही आत्मा है और वही द्रष्टा, शता आदि है तो अधिकल रहनेपर भी वह क्यों कभी द्रष्टा, शता होता है, कभी नहीं होता?’ किंतु यह कोई दोष नहीं है; क्योंकि जो वस्तु जिस तरह प्रमाण-सिद्ध हो, उसको वैसी ही मानना उचित है। स्वघातमें प्रकाश, अप्रकाश दोनों ही देखा जाता है, अतः दोनों ही मान्य है। उसमें किसी कारणान्तरकी कल्पना नहीं की जाती। अग्निकी उष्णता, जलकी शीतलता जैसे स्वाभाविक है, वैसे ही देहमें कभी शत्रुत्व, द्रष्टृत्वादि होना, कभी न होना स्वाभाविक ही है। यदि प्राणियोंके धर्माधर्मके कारण औष्ण्य, शीत्यादि माना जायगा, तब तो अनवस्था-दोष होगा।”

मौलिकवादीका उपर्युक्त कथन ठीक नहीं है, कारण कि स्वप्न एवं स्मृतिके आधारपर यही सिद्ध होता है कि देहादि-संघातसे भिन्न अमौलिक आत्मा ही द्रष्टा होता है, देहादि नहीं। यह नियम है कि जाग्रत-कालमें दृष्टका ही स्वप्नमें दर्शन होता है, इस तरह जाग्रत और स्वप्नका द्रष्टा एक ही होता है। किंतु स्वप्नमें अनेक वस्तुओंका दर्शन होता है, वहाँ देह या नेत्रादि नहीं होते। देहादि निर्व्यापार तथा नेत्र निमीलित ही रहते हैं। अतः स्वप्नके प्रपञ्चा द्रष्टा देह नहीं है। साथ ही यह भी स्पष्ट है कि अन्य दृष्टका स्वप्न-द्रष्टा अन्य नहीं

होता, अतः जो स्वप्नका द्रष्टा है, वही जाग्रत्का भी द्रष्टा है। यदि स्वप्नका द्रष्टा देहसे भिन्न सिद्ध हो गया तो जाग्रत्का द्रष्टा भी देहसे भिन्न ही मानना उचित है। जब कभी किसी प्राणीके नेत्र नष्ट हो जाते हैं तो वह अन्धावस्थामें भी पूर्वदृष्ट पदार्थोंको स्वप्नमें देखता है। स्पष्ट है कि स्वप्नोंके पदार्थोंका द्रष्टा देह नहीं है, क्योंकि देहमें नेत्र हैं ही नहीं। तात्कालिक नवीन देह या नवीन नेत्र उत्पन्न होते हैं, उनसे स्वाप्निक पदार्थ दीखते हैं, यह कल्पना या संस्कारकी कल्पना भी भौतिकवादमें असङ्गत ही है।

जिसने चक्षुके बिना भी स्वप्नमें पूर्वदृष्टका दर्शन किया, चक्षु रहनेपर भी उसीको प्रयोगकालमें द्रष्टा मानना उचित है। कहा जाता है कि स्वप्नमें पूर्वदृष्टके दर्शनका ही नियम नहीं; क्योंकि जन्मान्धोंको भी कभी-कभी स्वप्नमें विविधरूपोंके दर्शन होते हैं। परंतु यह ठीक नहीं, कारण कि जन्मान्धोंको भी जन्मान्तरागुभूतका ही स्वप्नमें दर्शन मानना उचित है, यही जन्मान्तरमें प्रमाण भी है। अतः स्वप्नमें पूर्वदृष्टका ही दर्शन होता है, यह नियम सिर है।

इसी तरह स्मृतां और कर्ताके भी एकत्वका नियम है। जो द्रष्टा होता है वही स्मृतां होता है। यह देखा जाता है कि आँख मींचकर मनुष्य पूर्वदृष्टको स्मरण करता हुआ पूर्वदृष्टके समान ही देखता है। यहाँ भी जो नेत्र मींचनेपर पूर्वदृष्टको देख सकता है खुले नेत्र रहनेपर भी उसीको द्रष्टा मानना उचित है। साथ ही यह भी देखा जाता है कि मृत देहमें किसी प्रकारकी विकलता दृष्टिगोचर न होनेपर भी दर्शनादि क्रियाएँ नहीं होतीं। अतः मानना पड़ेगा कि जिसके न रहनेपर देहमें दर्शन आदि क्रियाएँ नहीं हो सकतीं, जिसके रहनेपर दर्शन आदि क्रियाएँ होती हैं, वही द्रष्टा है, देह नहीं। कुछ लोग कहते हैं कि 'चक्षुरादि इन्द्रियों ही दर्शनादि क्रियाओंकी कर्ता हैं', किंतु यह भी ठीक नहीं। क्योंकि जो मैंने देखा है, वही मैं स्पर्श कर रहा हूँ, इस प्रत्यभिज्ञाके अनुसार मान्य पड़ता है कि दर्शन तथा स्पर्शन क्रियाका कर्ता एक ही है। पर चक्षु स्पर्श नहीं कर सकता, त्वक् दर्शन नहीं कर सकता, अतः यही मानना ठीक है कि इन्द्रियोंसे भिन्न आत्मा ही चक्षुरादि भिन्न इन्द्रियोंसे देखने-सुननेवाला है। कुछ लोग कहते हैं कि मन ही द्रष्टा, श्रोता, स्मृता आदि है, किंतु यह भी ठीक नहीं। मन भी रूपादिके तुल्य विषय ही है, फिर वह द्रष्टा नहीं हो सकता। अतः आदित्यादिके समान अन्तःस्थ ज्योतिःसंघातसे अतिरिक्त है।

कहा जाता है कि 'वह ज्योतिः कार्य-करण-संघातका सजातीय ही होना चाहिये, क्योंकि जैसे आदित्यादिज्योतिः सजातीयके ही उपकारक होते हैं, उसी तरह अन्तर्ज्योतिः भी सजातीयके ही उपकारक होनेसे उपकार्य भौतिक प्रपञ्चके'

समान भौतिक ही होना चाहिये, परंतु यह ठीक नहीं है। कारण कि उपकार्योप-कारकभाव सजातीयमें होनेका कोई नियम नहीं है। पार्थिव ईन्धनमें—तृण-काष्ठादिवे, अग्निका प्रज्वलनरूप उपकार होता है, यहाँ अग्निका काष्ठादिवे कोई सजात्य नहीं है और यह भी नहीं कहा जा सकता कि पार्थिव तृणादिवे प्रज्वलनोपकार देखा गया है, अतः पार्थिवत्वादि जातीयसे ही अग्निका उपकार हो। यह भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि वेद्युत अग्नि एवं जाठर अग्निका उपकार जन्मे ही होता है। इस दृष्टिसे उपकार्योपकारकभावमें सजातीयता-असजातीयताका कोई नियम नहीं है। अनेक बार देखा जाता है कि ख्यावरों तथा पशु आदिकोंसे मनुष्योंका उपकार होता है।

जो कहा जाता है कि 'अदृश्यत्व-अतीन्द्रियत्वके कारण कार्य-करणके संपातका भासक तथा उपकारक ज्योतिकी अभौतिक नहीं कहा जा सकता, क्योंकि चक्षुरादि अतीन्द्रिय एवं अदृश्य होनेपर अभौतिक नहीं, किंतु भौतिक ही हैं। इसी तरह कार्य-करण संपातकी भासक ज्योतिकी संपातका ही धर्म मानना उचित है।' किंतु यह ठीक नहीं है। क्योंकि चक्षुरादिकरणभिन्नत्वे सति अतीन्द्रियत्वहेतुसे ही संपातभासक ज्योतिकी अभौतिकता सिद्ध होती है। अर्थात् जो चक्षुरादि करणसे भिन्न होकर अतीन्द्रिय है, वह पूर्ण विज्ञान अनुमानका भासक होनेसे संपातसे विलक्षण तथा अभौतिक ज्योति है। अतीन्द्रियत्व-हेतुके चक्षुरादिमें अनेकान्तिक होनेके कारण अनुमान दूषित नहीं कहा जा सकता। क्योंकि चक्षुरादि करणभिन्नता चक्षुरादिमें नहीं हो सकती। अतः चक्षुरादिभिन्नताविशिष्ट अतीन्द्रियत्वरूप हेतु चक्षुरादि इन्द्रियोंमें नहीं जायगा। अतः अनुमान निर्दोष ही है। कार्य-करण-संपातका भासक व्यवहारका हेतुभूत ज्योति ही चक्षुरादिवे भिन्न तथा अतीन्द्रिय होनेसे अभौतिक एवं संपात-व्यतिरिक्त सिद्ध होती है। चक्षुरादि इस प्रकारके नहीं हैं।

इसी तरह सद्भावभावित्व भी असिद्ध ही है। क्योंकि मृत देहके रखनेपर भी चैतन्यका उपलब्ध नहीं होता। रखने भी कुछ सोचो-धरना है कि 'मरे ही मृतदेहमें चैतन्यका उपलब्ध न हो फिर भी जब कभी चैतन्यका उपलब्ध होता है, देहमें ही उपलब्ध होता है। मरे ही कभी मृतिदा रखनेपर भी पट न रहे, तबाने जब कभी पट होता है, मृतिदाके रखनेपर ही उपलब्ध होता है।' परंतु यह कहना ठीक नहीं। इससे देह और चैतन्यका धर्म-बन्ध-भासका अमेद नहीं सिद्ध होता। अद्वैत-वेत्तोंका इससे इतना ही सिद्ध होता है कि धूम्रपानक बहिर्की तरह भूत चैतन्यका व्यापक है। जैसे अहाँ-अहाँ धूम्र है, वहाँ-वहाँ अग्नि होती है, उसी तरह अहाँ-अहाँ चैतन्य होता है, वहाँ-वहाँ भूत होता है। परंतु वहाँ भी जहाँ-जहाँ यह धूम्र है वहाँ-वहाँ धूम्रपान है,

यहाँके समान व्यतिरेक-व्याप्ति नहीं निश्चित होती है, क्योंकि चैतन्य आकाशकी तरह व्यापक होनेसे यह केवलान्वयी है, अतः उसका व्यतिरेक नहीं कहा जा सकता । देहसे अतिरिक्त स्थलमें चैतन्य उपलब्ध न होनेपर भी यह नहीं कहा जा सकता कि 'यह नहीं है' । अभिव्यञ्जक न होनेसे भी अनुपलब्धि कही जा सकती है । जैसे गो व्यक्तिरूप अभिव्यञ्जक होनेसे व्यापक गोत्वजातिकी अभिव्यक्ति न होनेपर भी अनुपलब्धि उत्पन्न हो जाती है ।

वस्तुतः गोपाल-कुटीरमें, हुक्कामें अग्नि बुझ जानेपर भी धूम रहता है । अतः अग्नि एवं धूमकी अभिन्नता या धर्म-धर्मोभाव भी असङ्गत ही है । वस्तुतः 'तद्भावे तद्भावः, तदुपलब्धौ उपलब्धिः ।' तद्भावमें तद्भाव एवं तदुपलब्धिमें तदुपलब्धि होनेसे ही तदभिन्नता होती है । मृत्तिकाके भावमें ही घटादिका भाव होता है । मृत्तिकाके उपलम्भमें ही घटादिका उपलम्भ होता है । इसलिये मृत्तिकाके घटादिकी अभिन्नता सिद्ध होती है । अग्निके न रहनेपर भी गोपालकुटीर या हुक्कामें धूम रहता है, अग्निके उपलम्भ बिना भी धूमका उपलम्भ होता है । अतः अग्निसे धूमकी भिन्नता ही है । ठीक इस नियमकी कमौटीपर भूत तथा चैतन्यकी अभिन्नता ठीक नहीं उतरती । भूत रहनेपर भी चैतन्य नहीं रहता और भूतके उपलम्भमें चैतन्यका उपलम्भ नहीं होता है ।

अग्निकी जल तथा पार्थिव काशादिसे अन्यत्र उपलब्धि न होनेपर भी यह नहीं कहा जा सकता कि अग्नि, जल या काशादिका ही धर्म है । किन्तु सर्वसम्पत्तिमें अग्नि स्वतन्त्र वस्तु है, जल-काशादिका धर्म नहीं । उसी तरह देह, दिल, दिमाग आदि नित्य सिद्ध व्यापक चैतन्यके अभिव्यञ्जक हैं, अतः उनके बिना चैतन्यका उपलम्भ नहीं । फिर चैतन्य देहादिका धर्म नहीं, किन्तु वह उनसे भिन्न स्वतन्त्र ही है । सामान्यतो हृष्टानुमानमें ही प्राणिपौष्टी भोजन पानादिमें प्रवृत्ति होती है । यदि उसकी मान्यता न होगी तब तो अमुक अरीत भोजनादिमें प्रवृत्ति ही नहीं होगी । संघात आदिमें पशुके संश्लेष-विकासमें प्रकाश-अप्रकाश उत्पन्न है । किन्तु यदि देहका हृष्टावस्था धर्म है, तो कभी उसका उपलम्भ कभी उसका अनुपलम्भकी व्यवस्था नहीं ठारफ हो सकेगी । भूत रहनेपर भी चैतन्य नहीं रहता और भूतके उपलम्भमें भी चैतन्यका उपलम्भ नहीं होता । अतः भूत एवं चैतन्यका न अभेद ही निश्चित होता है न धर्म-धर्मोभाव ही निश्चित होता है ।

आत्मनस्त्व-विमर्श

'तमेव साध्यमनुभाति सर्वे' (ब्रह्म० २।२।१५) 'विज्ञानारमरे केन विज्ञा-
यन्', (ब्रह्म० २।४।१४) 'यस्याज्ञादहोशाद् मल' (ब्रह्म० ३।४।१) इत्यादि

श्रुतियोंमें दृष्टि-मगष्टि, स्थूल-सूक्ष्म कारणात्मक, अनन्तकोटि ब्रह्माण्डावलि-स्वरूप अखिलप्रपञ्चके मानके पहले ही भागित होनेवाले अखिल निगमागमादि सञ्चास्त्रोंके महातात्पर्यविषय अवेध होते हुए भी अपरोक्ष होनेके कारण स्वप्रकाशस्वरूप होनेसे भगवान् साक्षात् अपरोक्ष ही हैं। प्रमाता भी प्रमेयकी अवगतिके लिये ही प्रमाणकी अपेक्षा करता है, अपनी अवगतिके लिये नहीं। यदि कहा जाय कि 'एकहीको कर्म और कर्ता मानना विरुद्ध है, अतः प्रमाताकी अवगतिके लिये भी अन्यमें प्रमाताकी अपेक्षा है' तो यह ठीक नहीं। ऐसा माननेपर उस प्रमाताकी अवगतिके लिये किनी अन्य प्रमाताकी तथा उसकी अवगतिके लिये किनी दूसरे प्रमाताकी अपेक्षा होगी और इस तरह अनवस्था-दोष प्रसक्त होगा। साथ ही उसमें भ्रान्ति, सगय और अज्ञान भी दिखायी पड़ते हैं। जिसके अनुग्रहसे मातृ, मान और मेयका यथार्थ अवभास होता है, वह मातृ-मानकी अपेक्षा किये बिना मशय आदिका अविषय होकर साक्षात् अपरोक्ष हो तो क्या आश्चर्य ! फिर भी अनादि, अनिर्याच्य, अनिन्य, महामहिमशालिनी भगवच्छक्तिभूत मायासे प्रत्यक्चैतन्याभिन्न, सजातीय-विजातीय-स्वगतभेदशून्य, अद्वय आनन्दका अस्तित्व भी जय तिरोहित हो गया है, तब स्वप्रकाशता आदिका तो कहना ही क्या ? क्योंकि प्रत्यक्ष आदिसे स्फुटप्रपञ्च ही सर्वत्र दिखायी पड़ रहा है। मायाके सम्बन्धमें भीमद्भागवतमें बतलाया गया है कि अर्थके बिना प्रतीत होती हुई भी जो आत्मामे प्रतीत नहीं होती, उसे ही आत्माकी माया समझना चाहिये—'श्चेत्स्यं यत्प्रतीयेत न प्रतीयेत चारमनि । तद् विद्यादारमनी मायाम्' (भीमका० २ । ९ । ३३)

अनधिगत अवाभिन अर्थकी शक्तिस्वरूप प्रमाकी उत्पत्तिके लिये उनके कारणभूत प्रमाणोंकी अपेक्षा हुआ करती है; क्योंकि प्रमाणोंके अधीन ही प्रमेयकी सिद्धि हुआ करती है। प्रत्यक्षमायको प्रमाण माननेवाले चार्वाक और तदनुयायी अनात्माभिमुख साम्यवादी, समाजवादी आदि आधुनिक आस्रसम्बन्धी बीजके अङ्कुर, नाल, स्कन्ध, शाखा, उपशाखा, पत्तव, पुष्प, फल और रसरूप परिणामकी तरह अज्ञसे उत्पन्न रज-वीर्यके समान इन्द्रिय, मस्तिष्क, मन, बुद्धि आदिकी तरह आत्माका भी परिणाम मानते हुए पृथिव्यादि चार भूतोंके अतिरिक्त तत्त्व तथा अर्थ, कामके अनिरिक्त पुरुषार्थ और प्रत्यक्षातिरिक्त प्रमाण नहीं मानते। इनमें कोई देहको, कोई चक्षुर्णदि इन्द्रियोंको और कोई प्राणको ही आत्मा मानते हैं।

प्रतिपत्ति (बोध) का फल संशय, विपर्यय तथा अज्ञानकी निवृत्ति है। प्रतिपित्तु (शनैच्छु) प्रतिविरसित (शातप्य) पदार्थकी प्रतिपादयित्रा (बोधेच्छा) से वाणीका प्रयोग किया करता है। अनुमानवाक्यको प्रमाण न माननेवाले लोग

परस्परके संशय, भ्रान्ति, अज्ञानको किस तरह जान सकेंगे, किस तरह उन्हें दूर करनेका प्रयत्न कर सकेंगे और किस तरह परप्रतिपत्तिताको जाने बिना प्रेक्षावान् व्यक्ति अप्रतिपत्तित अर्थका उपदेश कर सकेंगे? अतः अनुमान प्रमाण माने बिना 'अनुमान प्रमाण नहीं है' यह वचनप्रयोग भी अनुपपन्न है। साथ ही परप्रत्यक्षमें अनधिगता अवाधिता तथा अनुमानमें उसका अभाव भी बिना अनुमान-प्रमाण माने कैसे जाना जा सकता है? पशु-पक्षी भी मोदकदिका प्रास हाथमें लिये हुए पुरखोंको देखकर अनिष्टकारणताका अनुमानकर उस ओरसे निवृत्त होते देखे जाते हैं।

आत्मा इदकारके आस्पद देह-इन्द्रिय, मन और विषयोंमें पृथक् 'मैं' इस तरह असंदिग्ध अविपर्यस्तरूपसे अपरोक्ष अनुभवविद्ध ही हैं, क्योंकि 'मैं हूँ या नहीं हूँ' अथवा 'नहीं हूँ' ऐसे संशयका अनुभव नहीं होता। 'मैं स्थूल हूँ, कृश हूँ, शोलता हूँ, जाता हूँ,' इत्यादि देहधर्मका सामान्याभिरूप्य देरकर यह नहीं कहा जा सकता कि अहंप्रत्यय देहविषयक होता है। यदि ऐसा ही मान लें तो बाल्य, यौवनादिका भेद होनेपर भी अहंप्रत्यालम्बनकी 'मैं' वही हूँ, जो बाल्य-यौवन आदिमें था, ऐसी प्रत्यभिज्ञा न हो सकेगी, किंतु वैसी प्रत्यभिज्ञा होती है। अतः व्यावृत्त अनेक पुष्पोंमें अनुवृत्त एक 'एक' के समान बाल-युवा आदि अनेक व्यावृत्त शरीरोंमें अनुवृत्त एक 'अहंकारास्पद' उन शरीरादिते मित्र आत्मवस्तु मानना अनिवार्य है।

समस्त व्यस्त बाह्य पृथ्वी आदि भूतोंमें चैतन्यका उपलम्भ न होनेके कारण चैतन्यको भूतोंका धर्म भी नहीं कहा जा सकता। यदि कहा जाए कि 'महाकारण परिणत किरणोंमें अनुभूयमान मादक शक्तिके समान देहाकारण परिणत भूतोंका ही धर्म चैतन्य शक्ति है' तो यह भी ठीक नहीं; क्योंकि देहके रहनेपर भी मृतावस्थामें चैतन्यका उपलम्भ नहीं होता। संयोगादिके समान अवतक देह रहता है, तथैव चैतन्य रहता है—यह भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि चैतन्यको तब रूपादिके समान विशेष गुण मानना पड़ेगा और ऐसा माननेपर यावदेहमाविन्नेन चैतन्यकी उत्पत्ति सङ्गत नहीं हो सकती; क्योंकि भूत जैसे रूपवर्तित नहीं होता, येमे ही देहको कमी चैतन्यरहित होकर नहीं रहना चाहिये। यही बात इच्छादिके सम्बन्धमें समझ लेनी चाहिये। मृतावस्थामें प्राणचेष्टादि नहीं दिग्गामी पड़ते, अतः यह भी मान लेना चाहिये कि उक्त देहधर्म आत्माके अधिष्ठानमें ही व्यक्त होते हैं। रूप आदि देहधर्मोंकी धर्मोंके अन्य रूपनिष्ठारा प्रत्यक्ष होनेपर भी जन, इच्छा आदि आत्मधर्म अन्यत्र

उ नहीं किने जाने, अस्तित्व में सम्प्रत्यक्ष ही कृपा करते हैं।

यदि समुदायभूत अवयवीको चेतयिता कहें तो एक भी अवयवके कट जानेपर अवयवी-समुदाय ही कट जायगा और हम तरह प्रेतत्वापत्ति होगी। इसे दृष्टापत्ति भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि अवयव कट जानेपर भी अवयवीमें चैतन्य उपलब्ध होता है। यदि प्रत्येक अवयवको चेतयिता मानें तो बहुतांश अन्योन्याभिमुख होकर रहना सदा सम्भव नहीं है। उन परस्परभिमुखको स्वातन्त्र्य मानने या परस्पर प्रतिबद्ध मामर्ध्यवालोंका स्वातन्त्र्य अथवा विरुद्धदिशाकी ओर क्रिया करनेमें अभिमुखका स्वातन्त्र्य मानने किंवा परस्परका स्वातन्त्र्यपरस्परमें प्रतिबद्ध माननेपर या तो शरीर नष्ट हो जायगा या निष्क्रिय हो जायगा।

देहके रहनेपर जीवन दशामें ज्ञान, इच्छा आदिके रहनेपर भी देहमाव-दशामें उनकी सत्ता नहीं रहती, ऐसा नहीं कहा जा सकता। उनकी अनुपलब्धि होनेसे उनके असत्त्वका निर्णय नहीं किया जा सकता; क्योंकि विद्यमान रहनेपर भी व्यञ्जकके अभावमें उपलब्धि न होना सम्भव है। विभु (व्यापक) होनेके कारण जाति सर्वत्र विद्यमान रहनेपर भी व्यञ्जक व्यक्तिके अभावमें जैसे उसका उपलम्भ नहीं हुआ करता, वैसे ही व्यञ्जक देहके न रहनेपर चैतन्यका अनुपलम्भ उत्पन्न हो सकता है। अथवा जैसे काष्ठ आदि अग्निके व्यञ्जक हैं, अतः उनके रहनेपर ही अग्निकी अभिव्यक्ति होती है, तथापि वह नहीं कहा जा सकता कि काष्ठके अभावमें अग्निका अभाव होता है अथवा काष्ठ तथा अग्निका धर्म-धर्मिभाव है। धर्म-धर्मिभावका निर्णय अन्य-व्यतिरेक—दोनोंसे होता है, केवल अन्यसे नहीं। यदि केवल अन्यसे धर्म-धर्मिभावकी कल्पना करें, तो सबको आकाशका धर्म मानना पड़ेगा। यहाँ व्यतिरेक संदिग्ध है। देहान्तरसंचारसे आत्मामें उसके धर्मका अनुवर्तन सम्भव है, अतः उसके असत्त्वका निर्णय नहीं किया जा सकता।

फिर दूसरी बात यह है कि भूतचतुष्टयके अतिरिक्त ईश्वर यदि न माना जाय तो विलक्षण देह, इन्द्रिय आदिरूपसे भूतोंकी संहति कैसे सङ्गत हो सकती है। अचेतन प्रकृति, परमाणु या विद्युत्कणोंमेंसे किसीको विविधविचित्रतायुक्त विश्वका रचयिता नहीं कहा जा सकता। यदि उन्हें विश्वनिर्माता मानें तो आश्रय भी वायुयान, घम आदि विविध वस्तुओंको भी अचेतननिर्मित मान लेना पड़ेगा। अदृष्ट या स्वभावको भी विश्वरचयिता नहीं कहा जा सकता; क्योंकि केवल प्रत्यक्ष-प्रमाणसे उनकी सिद्धि ही नहीं की जा सकती। यदि कार्यवैचित्र्यकी अन्यथा-अनुपपत्तिसे कारण वैचित्र्यकी कल्पना की जाय, तब तो अदृष्ट और अज्ञाताभ्यागम-कृतविप्रणाश आदिसे नित्य, सर्वनियामक आत्मा भी मान ही लेना होगा।

एवंच, चार्वाकलोग भूतचतुष्टयकी अपेक्षा और किसी तत्त्वका अस्तित्व नहीं मानते, अतएव रूपादि या चैतन्यादिको अन्यथा परिणाम-भेद नहीं कहा

जा सकता, अपितु उन्हें भूतपरिणाममेव ही कहना पड़ेगा। तथाच भूतधर्म रूपादि जड़ होनेके कारण जैसे विषय हैं, विषयी नहीं, वैसे ही भूतधर्म; अतः जड़ होनेके कारण चैतन्यको भी विषय मानना पड़ेगा, विषयी नहीं। यदि कहा जाय कि भूतधर्म होनेपर भी किन्हींका विषयित्व भी मान्य है, तो यह उचित नहीं, क्योंकि अपने-आपमें वृत्तिरूप विरोध होगा, जैसा कि अभी कहा गया।

लोकायतिक पृथिव्यादि चार भूतोंके अतिरिक्त अन्य किसी तत्त्वका अस्तित्व अङ्गीकार नहीं करते। भूत-भौतिक पदार्थोंके अनुभवको यदि चैतन्य वस्तु कहा जाय, तो वे विषय हैं, अतः अपने-आपमें क्रियाविरोधके कारण चैतन्यको उनका धर्म कहना उचित नहीं है। अग्नि उष्ण होनेपर भी अपने-आपको नहीं जला सकता, सुशिक्षित भी नष्ट अपने स्कन्धपर नहीं चढ़ सकता। इसी प्रकार चैतन्य यदि भूत-भौतिकधर्म हो, तो वह भूत-भौतिकोंको विषय नहीं कर सकता। रूप आदि अपने और दूसरेके रूपको विषय नहीं कर सकते, किंतु बाह्य, आध्यात्मिक भूत-भौतिकोंको चैतन्य विषय करता है। यदि भूतादिविषयक चैतन्यरूप उपलब्धिका अस्तित्व मान लिया जाता है, तो भूतव्यतिरिक्त पदार्थका अस्तित्व भी मान लेना पड़ेगा। तथाच उपलब्धिस्वरूप आत्मा देहादिसे अतिरिक्त सिद्ध हो गया। 'मैंने उसे देखा था' इस प्रकार अवस्थान्तरमें भी उपलब्धिरूपसे प्रत्यभिज्ञान होने और स्मृति आदि उत्पन्न होनेके कारण उस उपलब्धिकी एकरूपता स्पष्ट है, अतः उसको नित्य माननेमें कोई आपत्ति नहीं। इस प्रकार दीपक आदिके रहनेपर यद्यपि उपलब्धि होती है, उसके अभावमें नहीं, तथापि उपलब्धिको जैसे दीपकका धर्म नहीं कहा जाता, वैसे ही देहके रहनेपर उपलब्धि होती है, उसके न रहनेपर नहीं, फिर भी उपलब्धिको देहका धर्म नहीं कहा जा सकता। दीपककी तरह केवल उपकरणमात्र मान लेनेसे भी देहका उपयोग उपपन्न हो जाता है। स्वभावस्थानमें इस देहके निश्चेष्ट पड़े रहनेपर भी अनेक प्रकारकी उपलब्धियोंका होना अनुभव-सिद्ध है, अतः यह स्पष्ट है कि चैतन्य भूत-भौतिकोंका धर्म नहीं है।

'पुत्रेभ्यो भूतेभ्यः समुत्थाय तान्येकानुविनश्यति' इत्यादिके अनुसार यह नहीं कहा जा सकता कि देहादिसे व्यतिरिक्त होता हुआ भी आत्मा उन देहादिकोंके साथ ही उत्पन्न होता है और उनके साथ ही विनष्ट हो जाता है। जन्मान्तरीय अदृष्टको माने बिना न तो देहादिका वैलक्षण्य उत्पन्न हो सकता है और न प्राप्त संस्कारोंके अभावमें विशुद्धी सान्त्वयनमें प्रवृत्ति ही बन सकती है। अतः देहादिसे अतिरिक्त नित्य आत्मा मानना अनिवार्य है।

इन्द्रियोंको आत्मा माननेवालोंके पक्षमें भी बहुत चेतन माननेवालोंके पक्षमें बतलाये दोष उपस्थित होते हैं। 'मैं देखता हूँ, सुनता हूँ, स्वाद लेता हूँ, संप्रता हूँ, स्पर्श करता हूँ, इच्छा करता हूँ' इत्यादि रूपमें एक आत्मविषयक

अनुभव होनेके कारण देखने, सुनने, सूँघने, स्पर्श आदि करनेवालोंको परस्पर भिन्न नहीं कहा जा सकता। यदि भिन्न कहे, तो उनका विरोध भ्रुव है। अतः मन तथा इन्द्रियोंकी अन्तर्बाह्यकरणता ही है, कर्तृत्व नहीं; क्योंकि 'कुठारसे छेदन करता हूँ, घोड़ेमे छोंपता हूँ' इत्यादिके समान 'आँखसे देखता हूँ, कानसे सुनता हूँ' इत्यादि व्यवहार दृष्टिगोचर होते हैं। चक्षु, श्रोत्र आदि इन्द्रिय और मन, बुद्धि, अतीन्द्रिय होनेके कारण प्रत्यक्ष नहीं हैं। उपलब्धमान नेत्र आदिको इन्द्रिय नहीं कहा जा सकता; क्योंकि वे स्वयं इन्द्रिय नहीं, अस्तित्व उनके गोलक हैं। इसलिये गोलकका उपपात न होनेपर भी इन्द्रियका उपपात होनेमे विपरका ग्रहण नहीं होता। दहनकर्ता होना हुआ भी अग्नि जैसे अग्नि दहन नहीं करता, अपितु काष्ठ आदिका ही दहन करता है, वैसे ही इन्द्रियों भी मृत्प्रतिविरोधके कारण अपने अवगममें अधम होती हैं। देखना, सुनना, सूँघना, चलना, सोचना, जानना आदि क्रिया होनेमे करणपूर्वक होते हैं, इत्यादि अनुमानमे इन इन्द्रियोंका ज्ञान होता है। युगपद् ज्ञानानुत्पत्तिरूप लिङ्गमे मन आदि भी उगी प्रकार अनुमानगम्य हैं, अतः बिना अनुमान-प्रमाण माने कैसे इन्द्रियादिकी सिद्धि हो सकती है और इन्द्रियादिकी सिद्धि हुए बिना इन्द्रियात्मवाद कैसे सिद्ध हो सकता है। बल्कि अचेतनोंकी प्रवृत्ति चेतनाधिष्ठित हुआ करती है, जैसे राजा आदिकी प्रवृत्ति अश्व, सारथी आदि चेतनोंमे अधिष्ठित होती है। इस वैज्ञानिकयुगमें भी स्वयंचालित विभिन्न यन्त्रोंमें संयोजक और प्रथमप्रवर्तक चेतन ही अवस्थित हुआ करता है। हमें चाहे स्वभाव कहा जाय, किन्तु इससे कुछ अन्तर नहीं पड़ता; क्योंकि स्वभावको यदि असत् करें तो वह कार्यकरणशून्य नहीं हो सकता। यदि सत् हो, तो भी यदि वह अचेतन है तो उसकी भी वही स्थिति रहेगी। यदि स्वभाव चेतन है, तब तो नाममात्रका ही भेद हुआ।

देहादिसंपात संपात होनेके कारण शय्या, प्रासाद आदिके समान पदार्थ होता है। शय्या आदि पदार्थ जैसे अपनेसे विलक्षण किसी देवदत्त आदिके जिने होते हैं, वैसे ही देहादिसंपात भी अपनेसे विलक्षण आत्माके जिने ही हैं। देहादिसंपात जब कि अचेतन अनेकात्मक, अनित्य, दुःखरूप और अपूर्ण होते हैं, तब उनसे विलक्षण चेतन एक, अमरत्व, नित्य, पूर्ण, आनन्दरूप आत्मा सिद्ध होता है। साथ ही अचेतनोंकी प्रवृत्ति अचेतनके छिदे नहीं, अग्नि इत्यादि तथा अनिष्टपरिहारके इच्छुक किसी चेतनके छिदे ही होती है, वह मानना पड़ेगा। किसी भी अचेतन पदार्थमें न तो इच्छाति तथा अनिष्ट-परिहारकी इच्छा दिखानी पड़ती है, न इष्ट-अनिष्ट, सुख-दुःखकी प्राप्ति और परिहार ही।

सौख्ययोग दुःख, आनन्दन, समुद्रय और मार्ग इस प्रकार चार आनन्दन मानते हैं। उनका ईश्वर मुक्त और विद्वत्त्व है। स्नेहः उनका विशय निम्न प्रकारसे है—

दुःखं संसारिणः स्कन्धास्ते च पञ्च प्रकीर्तिताः ।
 विज्ञानं वेदना संज्ञा संस्कारो रूपमेव च ॥
 पञ्चेन्द्रियाणि शब्दाद्या विषयाः पञ्च मानसम् ।
 धर्मायतनमेतानि द्वादशायतनानि तु ॥
 रागादीनां गणोऽयं स्यात् समुदेति-नृणां हृदि ।
 भात्मात्मीयस्वभावाख्यः स स्यात् समुदयः पुनः ॥
 क्षणिकाः सर्वसंसार इति या वासना स्थिरा ।
 स मार्ग इति विज्ञेयः स च मोक्षोऽभिधीयते ॥

(सर्वदर्शनसंग्रह, बौद्धदर्शन, ५७—६०)

वे प्रत्यक्ष और अनुमान दो प्रमाण मानते हैं। बौद्धोंमें माध्यमिक, योगाचार, सौत्रान्तिक और वैभाषिक—ये चार भेद हैं। इनमें माध्यमिक सर्वशून्यत्ववादी, योगाचार बाह्यार्थशून्यत्ववादी, सौत्रान्तिक बाह्यार्थानुमेयत्ववादी और वैभाषिक बाह्यार्थप्रत्यक्षवादी है। वैभाषिकके मतमें 'ज्ञानान्वित अर्थ प्रत्यक्षप्राप्त है।' सौत्रान्तिककी दृष्टिमें 'ज्ञान प्रत्यक्ष और अर्थ अनुमानप्राप्त है।' योगाचारके मतानुसार 'बाह्यार्थशून्य साकार विज्ञान ही है' और माध्यमिक सबको शून्य मानते हैं। वे सब सर्वज्ञ माने जाते हैं, अतः पुरोवर्ती पदार्थमें किसीको चैत्रत्वबुद्धि, किसीको मैत्रत्वबुद्धि, दूसरे किसीको स्याणुत्वबुद्धि इत्यादिकी तरह न तो भ्रान्ति होती है और न तो विरुद्धज्ञान। सिद्ध वस्तुमें विकल्पका सम्बन्ध नहीं होता, अतः वैकल्पिक अर्थप्रत्यय भी नहीं होता। किंतु उत्तम, मध्यम, अधम आदि विनेय व्यक्तिकी बुद्धिके अनुसार सभी पक्ष उनके अभिमत हैं और प्रस्थानभेद भी उसीके विवरण हैं।

जो सत् होता है, वह क्षणिक हुआ करता है, ऐसी व्याप्ति होनेके कारण मेघ, प्रदीपज्वालाकी तरह सत् होनेसे घटादि भी क्षणिक ही हैं। अर्थक्रियाकारित्व ही सत्त्व है, इसे असिद्ध हेतु नहीं कहा जा सकता; क्योंकि यह घटादिमें प्रत्यक्षसिद्ध है। व्यापक-व्यावृत्तिसे व्याप्य-व्यावृत्ति होती है, इस न्यायसे व्यापक क्रमाक्रमव्यावृत्तिमें अश्वणिक सत्त्वव्यावृत्ति सिद्ध होती है अतः अर्थक्रियाकारित्व भी क्रमाक्रमसे व्याप्त है। क्रमाक्रम घटदुग्धयरूप या उभयाभावरूप होता है, अन्य प्रकार नहीं हो सकता, क्योंकि परस्पर अत्यन्त विरुद्ध पदार्थोंका सामानाधिकरण्य नहीं होता। विरुद्ध स्वभाववाले तम और प्रकाशकी तरह क्रम और अक्रम परस्पर विरुद्ध हैं, अतः क्रमाभावमें अक्रम और अक्रमाभावमें क्रम आवश्यकनीय होता है। उभयाभाव शशविषाणकी तरह असम्भव है—

‘परस्परविरोधे हि न प्रकारान्तरस्थितिः ।

नैकतापि विरुद्धानामुक्तिमात्रविरोधतः ॥’

(सर्वदर्शनसंग्रह, २—११)

तथाच अश्वणिकसे व्यावर्तित होनेवाले क्रमाक्रम स्वव्याप्य अनर्थक्रिया-

कारित्वको भी व्यावर्तित करते हुए क्षणिकत्वपक्षमें ही सत्त्वको व्यवस्थारित करते हैं। यदि कहा जाय कि ईश्वर एवं कुलाल आदि अशक्तिकोंकी भी अर्थक्रिया-कारिता सिद्ध ही है, तो यह ठीक नहीं; क्योंकि विकल्प वहाँ सत्य नहीं है। जैसा कि उस ईश्वर या कुलालादिमें वर्तमान अर्थक्रियाकालमें अतीत, अनागत अर्थक्रियासामर्थ्य है या नहीं? यदि है, तो उसी समय अर्थक्रियाकरणका प्रसङ्ग प्राप्त होगा; क्योंकि समर्थको कालक्षेपमें कोई कारण नहीं है। यदि तादृश अर्थक्रियासामर्थ्य उसमें नहीं है, तो सर्वदा अर्थक्रियाका अकरणप्रसङ्ग होगा; क्योंकि स्थायी पदार्थ किसी कालमें असमर्थ हो तो कालान्तरमें भी यह वैसा ही रहता है। असमर्थ यस्तुस्वरूपापेक्षया समर्थ यस्तुस्वरूपमें भेद माना जाय तो स्थायित्वका भङ्ग होता है। जो जिस समय जिसे नहीं करता, वह उस समय उनमें असमर्थ कहा जाता है। जैसे कि पत्थरका डुकड़ा अद्भुतरोद्गम न कर सकनेके कारण उस कार्यमें असमर्थ होता है। यह वर्तमान अर्थक्रियाकरणकालमें अतीत, अनागत अर्थ-क्रिया नहीं करता, अतः भूत भविष्यकालमें भी उगे न कर सकेगा— यह नहीं कहा जा सकता। प्रैकालिक अर्थक्रियाकरणमें समर्थ स्थायीके एकलक्षणेतर भी तत्तत् सहकारियोंकी अविद्यमानतामें क्रमशः उसमें तत्तत्-अर्थक्रिया-कारिता होती है, अतः सर्वदा सब वस्तुओंकी उत्पत्तिकी आशङ्का नहीं की जा सकती। परंतु यह ठीक नहीं; क्योंकि एक धर्ममें विरुद्ध धर्मोंका सामञ्जस्य नहीं होता।

यदि कहा जाय कि एक घटमें स्थान-रक्तरूपकी तरह अथवा एक वृक्षमें करिसंयोग एवं तदभाषके समान अथवा बाल-मुलादि तत्तद्रूपारब्धेदक-भेदसे सत्त्वके समान बालभेदसे एक ही धर्ममें सामर्थ्य-असामर्थ्य माननेमें क्या आपत्ति है, तो यह ठीक नहीं; क्योंकि अवयवभिन्नतामें अवयवोंकी अभिद्धि होनेसे उसमें एकत्व सिद्ध नहीं होता। अविद्य सहकारी स्थायीका उपकार करते हैं या नहीं? यदि नहीं करते, तो उनकी अनेका ही क्या है? यदि कहा जाय कि सहकारियोंके साथ ही कार्य करना स्थायीका स्वभाव है, तो स्वभाव दुरत्यय होनेके कारण यह सहकारियोंका कदापि त्याग न कर सकेगा। यदि सहकारी स्थायीका उपकार करते हैं, तो भी क्या यह उपकार स्थायीमें भिन्न है या अभिन्न? यदि भिन्न है तो उन अगन्तुबन्धों ही हेतु बनने चाहिये, स्थायीकी नहीं; क्योंकि कार्य अगन्तुबन्धमन्धी अतिरिक्ते अन्य-स्मृतिरेकका अनुविधानी होगा। यह अतिरिक्त भी अन्य अतिरिक्तों अरम्भ करता है या नहीं? होनी पक्षोंमें पूर्वोक्त दूरियोंके अतिरिक्त अनवस्थादोष प्रसङ्ग होगा। सहकारियोंमें भी अन्य सहकारीकी अनेका माननेमें अनवस्था स्पष्ट है।

दूसरी बात यह कि जहाँ सहकारियोंमें आर्धमानस स्मृतिरिक्तोंमें दोषों उत्पन्न मानना पड़ेगा। यों ही सहकारियोंमें ही अतिरिक्तत्व कारण है,

अन्यथा सहकारियोंके न रहनेपर भी उपकार सम्भव होनेसे सदा अङ्कुरका उद्गम होगा। अतः अतिशयताके लिये अपेक्ष्यमाण सहकारियोंसे बीजमें अतिशयान्तर आधेय है या नहीं? यदि नहीं तो अकिञ्चित्कर सहकारियोंकी विद्यमानता निरर्थक होनेसे केवल बीजमात्रसे भी अङ्कुरोत्पत्ति प्रसक्त हो जायगी। यदि आधेय है, तो वहाँ भी उपकारोत्पत्तिके लिये अन्य उपकार उत्पन्न करना पड़ेगा, इस तरह अनवस्था होगी। कार्यके लिये अपेक्ष्यमाण होनेपर भी उपकार बीजादिसे निरपेक्ष होकर कार्य उत्पन्न करता है या सापेक्ष होकर? यदि निरपेक्ष होकर, तो बीजादिमें अहेतुता माननी पड़ेगी। यदि सापेक्ष होकर, तो अपेक्ष्यमाण बीजादिसे उपकारमें अतिशय मानना पड़ेगा और फिर उसमें भी अन्य उपकार मानकर अनवस्था-दोष होगा। इसी तरह उपकार भी बीजादिमें उपकारान्तरका आधान करेगा। यदि सहकारियोंद्वारा आधीयमान अतिशय भावाभिन्न ही अतिशय है, तो प्राचीन अनतिशयस्वरूप भावकी निवृत्ति और कुर्वद्रूप आदि पदसे वेदनीय अन्य अतिशयस्वरूपकी उत्पत्ति होगी, अतः क्रमसे क्षणिककी अर्थक्रिया दुर्घट है।

अक्रमसे भी अर्थक्रिया सम्भव नहीं है; क्योंकि वद भी विकल्पासह है। युगात् सकल कार्यकरणसमर्थ स्वभाव उसके उत्तरकालमें अनुवृत्त होता है या नहीं? यदि होता है तो तत्कालके समान कालान्तरमें भी सत्कार्यकरणापत्ति होगी। यदि अनुवृत्त नहीं होता, तो बीजादिमें स्थायित्व अनुपपन्न होगा; क्योंकि बीजादिभाव जलधरके समान विरुद्धधर्मविशिष्ट होनेसे प्रतिक्षण भिन्न है, ऐसा अनुमान होगा। स्थायीमें कालभेदसे सामर्थ्य-असामर्थ्य अनुमानसिद्ध हैं, अतः स्वरूपासिद्धि भी नहीं कही जा सकती। जो जिस समय जिते करता है, वह उस समय उसमें समर्थ होता है, जैसे सामग्री स्वकार्यमें, इत्यादि अनुमान स्पष्ट है। अतः क्रमाक्रम दोनों रीतिसे अनुपपन्न होनेसे सब क्षणिकपक्षमें व्यवस्थित होता है।

‘सत्तासामान्ययोगित्व ही सत्त्व है और वह स्थायीमें है ही’, यह भी कहना ठीक नहीं; क्योंकि सामान्य-विशेष समवायोंमें असत्त्व मानना पड़ेगा। वहाँ सत्त्व-व्यवहारको स्वरूपसत्तानिवन्धन अथवा सामानाधिकरण्यनिबन्धन नहीं कहा जा सकता; क्योंकि उस दृष्टांमें प्रयोजकगौरव और अभावमें प्रसक्ति होगी, साय ही सत्तासामान्य गोत्वादि विमु होनेसे अभावमें मनुष्यादिमें भी उसके व्यवहारकी प्रसक्ति होगी और वस्तु-के विनष्ट हो जानेपर भी उसमें उसकी प्रसक्ति होगी। यदि सामान्य व्यक्तियोंमें ही स्थित है, व्यापक नहीं, तो वह उत्तरद्यमान घटादिसे जाकर सम्बन्ध करता है या पिना गये? यदि जाकर, तो क्रियायान् होनेसे उसमें द्रव्यत्वान्ति होगी। यदि पिना गये, तो दूर होनेके कारण उसका सम्बन्ध अनुपपन्न होगा। अतएव अर्थ-क्रियाकारित्व ही सत्त्व है, यह मानना चाहिये। यह भी पूर्वोक्त रीतिसे क्षणिकत्वपक्ष में ही व्यवस्थित होता है। सब क्षणिक है, सब दुःस्वरूप है, ऐसी भावना करना

चाहिये। स्वलक्षणक क्षण क्षणिक होनेके कारण सालक्षण्य नहीं है, अतः यह इसके सदृश है, ऐसा नहीं कहा जा सकता। इसलिये 'स्वलक्षणम्' 'स्वलक्षणम्' ऐसी भावना करनी चाहिये।

इसी तरह 'सब कुछ शून्य है', ऐसी भी भावना करनी चाहिये। सर्वास्तित्व-धादियोंके मतानुसार भूत, भौतिक, चित्त और चैत्य—ये पदार्थ हैं। इनमें पृथिव्यादि भूत और अग्निादि एवं चक्षुरादि भौतिक हैं। खर, स्नेह, उष्ण और प्रेरणस्वभाव-वाले पृथिव्यादि परमाणु ही पृथिव्यादिरूपमें संहत होते हैं। चित्त और चैत्यात्मक स्कन्ध पाँच प्रकारका है। विषयसहित इन्द्रिय रूपस्कन्ध है। आल्यविज्ञान और प्रवृत्तिविज्ञान विज्ञानस्कन्ध है—

तन् व्याशाल्यविज्ञानं यद् भवेद्दहमास्पदम्।

तन् व्यान् प्रवृत्तिविज्ञानं यच्चोलादिकमुत्तिरेत् ॥

(सर्वदर्शनसंग्रह, बौद्धदर्शन ४७)

यह इसका संश्लेष है। प्रियाप्रियानुभव विषयस्पर्शमें चित्तकी जो सुख-दुःख एवं तद्रहित अवस्था होती है, यह वेदनास्कन्ध है। सविकल्प प्रत्ययसंज्ञा संसर्ग-योग्य प्रतिमान संज्ञास्कन्ध है। रागादि क्लेश और मद, मान आदि उपक्लेश हैं। ये और धर्माधर्म मस्कारस्कन्ध हैं। ये सब आत्मामें सर्वव्यवहारास्पदरूपसे संहत होते हैं। यह सब कुछ दुःखरूप और दुःखसाधनरूप है, ऐसा निश्चय करके उनके निरोधोपायभूत तत्त्वज्ञानका सभादन करना चाहिये। इससे विमलविज्ञानप्रवाहस्वरूप मुक्ति होती है।

धूमादिलिङ्ग (हेतु) के अप्रत्यक्ष होनेके कारण व्याप्ति तथा अनुमान असम्भव है और साक्षात् करता हूँ, ऐसा लोकानुभव भी होता है। पदार्थ केवल अनुमान ही नहीं, किंतु प्रत्यक्ष भी स्वीकार करना चाहिये। उसमें कल्पनापोद् होनेके कारण निर्विकल्पज्ञान प्रमा और कल्पनारूप होनेके कारण सविकल्पज्ञान अप्रमा है। मणिप्रमामें अप्रमारूप भी मणिबुद्धिसे प्रवृत्त पुरुषको जैसे अर्थप्राप्ति और संवाद होता है, वैसे ही अप्रमारूप सविकल्प-ज्ञानसे प्रवृत्त पुरुषको अर्थ-प्राप्ति एवं संवाद देखे जाते हैं।

नित्यसिद्ध चेतनके बिना भूतादिका समुदाय भी सम्भव नहीं है। समुदायियोंके अचेतन होने और चित्ताभिज्वलनके समुद्राश्रयसिद्धयधीन होने तथा अन्य किसी स्थिर भोक्ता, प्रशासिता या संहन्ताका स्वीकार न करनेसे अनुपरमकी प्रसक्ति एवं निरपेक्ष प्रवृत्ति स्वीकृत करना अनुपपन्न होगा। यदि अहंकारास्पद आल्यविज्ञानको पूर्वगणानुसंधाता होनेके कारण संहननकर्त्ता मानें, तो भी ठीक नहीं; क्योंकि उस एककी स्थिर माननेमें नित्य आत्मा मान लेना पड़ेगा। यदि उसे क्षणिक कहें, तो पूर्वपरसे अनभिज्ञ होनेसे उसमें संहन्तृत्व नहीं माना जा सकता। विज्ञान-सत्त्वान माननेसे भी दृष्ट-

सिद्धि नहीं हो सकती; क्योंकि वह यदि संतानीसे अन्य एवं स्थिर है, तो उसे आत्मा मान लेना पड़ेगा। संतानसे अभिन्न माननेपर क्षणिकत्वमें फिर विशेषता न रही।

आश्रय व्यापारवत् होता है और व्यापार तत्कारणक होता है। व्यापारवान्को व्यापारके पहले और व्यापारके समय भी रहना चाहिये। समसमय असमसमयका हेतुहेतुमद्भाव तथा आश्रयाश्रयिभाव अनुपपन्न है। तथा च क्षणिक समुदायवालोंकी समुदायसिद्धि असम्भव है। प्रतीत्यसमुत्पाद बाह्य एवं आध्यात्मिक दो प्रकारका है। कारणको प्राप्त करके जो कार्यकी उत्पत्ति है, वह प्रतीत्यसमुत्पाद कहा जाता है। उसमें एक-एक कारणका सम्बन्ध हेतूपनिबन्ध और कारणसमवाय सम्बन्ध प्रत्ययोपनिबन्ध कहा जाता है। हेतुसमवाय ही प्रत्यय है। बाह्य कार्य हेतूपनिबन्धका उदाहरण बीजसे लेकर फलपर्यन्त है। बीजसे अङ्कुर, अङ्कुरसे पत्त, पत्तसे काण्ड, काण्डसे नाल, नालसे गर्भ, गर्भसे शूक, उससे पुष्प और पुष्प फल होता है। बीजके रहनेपर अङ्कुरादि उत्पन्न होते हैं, उसके न रहनेपर नहीं। यहाँ अन्याधिष्ठातृनिरपेक्ष ही कार्य-कारणभावका नियम दिखायी पड़ता है।

प्रत्ययोपनिबन्धका उदाहरण—बीजाङ्कुरजननमें महाभूत तथा धातुविशेष इन छः धातुओंका समवाय है। पृथ्वीधातु बीजका संग्रह करता है, तेज बीजको परिपक्व करता है, वायु बीजको विकसित करता है, जिसके कारण बीजसे अङ्कुर बाहर निकलता है, आकाशधातु बीजका अनावरणकृत्य करता है, श्रुत भी बीजके परिणाममें हेतु है। इन सबका समवाय होनेपर ही बीजमेंसे अङ्कुर उत्पन्न होता है, अन्यथा नहीं। यहाँ भी कोई चेतन अधिष्ठाता हेतु या हेतुमान् किसी अन्यकी अपेक्षा नहीं होती। जो घात बाह्य प्रतीत्यसमुत्पादमें, वही आभ्यन्तर आध्यात्मिक प्रतीत्यसमुत्पादमें समझनी चाहिये।

हेतूपनिबन्धका उदाहरण—अविद्यादि दौर्मनस्स्योन्त समझना चाहिये। जैसा कि पट्टधातुओंमें जो एकैकसंश्लक्ष्ण, पिण्ड, नित्य, सुख, संत्व, पुद्गल, मातृ-दुहितृ-संश्लक्ष्ण और अहंकार-भ्रमकारसंश्लक्ष्ण अविद्या है, उस-उसमें रगादि संस्कार, उनसे वस्तुविशतिरूप विज्ञान, उससे गर्भाशय-द्रव्यमें वृत्तिलाभ और उससे नाम होता है (पृथिव्यादि चार भूत उपादानकारणस्कन्ध है)। उससे रूप (उन्हीं कारणोंको विभूत करके गौर आदि वर्णवाला शरीर उत्पन्न होता है), (विज्ञानसंसर्गमे गर्भद्रव्यकी कलल, पेशी आदि आकारसे अभिव्यक्तिका नाम रूप है), उससे छः इन्द्रियोंका आयतनभूत शरीर, उससे स्पर्श (गर्भगत विषयेन्द्रियसंसर्गजनित ज्ञान) उससे सुख-दुःखादिरूप वेदना, उससे तृष्णा, तृष्णाने उपादान (वाकाय-चेष्टा), उससे धर्माधर्मरूप भव और उसमें ज्ञानि अर्थात् जन्म होता है। उससे जरा (वृद्धता), उससे मरण और उसके फलस्वरूप शोक, परिदेवन, दुःख, दौर्मनस्य होते

हैं। ये सब कार्यकारणभाव चेतनानधिष्ठित ही प्रसिद्ध हैं। यहाँ न तो कारण यह अनुभव करता है कि मैं इसे उत्पन्न कर रहा हूँ और न कार्यको ही यह ज्ञात होता है कि मैं इसने उत्पन्न किया गया हूँ।

आध्यात्मिक प्रतीत्यसमुत्पादमें प्रत्ययोपनिबन्धका उदाहरण यह है—पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश और विज्ञान इन धातुओंके समवायमे शरीर उत्पन्न होता है। उस शरीरमें पृथिवीसे कठिनता, जलसे स्नेह, तेजसे मुक्त-गीतका परिपाक, वायुसे श्वासादि क्रियाएँ, आकाशमे अवकाशादि और विज्ञानधातुसे नामरूपाङ्कुरकी निष्पत्ति होती है। यहाँ भी चेतनानपेक्ष ही कार्य-कारणभाव है। तथा च इस प्रकार परस्पर निमित्त-नैमित्तिकभावसे षष्ठीयन्त्रके समान निरन्तर आवर्तमान अविद्यादिमे संघात अर्थाक्षिप्त होकर उपपन्न हुआ। यहाँ अविद्यादिका यद्यपि इतरेतरनिमित्तत्व हो सकता है, तथापि संघातकी निमित्तके बिना उपपत्ति किस प्रकार हो सकती है? अर्थात् हेतुमात्रके अधीन उत्पत्तिवाला होनेके कारण कार्य अनन्यापेक्षहेतुनिबद्ध भले ही उत्पन्न हो, किंतु नानाहेतुममवधानतापेक्ष प्रत्ययोपनिबद्ध तो हेतुमात्रके अधीन उत्पत्तिवाला नहीं है और न तो कारणोंका कोई संनिधायक ही है। वस्तुतः बीजाङ्कुरोत्पत्ति भी प्रत्ययोपनिबन्ध होनेके कारण विवादाभ्यासित होनेसे पक्ष-बुद्धिमें प्रविष्ट है। अतः उसमे विरोधोद्भावनयुक्त नहीं है; क्योंकि घटादि-दृष्टान्तसे अङ्कुरादिमें भी चेतन-कारणकी सत्ताका अनुमान होता है।

अन्यक्षणप्राप्त शिल्पादि अङ्कुरादिको प्रारम्भ करते हैं। उत्कर्षण-पद्यान् उनका परस्पर समवधान होता है। एक ही कारणसे कार्यमिदं देवकर अन्य कारणोंको व्यर्थ नहीं कहा जा सकता, क्योंकि कारणवक्रकी समाप्ति होनेपर कार्योत्पत्ति होती है, अतः उन सभी कारणोंकी कार्यकता माननी उचित है। एक कारणकी ही कार्योत्पत्तिमें समर्थ देखकर अन्य कारणोंकी उदासीनता भी नहीं कही जा सकती; क्योंकि अचेतन होनेसे उनमें इस आलोचनाकी सम्भावना नहीं है कि हममें जब एक ही समर्थ है, तब हमारे संनिधानकी क्या अनेका है। अतः उप-सर्पणप्रत्ययाधीन ये परस्पर संनिधानोत्पादन और असन्निहित होनेमें समर्थ नहीं हैं। कारणभेदसे कार्यभेदकी कल्पना नहीं की जा सकती; क्योंकि सामग्री एक होनेसे कार्यभेद नहीं कहा जा सकता, यह भी कथन टीका नहीं; क्योंकि अनन्येक्ष अन्यक्षणसे कार्योत्पत्ति होनेपर उक्तान्य धर्मोरी भी अनन्येक्ष मानना पड़ेगा। अतः कुण्डलस्वत्वमें फिर कोई विविष्टता न रह जायगी। अर्थात् कुम्भन्य धान्यनीचमे भी अङ्कुरोत्पत्ति माननी पड़ेगी। हमें दृष्टान्त भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि देवता माननेपर दुःखदुल्लभ इत्यादिमें कृतीवत् (विज्ञान) की प्रवृत्ति न होगी।

सिद्धि नहीं हो सकती; क्योंकि वह यदि संतानीसे अन्य एवं स्थिर है, तो उसे ही आत्मा मान लेना पड़ेगा। संतानसे अभिन्न माननेपर क्षणिकत्वमें फिर कोई विशेषता न रही।

आश्रय व्यापारवत् होता है और व्यापार तत्कारणक होता है। अतः व्यापारवान्को व्यापारके पहले और व्यापारके समय भी रहना चाहिये। समसमय तथा असमसमयका हेतुहेतुमद्भाव तथा आश्रयाश्रयिभाव अनुपपन्न है। तथा च क्षणिक समुदायवालोंकी समुदायसिद्धि असम्भव है। प्रतीत्यसमुत्पाद बाह्य एवं आध्यात्मिक दो प्रकारका है। कारणको प्राप्त करके जो कार्यकी उत्पत्ति है, वह प्रतीत्यसमुत्पाद कहा जाता है। उसमें एक-एक कारणका सम्बन्ध हेतूपनिबन्ध और कारणसमवाय-सम्बन्ध प्रत्ययोपनिबन्ध कहा जाता है। हेतुसमवाय ही प्रत्यय है। बाह्य कार्यमें हेतूपनिबन्धका उदाहरण बीजसे लेकर फलपर्यन्त है। बीजसे अङ्कुर, अङ्कुरसे पत्र, उससे काण्ड, काण्डसे नाल, नालसे गर्भ, गर्भसे शूक, उससे पुष्प और पुष्पसे फल होता है। बीजके रहनेपर अङ्कुरादि उत्पन्न होते हैं, उसके न रहनेपर नहीं। यहाँ अन्याधिष्ठातृनिरपेक्ष ही कार्य-कारणभावका नियम दिखायी पड़ता है।

प्रत्ययोपनिबन्धका उदाहरण—बीजाङ्कुरजननमें महाभूत तथा धातुविशेष इन छः धातुओंका समवाय है। पृथ्वीधातु बीजका संग्रह करता है, तेज बीजको परिपक्व करता है, वायु बीजको विकसित करता है, जिसके कारण बीजसे अङ्कुर बाहर निकलता है, आकाशधातु बीजका अनावरणकृत्य करता है, श्रुद्ध भी बीजके परिणाममें हेतु है। इन सबका समवाय होनेपर ही बीजमेंसे अङ्कुर उत्पन्न होता है। अन्यथा नहीं। यहाँ भी कोई चेतन अधिष्ठता हेतु या हेतुमान् किसी अन्यकी अपेक्षा नहीं होती। जो बात बाह्य प्रतीत्यसमुत्पादमें, वही आभ्यन्तर आध्यात्मिक प्रतीत्यसमुत्पादमें समझनी चाहिये।

हेतूपनिबन्धका उदाहरण—अविद्यादि दौर्मनस्योन्त समझना चाहिये। जैसा कि पञ्चधातुओंमें जो एकैकसंज्ञक, पिण्ड, नित्य, सुख, संत्व, पुद्गल, मातृ-दुहितृ-संज्ञक और अहंकार-ममकारसंज्ञक अविद्या है, उस-उसमें रागादि संस्कार, उनसे वस्तुविकस्तिरूप विज्ञान, उससे गर्भाशय-द्रव्यमें वृत्तिलाभ और उससे नाम होता है (प्रयिव्यादि चार भूत उपादानकारणस्कन्ध है)। उससे रूप (उन्हीं कारणोंको विद्वत् करके गौर आदि वर्णवाला शरीर उत्पन्न होता है); (विज्ञानसंसर्गमें गर्भद्रव्यकी कलल, पेशी आदि आकारसे अभिव्यक्तिका नाम रूप है); उससे छः इन्द्रियोंका आयतनभूत शरीर, उससे स्पर्श (गर्भगत विषयेन्द्रियमंसर्गजनित शान) उससे सुख-दुःखादिरूप वेदना, उससे तृष्णा, तृष्णासे उपादान (बाष्पाय-चेष्टा), उससे धर्माधर्मरूप भव और उसमें जाति अर्थात् जन्म होता है। उसमें जरा (वृद्धता), उसमें मरण और उसके फलस्वरूप शोक, परिदेवन, दुःख, दौर्मनस्य होते

हैं। ये सब कार्यकारणभाव चेतनानधिष्ठित ही प्रसिद्ध है। यहाँ न तो कारण यह अनुभव करता है कि मैं इसे उत्पन्न कर रहा हूँ और न कार्यको ही यह शक्त होता है कि मैं इसमें उत्पन्न किया गया हूँ।

आध्यात्मिक प्रतीत्यसमुत्पादमें प्रत्ययोपनिबन्धका उदाहरण यह है—पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश और विशान इन धातुओंके समवायमे शरीर उत्पन्न होता है। उम शरीरमें पृथिवीसे कठिनता, जलसे स्नेह, तेजमें भुक्त-पीतका परिपाक, वायुमें श्वासादि क्रियाएँ, आकाशसे अवकाशादि और विशानधातुसे नामरूपाङ्कुरकी निष्पत्ति होती है। यहाँ भी चेतनानपेक्ष ही कार्य-कारणभाव है। तथा च इस प्रकार परस्पर निमित्त-नैमित्तिकभावसे घटीयन्त्रके समान निरन्तर आवर्तमान अविद्यादिमें संघात अर्थाक्षिप्त होकर उपपन्न हुआ। वहाँ अविद्यादिका यद्यपि इतरेतरनिमित्तत्व हो सकता है, तथापि संघातकी निमित्तके बिना उपपत्ति किम प्रकार हो सकती है? अर्थात् हेतुमात्रके अधीन उत्पत्तिवाला होनेके कारण कार्य अनन्यापेक्षहेतूपनिबद्ध भले ही उत्पन्न हो, किंतु नानाहेतुसमवधानसापेक्ष प्रत्ययोपनिबद्ध तो हेतुमात्रके अधीन उत्पत्तिवाला नहीं है और न तो कारणोंका कोई संनिधायक ही है। वस्तुतः बीजाङ्कुरोत्पत्ति भी प्रत्ययोपनिबन्ध होनेके कारण विद्यादाध्यासित होनेसे पक्ष-कुक्षिमे प्रविष्ट है। अतः उससे विरोधोद्भावनयुक्त नहीं है। क्योंकि घटादि-दृष्टान्तसे अङ्कुरादिमें भी चेतन-कारणकी सत्ताका अनुमान होता है।

अन्यक्षणप्राप्त शिल्पादि अङ्कुरादिको प्रारम्भ करते हैं। उपसर्पण-पश्चात् उनका परस्पर समवधान होता है। एक ही कारणसे कार्यसिद्धि देखकर अन्य कारणोंको ध्यर्थ नहीं कहा जा सकता, क्योंकि कारणचक्रकी समाप्ति होनेपर कार्योत्पत्ति होती है, अतः उन सभी कारणोंकी सार्थकता माननी उचित है। एक कारणको ही कार्योत्पत्तिमें समर्थ देखकर अन्य कारणोंकी उदासीनता भी नहीं कही जा सकती; क्योंकि अचेतन होनेसे उनमें इस आलोचनाकी सम्भावना नहीं है कि हममें जब एक ही समर्थ है, तब हमारे संनिधानकी क्या अपेक्षा है। अतः उप-सर्पणप्रत्ययाधीन ये परस्पर संनिधानोत्पादन और असंनिहित होनेमें समर्थ नहीं हैं। कारणभेदसे कार्यभेदकी कल्पना नहीं की जा सकती; क्योंकि सामग्री एक होनेसे कार्यभेद नहीं कहा जा सकता, यह भी कथन ठीक नहीं, क्योंकि अनपेक्ष अन्यक्षणसे कार्योत्पत्ति होनेपर उपान्त्य क्षणोंको भी अनपेक्ष मानना पड़ेगा। अतः कुसुलक्षत्वमें फिर कोई विशिष्टता न रह जायगी। अर्थात् कुसुलस्थ धान्यपीजसे भी अङ्कुरोत्पत्ति माननी पड़ेगी। इसे दृष्टापत्ति भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि वैशा माननेपर दुःखबहुल कृष्यादिमें कृषीवल (किसान) की प्रवृत्ति न होगी।

‘संघातके बिना अपने-आपको प्राप्त न करनेवाले अविद्या आदि उसका आशेष करेंगे’, यह भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि आशेष करके भी अधिष्ठाता चेतनके बिना संघात अनुपपन्न रहेगा। शान्तके लिये ही आशेषकी अपेक्षा है। अविद्यादिको संघातका निमित्त नहीं कहा जा सकता; क्योंकि उसको आभयण करके ही आत्मस्वरूपको प्राप्त होनेवाले उसके निमित्त नहीं बन सकते। यदि संघातों तथा सदाश्रित अविद्यादिकी अनादि परम्परा मानें, तो भी यह प्रश्न होगा कि एक संघातसे उत्पन्न होनेवाला अन्य संघात नियमसे सदृश ही उत्पन्न होगा अथवा अनियमसे सदृश अथवा विसदृश? यदि नियमसे सदृश, तो मनुष्यपुद्गल (शरीर)-में, देहादि धोन्यन्तरमें उत्पत्तिकी योग्यता नहीं मानी जा सकती। यदि अनियमसे, तो क्षण-क्षणमें देव, मनुष्य इत्यादि संघातोत्पत्ति-प्रसङ्ग अनिवार्य हो जायगा। स्वभाषोपरागके बिना ही यदि हेतुफलभाव स्वीकार किया जाय, तो तन्तु, घटादिमें भी उसकी प्रसक्ति होगी।

अपि च उत्पाद-निरोधको वस्तुका स्वरूप, अवस्थान्तर या वस्त्वन्तर मानें, तो भी उपपत्ति नहीं लग सकती। स्वरूप माननेपर पर्यायत्वापत्ति होगी। अवस्थान्तर माननेसे आद्यन्त उत्पाद-निरोधावस्थाओंसे मध्यवर्ती वस्तुका संसर्ग माननेपर क्षण-त्रयका सम्बन्ध होनेसे क्षणिकत्वकी हानि माननी पड़ेगी। वस्तुको उनसे असंस्पृष्ट मानें, तो उसकी शाश्वतता अनिवार्य हो जायगी। वस्तुके दर्शन-अदर्शनको यदि उत्पाद-निरोध मानें तो भी उन्हें द्रष्टाका धर्म मानना पड़ेगा और इस तरह वस्तुके शाश्वतत्वकी प्रसक्ति वैसी ही रहेगी।

बीजके विनाशके उपरान्त अङ्कुरकी उत्पत्ति देखकर वैनाशिकका जो यह कहना है कि कारणके बिना भी फलोत्पत्ति होती है, वह भी अविचारितरमणीय है। नीलाभास चित्तकी नील आलम्बनप्रत्ययसे नीलाकारिता, समनन्तर प्रत्ययरूप पूर्व-विज्ञानसे बोधरूपता, चक्षुरूप अधिपतिप्रत्ययसे रूपग्रहण-प्रतिनियम और आलोक-रूप सहकारिप्रत्ययसे स्पष्टतार्थता, इस प्रकार चित्ताभिन्नहेतुसे उत्पन्न सुखादिसे भी उक्त चार ही कारण हैं, ऐसी प्रतिशक्ती हानि होगी। हेतुनिरपेक्ष यदि कार्योत्पत्ति कहें, तो सर्वत्र सर्वोत्पत्ति प्रसङ्ग भी होगा। यदि उत्तरक्षणकी उत्पत्तिपर्यन्त पूर्वका अवस्थान मानें, तो भी क्षणिकत्वपक्षका भङ्ग होगा।

संतानियोंका अविच्छिन्न हेतुफलभाव होनेसे संतानाविच्छेद नहीं होता, अतः बुदयबुद्धिपूर्वक प्रतिसंख्या-अप्रतिसंख्यानिरोधोंको संतान-संताननिगोचर नहीं कहा जा सकता। संतानी भी अन्वयियोंका प्रत्यभिज्ञाबलसे विच्छेद नहीं माना जा सकता। क्वचित् दृष्ट अन्वयिके अविच्छेदसे अस्पष्ट प्रत्यभिज्ञानवाली अवस्थाओंमें भी उसका अनुमान होगा। तम उपलभ्य पतित जलविन्दु भी मेघादिरूपसे अवस्थित होता है, अतः निरन्वय नाश नहीं होता।

अविद्यानिरोध भी उपपन्न नहीं हो सकता। साथ ही वह निरोध साङ्ग तत्त्वविज्ञानमे होता है या स्वयमेव होता है? यदि साङ्ग तत्त्वविज्ञानसे, तो निर्देतुक विनाशका, जो उन्हे स्वीकृत है—विरोध होता है। यदि स्वयं ही, तो मार्गोपदेशकी व्यर्थता होगी। उपलब्धैककर्तृक स्मृति भी क्षणिक उपलब्धाकी नहीं हो सकती; क्योंकि क्षणभङ्गवादमें स्मरणकर्ता और उपलब्धा भिन्न होते हैं। दोनोंको एक न माननेपर प्रत्यभिज्ञारूप प्रत्यक्ष भी नहीं हो सकता। उपलब्धि तथा स्मृति का कर्ता भिन्न हो, तो जिस मने देखा, यही मैं स्मरण कर रहा हूँ, ऐसा प्रत्यभिज्ञाका स्वरूप न बन सकेगा, फिर तो मैं स्मरण कर रहा हूँ, देखा अन्यमे भी ऐसा प्रत्यक्ष होगा। किंतु सभी लोग जन्मसे लेकर मृत्युपर्यन्त एक आत्मा-कर्तृक प्रतिपत्तियोंका स्मरण करते हैं। 'उससे यह सट्टा है' इस प्रकार दो वस्तुओंका प्रतीता ही सादृश्यनिमित्तको देखकर वैसा व्यवहार करता है। क्षण-भङ्गवादमें यह भी नहीं हो सकता।

कहा जाता है कि ज्ञानके ही सादृश्याकारकी कल्पना होती है। तब तो ज्ञानाकारत्व एकाधिकरणमें विकट धर्मद्वयका अभ्युपगमरूप विवाद छोड़ देना पड़ेगा। बाह्य आलम्बनका अभाव माननेपर विकल्पोक्ति एकार्थविषयता नहीं बन सकती और ऐसी दशामें विवाद अनुपपन्न है। 'बाह्य बाह्यका न मानकर भी अध्यवसेयवेन सब व्यवहार चले जायेंगे', यह कहना भी व्यर्थ है; क्योंकि तब अर्थावसायका निर्णय न हो सकेगा। आन्तर ज्ञानाकारका बाह्यकारमे अध्यवसाय क्या सद्रूपेण निष्पादन है या उससे सम्बन्ध करना है अथवा उस आकारमे आरोपण है? प्रथम पक्ष नहीं हो सकता; क्योंकि अन्यको अन्य नहीं बनाया जा सकता। आन्तरका बाह्यमे सम्बन्ध अनुपपन्न होनेके कारण दूसरा पक्ष भी सन्नत नहीं है। वैसा मानें तो 'बाह्य-सम्बन्ध होता है', ऐसा ही प्रत्यक्ष होगा। परन्तु वैसा प्रत्यक्ष नहीं होता। विकल्प अनुपपन्न होनेके कारण अन्तिम पक्ष भी ठीक नहीं, जैसा कि प्रश्न होगा कि पृथमाण या अपृथमाणमें आकारका आरोपण होता है? पृथमाणमें तो बाह्यका किससे ग्रहण होता है, जिसका आधार आरोप्य है, उसी अविकल्पक प्रत्यक्षसे अथवा उस समय उत्पन्न होनेवाले निर्विकल्पकमे? उसमे भी प्रथम पक्षमें बह स्वलक्षण है या सामान्य।

भोक्तारमे भी स्वयं न माना जाय, तो भोगकी भोग्यार्थान्वित होती एक भोक्ष भी किसका होगा? यदि भोगभोक्षवाचस्वादी कोई स्थिर वस्तु देवताकी प्रार्थना करती है, तब भी क्षणिकस्वरूपका भङ्ग होगा। अविद्याकी भ्रमोन्मत्त निमित्तता भी नहीं हो सकती। क्षणभङ्गवादमें उत्तर क्षणके उत्तर होनेपर पूर्वक्षय का निरोध हो गया, तब पूर्वोत्तरक्षयोंका बर्तन कारण नाश नहीं बन सकता। निरोध भावद्वारा हेतु रहा जब और फिर उसे ध्यातव्य बने, तो ध्यातव्यका ध्यातव्य

मानना पड़ेगा। यदि उस भावकी ही व्यापारता मान ली जाय, तो भी मृत्तिका तथा सुवर्णरूप कारणोंवाले घट, अलंकारादिके मृत्तिका, सुवर्णरूपसे अनुभूयमान होनेसे फलमें हेतुस्वभावका सम्बन्ध मानना पड़ता है। तथाच हेतुस्वभावको कल-कालपर्यन्त अवस्थित मानना होगा, एवञ्च क्षणिकसिद्धान्तका भङ्ग प्रसक्त हो गया। किसी भी रूपका अनुगम न मानें तो सादृश्य भी नहीं बन सकता। यदि मानते हैं, तो पूर्ववत् क्षणिकत्वपक्षका भङ्ग प्रसक्त हो जाता है। 'उससे यह सदृश है' इस प्रकार भिन्न पदार्थोंका उपादान होनेसे प्रत्ययान्तर भी नहीं कहा जा सकता। वैसा माननेपर सादृश्य-व्यवहार ही न हो सकेगा। लोकप्रसिद्ध पदार्थकी उपेक्षा करनेपर दृष्टान्त-न्यायातादिसे स्वपक्ष, परपक्ष, साधन-दूषणादि उपपन्न नहीं हो सकता। ग्राह्य तथा अभ्यवसेयकी भेदकल्पना भी नहीं बन सकती।

'उपमर्दन किये बिना प्रादुर्भाव नहीं होता, इस न्यायसे बीजका उपमर्द किये बिना अङ्कुरका उपलम्भ नहीं होता, अतः अभावसे भावोत्पत्ति होती है', यह उनका मत भी उपपन्न नहीं है। यदि वैसा माना जाय तो सर्वत्र किसी-न-किसीका अभाव है ही, अतः सर्वत्र सब उत्पन्न होने लगेगा। यदि उपमृदित बीजादिका अभाव होनेसे उनकी निःस्वभावता हुई, अतः शशविषाणादिमें कोई विशेषता न रही, तब तो बीजसे अङ्कुर होता है, दुग्धसे दधि होता है—ऐसा नियम भी किस आधारपर माना जाय? यदि अभावकी भी विशेषता मानें, जैसे कि उत्पलादिकी नीलता आदि, तो उत्पलादिके समान विशेषत्वके कारण उसका भावत्व ही प्रसक्त होगा। अभावसे भावकी उत्पत्ति माननेपर समस्त कार्य अभावान्वित ही उत्पन्न होगा। किंतु सब कुछ भावसमन्वित ही गृहीत हो रहा है। मृत्तिकासे अन्यित घटादिको तन्तुका विकार नहीं कहा जा सकता। 'न भनुप-मृद्य प्रादुर्भावात्' इस न्यायको मानकर भी उसकी सिद्धि नहीं की जा सकती, क्योंकि क्रमवान् सहकारीका समवधान होनेपर स्थिर सुवर्णादिको कटकादिका कारणत्व होनेसे वहाँ इस न्यायका व्यभिचारित्व स्पष्ट है।

अभावसे यदि भावकी उत्पत्ति मानें, तो खेतीके काममें अप्रवृत्त किमान-को भी सत्यनिष्पत्ति माननी पड़ेगी। साथ ही स्वर्ग-अवर्ग आदिके लिये भी प्रयत्न विफल होगा।

विज्ञानवादीका कहना है कि ग्राह्य अर्थ विद्यमान रहनेपर भी बुद्धिमें आरुढ़ हुए बिना प्रमाणादि-व्यवहार नहीं बनता, अतः सभी व्यवहारोंको विज्ञानस्य ही मानना चाहिये। परमाणुओंको यदि कारण कहा जाय, तो सभी पदार्थ-परमाण्वामास ही उत्पन्न होना चाहिये। अन्यत्व-अनन्यत्वसे अनिरूप्य होनेके कारण समूहकी भी कारणता नहीं कही जा सकती। इन्द्रियोंमें निलीन ही

विज्ञान विषयज्ञान उत्सन्न करता है, यह नहीं कहा जा सकता; क्योंकि जन्मज्ञान समान होनेसे उपयोगी नहीं और अनवस्थाप्रसन्न भी आता है। विषयमें यह प्राकट्यरूप पलाधान भी नहीं कर सकता; क्योंकि अतीत, अनागतमें उसकी सम्भावना नहीं की जा सकती। धर्मके बिना धर्म अनुपपन्न है, अतः यह मानना चाहिये कि ज्ञानस्वरूपप्रत्यक्षता ही अर्थप्रत्यक्षता है। आकाररहित वह अर्थभेदका व्यवसायक नहीं बन सकता, अतः अर्थभेदव्यवस्थापनके लिये उसमें आकार-भेद भी मानना चाहिये। यदि विज्ञानकी नीलाद्याकारिता स्वीकृत कर ली गयी, तो उसीसे व्यवहारसिद्धि होकर वायता-सिद्धि हो गयी।

नील और नीलबुद्धिका सहोरलम्भ-नियम होनेसे विषय-विषयीका अभेद है—'सहोपलम्भविषयमाद्भेदो नीलतद्विषयोः । भेदश्च भ्रान्तिविज्ञानैर्दृश्येते-
न्दाविबाह्वयः॥' (सर्वदर्शनम् २१४०) मित्र अथ महिषमें ऐसा नियम नहीं दिखायी पड़ता। स्वप्नादिकी तरह बाह्य अर्थके बिना भी आप्रदयस्थामें भी ग्राह्य-ग्राहकाकार विज्ञान मानना चाहिये; क्योंकि विज्ञानत्वमें भेद नहीं है। वासनावैचित्र्यसे बाह्य अर्थके न रहनेपर भी प्रत्यक्षवैचित्र्य उपलब्ध होता है। अनादि संसारमें धीजाहुर-के समान विज्ञान तथा वासनाओंके कार्यकारण-भावसे वैचित्र्य विरुद्ध नहीं है। स्वप्नादिमें अर्थके बिना भी वासनानिमित्तक ज्ञानवैचित्र्य देखा जाता है, अतः यह मान लेना चाहिये। मामती, कल्पतरु आदिमें इसका विस्तार देलना चाहिये।

उक्त मत भी विचाररमणीय नहीं है; क्योंकि प्रत्येक प्रत्ययमें बाह्यार्थका उपलम्भ होता है। अद्यापि उपलम्भको अप्रमाण भी नहीं कहा जा सकता। भोजनसाध्य स्वयं तृप्तिदा अनुभव करते हुए भी जैसे कहे कि न तो मैं खाता हूँ और न तृप्त होता हूँ, वैसे ही इन्द्रियमनिकर्षद्वारा स्वयं बाह्य अर्थकी उपलब्धि करता हुआ भी यह कहे कि न तो मुझे बाह्य अर्थकी उपलब्धि होती है, न वह है ही, तो उसका कथन आदरणीय कैसे हो सकता है? विषय-विषयीका ऐक्य भी मान्य नहीं हो सकता। 'आन्तरङ्गेयविज्ञानं बहिर्वद्वभासते' इस प्रकार 'बहिर्वत्' ॥ 'वत्' का प्रयोग करनेवाले बाह्यार्थको मान ही रहे हैं, अन्यथा वे 'बहिर्वत्' ऐसा कैसे कह सकते हैं? अत्यन्त असत्का दृष्टान्तकोटिमें निवेश नहीं हो सकता। 'विष्णुमित्र बन्धापुत्रवत्' दिखायी पड़ता है, ऐसा शब्दव्ययहार नहीं होता।

जो कि बाह्यार्थकी असम्भाव्यता कही गयी, वह भी नहीं बन सकती; क्योंकि सत्त्व-असत्त्व प्रमाणमूलक होते हैं। जो प्रत्यक्षादिमेंसे किसी भी एक प्रमाणसे उपलब्ध होता है, वह सत् है और जो किसी भी प्रमाणसे उपलब्ध नहीं होता, वह असत् कहा जाता है। जहाँ यथायोग्य सभी प्रमाणोंसे उपलब्ध हो रहा हो, वहाँ असत्त्व किस तरह हो सकता है? ज्ञान विषयस्वरूप ही अनुभूत होता है, एतावतामि

इष्टसिद्धि नहीं कही जा सकती; क्योंकि विषयके न रहनेपर तादृश ज्ञानकी उपलब्धि नहीं होती और विषय बाहर उपलब्ध होता है। सहोपलम्भनियम भी उपाय-उपेयमूलक होता है, अभेदमूलक नहीं। घटादिरूप उपाधिके परामर्श बिना जैसे आकाशमें भेद सिद्ध नहीं होता, वैसे ही उपाधिभेदके बिना ज्ञानमें भी भेद सिद्ध नहीं हो सकता। तथाच ज्ञानमें भेद सिद्ध करनेके लिये घटादि-विषयभेद मानना अनिवार्य है। अपि न शुक्ल गौ, कृष्ण गौ इत्यादि व्यवहारमें शुक्लता-कृष्णताका ही जैसे भेद होता है, गोत्वका नहीं; दोसे एकका और एकसे दोनोंका भेद जैसे सिद्ध होता है, वैसे ही विषय और ज्ञानका भेद सिद्ध होता है।

इसी तरह अनुभव और स्मरणका भी भेद है। अत्रिच पूर्वोत्तर कालोंकी ग्राह्यग्राह्यता अनुपपन्न है। अतः विज्ञानका, भिन्नत्व-क्षणिकत्व आदि तथा स्वलक्षण, सामान्यलक्षण, वास्य-वासकत्व, अविद्योपपन्न, सदसद्वर्ग, बन्ध-मोक्ष आदि प्रतिशास्त्र भी नष्ट हो जायेंगी। विज्ञान अनुभूत होता है, अतः यदि वह स्वीकृत किया जाता है, तो बाह्य अर्थ भी अनुभूत होता है, फिर उसे स्वीकृत क्यों न किया जाय ! यदि कहा जाय कि 'विज्ञान स्वयं ही प्रकाशित होता है, अतः उसकी अभ्युपगति मानते हैं। बाह्यार्थ वैसे स्वयं प्रकाशित नहीं होता, अतः उसको नहीं मानते; यह कथन तो बालभाषितकी तरह उपेक्षणीय है। स्वव्यतिरिक्त विज्ञान-ग्राह्य बाह्य माननेमें विरोध न होनेपर भी स्वग्राह्य विज्ञानमें कर्म-कर्तृविरोध दुवार है। यदि उसे अन्यग्राह्य मानें और उस अन्यको भी अन्यग्राह्य मानें, तो अनवस्था-प्रसक्ति होगी, साथ ही प्रदीपके समान अवभासात्मक होनेसे, ज्ञानान्तरको उत्पन्न करनेवाले ज्ञानकी समता होनेसे अवभास्य-अवभासकता अनुपपन्न होगी, यह भी नहीं कहा जा सकता। साक्षी और विज्ञानमें स्वभाववैषम्यके कारण ग्राह्य ग्राह्यता माननेमें कोई आपत्ति नहीं है। सर्वसाधक साक्षी स्वतःसिद्ध होता है, अतः अनवस्थाकी प्रसक्ति भी नहीं कही जा सकती। यदि प्रमाणनिरपेक्ष अनवगन्तुक भी विज्ञानको स्वीकार किया जाय तो शिष्यापन-मध्यस्थित प्रदीपसदृशका प्रपन भी मान लेना पड़ेगा। यहाँ दृष्टापत्ति भी नहीं कही जा सकती; क्योंकि चक्षुःसाधनयुक्त अन्य अग्रगन्ताको ही प्रदीप-ज्ञान देखा जाता है।

आलयविज्ञान भी क्षणिक है, अतः प्रवृत्ति विज्ञानकी तरह वह वासनाधि-करण नहीं हो सकता। किसी नित्य, कूटस्थ, सर्वार्थद्रष्टाके न रहनेपर देश-काल निमित्तापेक्ष वासनाधीन स्मृति प्रतिसंधानादि व्यवहार नहीं बन सकता।

शून्यवादियोंका कहना है कि 'विज्ञानोंका स्वतःप्रामाण्य स्वीकृत नहीं है और परतःप्रामाण्य माननेपर अनवस्था-प्रसन्न आता है, अतः स्वतः भी प्रमाणमिद होनेसे सर्वशून्य ही तत्त्व मानना चाहिये।' परंतु इसे अन्य लोग नहीं मानते, क्योंकि अनधिगत, असाधित अर्थविषयक ज्ञानका तद्विषयक विरहीत तत्त्वोद्गमक किमी बाधकके बिना अप्रामाण्य नहीं कहा जा सकता; सर्वप्रमाणमिद लोकव्यवहार-का अन्य तत्त्व माने बिना अपहृव केने किया जा सकता है !

कहा जाता है कि 'सत्त्व' असत्त्व या सदमत्त्वानुभवात्मकत्व किसी भी रूपसे वस्तुकी विचारसद्व्यवस्थापक प्रमाणसे शून्यता ही पर्यवसित होती है।' परंतु यह ठीक नहीं; क्योंकि किसी एक तत्त्वका व्यवस्थान किये बिना निषेध उपपन्न नहीं होता; साथ ही साक्षीरहित भाव-अभाव अनुपपन्न होते हैं। संयोग या मत्तादात्म्य बिना माने 'शून्य है' ऐसा भी प्रयोग नहीं बन सकता। अतः शून्यवादिपक्ष सर्वथा उपेक्षणीय है।

जैनियोंके मतानुसार सत्तारी और मुक्त—ये दो प्रकारके जीव हैं। संसारी भी समनस्क और अमनस्क-भेदसे दो प्रकारके हैं। कोई लोग जीव, अजीव, आसव, बन्ध, संबन्ध, निर्जर और मोक्षरूप तत्त्व मानते हैं। इस तरह पञ्चासिकाय भी इन्हींका विस्तार है। उनमें और भी बहुत प्रकारके भेद हैं। वे लोग प्रत्यक्ष और अनुमान—यही दो प्रमाण मानते हैं। सर्वत्र 'स्यादस्ति, स्यात्तास्ति, स्यादस्ति च नास्ति च, स्याद्वक्तव्यः, स्यादग्नि चावक्तव्यः, स्यात्तास्ति चावक्तव्यः, स्यादस्ति च नास्ति चावक्तव्यः' (महंदेश्वर ० अदिन दर्शन ४७) इस सप्तभङ्गि न्यायको मानते हैं। इसी प्रकार नित्यत्वादिमें भी इसी न्यायको प्रयुक्त करते हैं। वे शरीरपरिमाण ही आत्मा मानते हैं। कर्माष्टक जीवको बद्ध करता है। समनस्क और तद्विपरिणी वाचनाएँ जिसकी विगलित हो चुकी हैं, जिसका ज्ञान आवरणरहित हो गया है और जिसे एकतान मुख प्राप्त हो गया है, ऐसे आत्माके ऊपरके देशमें अवस्थानको कोई मोक्ष कहते हैं। किन्हींके मतानुसार जीव गमनशील है और धर्माधर्मासिकायसे बद्ध है। उसमें छूटनेपर उसका ऊपर जाना ही मोक्ष है।

'शित्यङ्कुरादिकर्तृत्वेन एक ईश्वर सिद्ध नहीं होता' ऐसा किन्हींका कथन है, क्योंकि प्रपञ्चमें कार्यत्व सिद्ध नहीं है। यदि सावयवत्वेन कार्यत्वकी सिद्धि कही जाय, तो विकल्पासह होनेसे बैरा नहीं कहा जा सकता। जैसे कि वह सावयवत्व क्या है, अवयव-संयोगित्व, अवयवसमवायित्व, अवयवजन्यत्व, समवेतद्रव्यत्व या सावयवबुद्धिविपर्ययत्व ! आकाशमें अनेकान्तिक होनेके कारण अवयवसंयोगित्व नहीं कहा जा सकता। सामान्य (जाति) आदिमें अनेकान्तिक होनेसे अवयव-समवायित्व भी नहीं कहा जा सकता। साध्यसम होनेसे अवयवजन्यत्व भी सावयवत्व नहीं हो सकता। विकल्पासह होनेसे समवेतद्रव्यत्वरूप चतुर्थ पक्ष भी ठीक नहीं। जैसे कि समवायसम्बन्धमात्रवत् द्रव्यत्व समवेतद्रव्यत्व है अथवा अन्यत्र समवेत द्रव्यत्व ! आकाशादिमें व्यभिचार होनेसे प्रथम पक्ष नहीं कहा जा सकता, क्योंकि आकाशमें गुणादिस्मरान्व और द्रव्यत्व दोनों सम्भव हैं। साध्यमें अविशिष्ट होनेके कारण दूसरा पक्ष भी ठीक नहीं है। स्पर्शान्व तन्तु ही पक्ष है, भावः तन्तुओंमें पड़से अन्यत्र सिद्ध नहीं है, साथ ही स्मरण भी अविशिष्ट

इष्टिदि नहीं कही जा सकती; क्योंकि विषयके न रहनेपर तादृश शनही उपलब्धि नहीं होती और विषयबाहर उपलब्ध होता है। सहोरलम्भनियम भी उपाय-उपेयमूलक होता है, अभेदमूलक नहीं। घटादिरूप उपाधिके परामर्श बिना जैसे आकानमें भेद सिद्ध नहीं होता, वैसे ही उपाधिभेदके बिना ज्ञानमें भी भेद सिद्ध नहीं हो सकता। तत्त्वज्ञान में भेद सिद्ध करनेके लिये घटादि-विषयभेद मानना अनिवार्य है। अग्नि न शुद्ध गौ, कृष्ण गौ इत्यादि व्यवहारमें शुद्धता-कृष्णताका ही जैसे भेद होता है, गोत्वका नहीं, दोमे एकका और एकसे दोनोंका भेद जैसे सिद्ध होता है, वैसे ही विषय और ज्ञानका भेद सिद्ध होता है।

इसी तरह अनुभव और स्मरणका भी भेद है। अग्नि पूर्वोत्तर कालोंकी प्राप्तिप्राप्तकता अनुपपन्न है। अतः विज्ञानका, भिन्नत्व क्षणिकत्व आदि तथा स्वलक्षण, सामान्यलक्षण, वाच्य-वाचकत्व, अविवेच्यपट्टव, सदसद्वर्ग, बन्ध-मोक्ष आदि प्रतिपादों भी नष्ट हो जायेंगी। विज्ञान अनुभूत होता है, अतः यदि वह स्वीकृत किया जाना है, तो वाच्य अर्थ भी अनुभूत होता है, फिर उसे स्वीकृत क्यों न किया जाय ? यदि कहा जाय कि 'विज्ञान स्वयं ही प्रकाशित होता है, अतः उसकी अभ्युपगति मानते हैं। वाच्यार्थ वैसे स्वयं प्रकाशित नहीं होता, अतः उसको नहीं मानते; यह कथन तो बालभारितकी तरह उपेक्षणीय है। स्वयम्भूत विज्ञान-प्राप्त वाच्य माननेमें विरोध न होनेपर भी स्वप्राप्त विज्ञानमें कर्म-कर्तृविरोध दुर्बल है। यदि उसे अन्यप्राप्त मानें और उस अन्यको भी अन्यप्राप्त मानें, तो अनवस्था-प्रसक्ति होगी, साथ ही प्रदीपके समान अवभासात्मक होनेसे ज्ञानान्तरको उत्पन्न करनेवाले ज्ञानकी समता होनेसे अवभासा-अवभासकता अनुपपन्न होगी, यह भी नहीं कहा जा सकता। साक्षी और विज्ञानमें स्वभाववैषम्यके कारण प्राप्त प्राप्तकता माननेमें कोई आपत्ति नहीं है। सर्वसाधक साक्षी स्वतःसिद्ध होता है, अतः अनवस्थाकी प्रसक्ति भी नहीं कही जा सकती। यदि प्रमाणनिरपेक्ष अनवगन्तुक भी विज्ञानको स्वीकार किया जाय तो शिलापन-मध्यस्थित प्रदीपवद्विषय प्रपन्न भी मान लेना पड़ेगा। यहाँ इष्टापत्ति भी नहीं कही जा सकती; क्योंकि वस्तुसाधनयुक्त अन्य अवगन्ताको ही प्रदीप-ज्ञान देखा जाता है।

आलयविज्ञान भी क्षणिक है, अतः प्रवृत्ति विज्ञानकी तरह वह वाचनाधिकरण नहीं हो सकता। किसी नित्य, कूटस्थ, सर्वार्थद्रष्टाके न रहनेपर देश-काल निमित्तापेक्ष वाचनाधीन स्मृति प्रतिसंधानादि व्यवहार नहीं बन सकता।

शून्यवादियोंका कहना है कि 'विज्ञानोंका स्वतःप्रामाण्य स्वीकृत नहीं है और परतःप्रामाण्य माननेपर अनवस्था-प्रसङ्ग आता है, अतः स्वतः भी प्रामाण्य सिद्ध होनेसे सर्वशून्य ही तत्त्व मानना चाहिये।' परन्तु इसे अन्य लोग नहीं मानते, क्योंकि अनधिगत, अबाधित अर्थविषयक ज्ञानका तद्विषयक विपरीत तत्त्वोपदेशक किसी बाधकके बिना अप्रामाण्य नहीं कहा जा सकता; सर्वप्रमाणसिद्ध लोकव्यवहारका अन्य तत्त्व माने बिना अपह्नव कैसे किया जा सकता है ? : ।

क्या जाता है कि 'मत्तः' अमत्त या मदमत्तानुभवात्मकत्व किसी भी रूपसे वस्तुकी विचारागम्य व्यवस्थारक प्रमाणसे शून्यता ही पर्यवसित होती है।' परन्तु यह ठीक नहीं; क्योंकि किसी एक तत्त्वका व्यवस्थान किये बिना विशेष उतरपत्र नहीं होता; साथ ही साक्षीरहित भाव-अभाव अनुपपन्न होते हैं। सयोग या मत्ताशक्त्य बिना माने 'शून्य है' ऐसा भी प्रयोग नहीं बन सकता। अतः शून्यवादिपक्ष सर्वथा उपेक्षणीय है।

जैनियोंके मतानुसार संसारी और मुक्त—ये दो प्रकारके जीव हैं। संसारी भी समनस्क और अमनस्क-भेदसे दो प्रकारके हैं। कोई लोग जीव, अजीव, आसव, बन्ध, गंबर, निर्जर और मोक्षरूप तत्त्व मानते हैं। इस तरह पञ्चास्तिकाय भी इन्हींका विचार है। उनमें और भी बहुत प्रकारके भेद हैं। वे लोग प्रत्यक्ष और अनुमान—यही दो प्रमाण मानते हैं। सर्वत्र 'स्यादस्ति, स्यात्तानि, स्यादस्ति च नास्ति च; स्यादयत्नः, स्यादयत्नः चावयत्नः, स्यात्तानि चावयत्नः, स्यादस्ति च नास्ति चावयत्नः' (सर्वदर्शनम्. अदिन दर्शन ४७) इस सप्तभक्ति न्यायको मानते हैं। इसी प्रकार नियत्यादिमें भी इसी न्यायको प्रयुक्त करते हैं। वे शरीरपरिमाण ही आत्मा मानते हैं। कर्माष्टक जीवको बढ़ करता है। समस्त क्लेश और तद्विषयिणी वासनाएँ जिनकी विमलिन हो चुकी हैं, जिसका ज्ञान आवरणरहित हो गया है और जिसे एकतान सुख प्राप्त हो गया है, ऐसे आत्माके ऊपरके देशमें भवत्वनको कोई मोक्ष कहते हैं। किन्हींके मतानुसार जीव गमनशील है और धर्माधर्मास्तिकायसे यह बढ़ है। उसने छूटनेपर उसका ऊपर जाना ही मोक्ष है।

'क्षित्यद्वुरादिकर्तृत्वेन एक ईश्वर सिद्ध नहीं होता' ऐसा किन्हींका कथन है, क्योंकि प्रपञ्चमें कार्यत्व सिद्ध नहीं है। यदि सावयवत्वेन कार्यत्वकी सिद्धि कही जाय, तो विकल्पासह होनेसे वैसा नहीं कहा जा सकता। जैसे कि वह सावयवत्व क्या है, अवयव-संयोगित्व, अवयवसमवायित्व, अवयवजन्यत्व, समवेतद्रव्यत्व या सावयवबुद्धिविषयत्व ! आकाशमें अनैकान्तिक होनेके कारण अथयवसंयोगित्व नहीं कहा जा सकता। सामान्य (जाति) आदिमें अनैकान्तिक होनेसे अवयव-समवायित्व भी नहीं कहा जा सकता। साध्यसम होनेसे अवयवजन्यत्व भी सावयवत्व नहीं हो सकता। विकल्पासह होनेसे समवेतद्रव्यत्वरूप चतुर्थ पक्ष भी ठीक नहीं। जैसे कि समवायमम्बन्धमात्रवत् द्रव्यत्व समवेतद्रव्यत्व है अथवा अन्यत्र समवेत द्रव्यत्व ! आकाशादिमें व्यभिचार होनेसे प्रथम पक्ष नहीं कहा जा सकता, क्योंकि आकाशमें गुणादिमवायत्व और द्रव्यत्व दोनों सम्भव हैं। साध्यसे अविशिष्ट होनेके कारण दूसरा पक्ष भी ठीक नहीं है। संपीभूत तन्तु ही पट है, अतः तन्तुओंमें पटसे अन्यत्व मिट नहीं है, साथ ही समवाय भी अविद्ध

है। आत्मा आदिमें अनैकान्तिक होनेके कारण सावयवबुद्धिविषयत्वरूप पाँचवाँ पक्ष भी प्राप्त नहीं हो सकता; क्योंकि सावयवत्वबुद्धिके विषय होनेपर भी आत्मामें कार्यत्व नहीं है।

फिर, एक कर्ताकी सिद्धि की जा रही है या अनेक कर्ताओंकी ! यदि एककी, तो प्रासादादिमें व्यभिचार आता है; क्योंकि प्रासादादिका निर्माण एक कर्ताद्वारा निष्पन्न नहीं होता। अनेक कर्ता भी नहीं कहे जा सकते; क्योंकि बहुतेमें फर्तृत्व माननेपर परस्पर मतभेदकी सम्भावना अनिवार्य होनेसे सामञ्जस्य नहीं बन सकता। सभीका सामर्थ्य यदि समान मानें, तो एकसे ही कार्यसिद्धि भी हो जायगी, फिर अन्योका वैयर्थ्य सुतरां सिद्ध है, अतः अनेक कर्ता माननेसे भी लाभ क्या ! तथाच आगम-सर्वश्रुपरम्परा अनादि होनेके कारण सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चरित्रसे आवरणक्षय होनेसे सर्वज्ञता होती है।

यह सब कथन आपातरमणीय है। सत्त्व और असत्त्वके परस्परविरुद्ध होनेसे उनका समुच्चय न हो सकनेके कारण विकल्प होता है; किंतु वस्तुमें विकल्प सम्भव नहीं है। समस्त वस्तुओंमें निरङ्कुश अनेकान्तत्वकी प्रतिष्ठा करनेवालेके मतमें निर्द्धारण भी एक वस्तु ही तो मानना पड़ेगा। स्यादस्ति और स्यान्नास्ति—इन विकल्पोंका उपनिपात होनेसे अनिर्द्धारणात्मकता ही होगी। जीवको शरीर-परिमाण माननेपर उसे परिच्छिन्न मानना पड़ेगा; अतः आत्माकी अनित्यता भी स्वीकृत करनी पड़ेगी। शरीरोंका परिमाण भी अनवस्थित होनेसे एक मनुष्यजीव मनुष्यपरिमाणका होकर फिर कर्मवशात् जब उसे हाथीका जन्म प्राप्त होगा, तब वह समूचे हाथीके शरीरमें व्याप्त न हो सकेगा। यदि उसे चींटीका शरीर प्राप्त हुआ, तो वह उस चींटीके शरीरमें सम्पूर्णतया समाविष्ट न हो सकेगा। एक जन्ममें भी कौमार, यौवन, वृद्धावस्थाओंमें भी उक्त दोष अनिवार्य होंगे। जीवको वे अनन्त अवयवयुक्त भी मानते हैं। ऐसी दशामें छोटा शरीर प्राप्त होनेपर उन अवयवोंका संकुचित होना और बड़ा देह मिलनेपर विकसित होना भी मानना पड़ेगा। यह भी विचार करनेपर सङ्गत प्रतीत नहीं होता। अनन्त अवयवोंकी समानदेशता प्रतिद्वन्द्व होगी या नहीं ! यदि प्रतिद्वन्द्व होगी, तो वे अनन्त अवयव परिच्छिन्नमें समाविष्ट न हो सकेंगे। यदि न होगी तो सबको एक देशमें ही अवस्थित मानना पड़ेगा। ऐसी दशामें उनमें स्थूलताका अभाव होनेसे जीव अणुपरिमाणपरिमित हो जायगा। शरीरमात्रमें परिच्छिन्नकी अनन्तता भी नहीं बन सकती। अवयवोंके आगम-अपगमसे उनकी छोटे-बड़े शरीरकी परिमाणताकी कल्पना भी असङ्गत है; क्योंकि अवयवोंके उपचय-अपचयवाला होनेपर उसे विकारवान् मानना पड़ेगा। अवयवोंमें भी प्रत्येक चेतयिता है या उनका

समुदाय ! इसपर लोकायतिकमतके निराकरणप्रसङ्गमें कही हुई आपत्तियों अनिवार्य हैं। वन्ध-मोक्षव्यवस्था भी उनमें सम्मत प्रत्यक्ष-अनुमानसे अवगत नहीं हो सकती।

वैशेषिक तथा नैयायिक परमेश्वरकी भी सिद्धि करते ही हैं। प्रपञ्चके सावयव होनेसे उसकी कार्यता सिद्ध करके उस प्रपञ्चके कर्ता ईश्वरकी सिद्धि करते हैं। 'पूर्वोक्त विकल्पावह होनेके कारण सावयवत्व असिद्ध है' यह नहीं कहा जा सकता, क्योंकि 'समनेतद्रव्यत्व सावयवत्व है' ऐसा लक्षण करनेपर उक्त दोष प्रसक्त नहीं होते। आकाशके निरवयव होनेसे उसमें व्यभिचार सम्भव नहीं है। अवान्तर महात्वरूप हेतुसे भी कार्यत्वका अनुमान सुकर है। शरीरसे अन्य न होनेमें आकाशकी तरह श्रित्यङ्कुरादि अकर्तृक हैं—ऐसा सत्प्रतिपक्ष अनुमान नहीं हो सकता, क्योंकि शरीर विशेषण व्यर्थ है। केवल अजग्यत्वकी भी हेतुता नहीं कही जा सकती, क्योंकि वह असिद्ध है। यदि कहा जाय कि शरीराजग्यत्व रहनेपर भी कर्षजग्यता न रहे, तो क्या हानि है, तो इसका कोई उत्तर नहीं हो सकता। लोभाधिकत्वकी शङ्का भी नहीं की जा सकती, क्योंकि यदि अकर्तृक होगा, तो कार्य भी न होगा, ऐसा अनुकूल तर्क हो सकता है। यदि इतरकारकोंमें अप्रयोग्य होते हुए सकल कारकोंका जो प्रयोक्ता है, वह कर्ता होता है अथवा ज्ञान-चिकीर्षा-प्रयत्नोंका जो आधार है, वह कर्ता है—ऐसा कर्तृलक्षण कहा जाय, तो कर्ताकी व्यावृत्ति होनेपर तदुपहित समस्त कारकोंकी व्यावृत्ति होनेमें कारणके बिना कार्यात्मिका प्रसङ्ग उपस्थित होगा।

यदि ईश्वर कर्ता हो, तो वह शरीरी होगा, ऐसा प्रतिमूल तर्क भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि सिद्धि-असिद्धि दोनों अवस्थाओंमें व्यापात होगा। यदि ईश्वर असिद्ध होगा, तो आश्रयसिद्धि होगी और यदि आश्रयसिद्धि होगी, तो उसीसे उसकी कर्तृत्वसिद्धि भी हो जायगी। अवाप्तसमस्तज्ञान उस परमेश्वरकी करणावशात् विश्वसृष्टिमें प्रवृत्ति माननेमें कोई आशङ्क नहीं हो सकती। वैसी दृष्टिमें 'सुखमय ही सृष्टिकी प्रसक्ति होगी' यह भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि सत्यप्राणिभूत सुश्रुत-दुष्कृतके परिपाकविशेषसे सृष्टिदैवम्य उत्पन्न है। कार्य होते हुए विकल्पाण होनेके कारण शय्या, प्रासाद आदिके समान भूत, भौतिक पदार्थ स्वोपादानगोचर अखरोउछानवान्से अन्य हैं, इस अनुमानसे तथा प्रपञ्चके निमित्त-लोपादान होनेके कारण प्रपञ्चाधारत्व, शासकत्व, प्रकाशकत्व आदिसे परमेश्वर सिद्ध होता है।

वैशेषिक लोभ द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समकाल और अनाद-दे सात पदार्थ मानते हैं। नैयायिक लोभ प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रवेदन, दृष्टान्त,

सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति और निग्रहस्थान—ये सोलह पदार्थ मानते हैं। वे आत्माको ज्ञानादिगुणवान्, नित्य और व्यापक मानते हैं। जीवात्मा और परमात्मा भेदसे आत्मा दो प्रकारका मानते हैं। जीवात्माओंको अनन्त और परमात्माको एक मानते हैं। नित्यज्ञानादिगुणवान् परमेश्वर सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् है यह तर्क तथा आगमसे सिद्ध होता है, यह बतलाया जा चुका है। इनके मतानुसार अन्धकार तेजोऽभावस्वरूप है। दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष और मिथ्याज्ञानमें उत्तर-उत्तरका तत्त्वज्ञानसे नाश होनेपर पूर्व-पूर्वका नाश होनेसे अपवर्ग होता है।

प्रमाणके विषयमें—चार्वाक लोग जैसे इन्द्रियजन्य ही ज्ञानको प्रमाण मानते हैं, वैसे ही उनके मनसे श्रोत्रेन्द्रिय शब्दका ही बोधन करता है, शब्दार्थको भी नहीं। शब्दार्थ सत्य है या असत्य—इसका निर्णय नहीं किया जा सकता। अनुमान व्याप्ति-ज्ञानसापेक्ष होता है और व्याप्ति 'जहाँ-जहाँ धूम है, वहाँ-वहाँ अग्नि होता है' इस प्रकार समस्त जगत्में अतीत, अनागत धूम-अग्नियोंको उपस्थापित करती है। कदाचित्क द्रष्टाको प्रत्यक्षद्वारा समस्त धूम एवं अग्नियोंका ज्ञान सम्भव नहीं है। अनुमानसे भी इनका ज्ञान सम्भव नहीं, क्योंकि अनुमान व्याप्तिज्ञानसापेक्ष हुआ करता है। बारंबार सहचारदर्शनसे भी व्याप्तिज्ञान नहीं हो सकता; क्योंकि 'अग्निके अभावमें भी कदाचित् धूम हो सकता है' ऐसी व्यभिचार शङ्का समस्त धूम तथा अग्नियोंका ज्ञान हुए बिना निराकरण नहीं हो सकता। यौद्ध, जैन, वैशेषिक अनुमानको भी मानते हैं। उनका आशय यह है कि अन्ध-व्यतिरेकद्वारा धूम तथा अग्निके कार्य-कारणभावका निश्चय होनेपर व्यभिचार-शङ्काकी निवृत्ति हो जानेसे व्याप्तिज्ञान हो जायगा।

उनके मतमें यद्यपि शब्द समादरणीय है तथापि प्रत्यक्ष, अनुमानसे विद पदार्थका बोधक होनेसे उसका प्रामाण्य माना जाता है, उसका स्वतन्त्र प्रामाण्य नहीं माना जाता। वैशेषिकके मतानुसार भी शब्द सर्वत्र प्रमाण नहीं है। क्योंकि उन्मत्तप्रलपितादिमें उसका अप्रामाण्य स्पष्ट है। वैशेषिक प्रमाणभूत ईश्वर या अन्य आप्त पुरुषद्वारा उच्चारित शब्दको ही प्रमाण मानते हैं। तथाच वक्ताके प्रामाण्यमें शब्दके प्रामाण्यका अनुमान होता है, अतः शब्दप्रामाण्य अनुमान-प्रामाण्यके अधीन होनेसे अनुमानसे पृथक् उसका प्रामाण्य नहीं है। अनुमान और शब्द—दोनों परोक्षसामान्यविषयक हैं, अतः उनकी प्रवृत्ति सम्बन्धमहाधीन है। माय ही विनोद अनन्त होनेके कारण उनका सम्बन्ध दुरवगम है। अतः धूमको देखकर जैमे अग्निको अनुमान किया जाता है, वैसे ही शब्द सुनकर उसका भग्न अवगत होता है। यहाँ भी विज्ञकी ॥ तरह अन्य-व्यतिरेक होने है।

जो शब्द नियमों द्वारा बना है, वह उस अर्थका वाचक होता है। धूमके वस्त्रित्व-के समान शब्दका अर्थवन्त है। अतः शब्दको अनुमानके अन्तर्गत ही मानना चाहिये। यथेष्ट विनियोज्यता इत्यादि, शब्दों के लिये भी दिलायी पड़ती है। दृष्टान्त निरूपणा भी सम्भव अनुमानमें स्पष्ट है। अनुमान होनेपर तो अनुमान और शब्द दोनोंमें सम्बन्धव्यवस्था की गयी होती है।

कोई प्रमाण और शब्द—इन्हीं दोको प्रमाण मानते हैं। उनके मतमें अनुमान यद्यपि प्रमाण माना जाता है, तथापि यह यदि प्रमाणभूत शब्दों में प्रतिपादित अर्थका अवयवक हो, तभी प्रमाण होता है, अन्यथा नहीं। अन्य लोग प्रमाण, अनुमान और शब्द—ये तीन प्रमाण मानते हैं। उनके मतमें तो शब्द अनुमानकी अपेक्षा बराबर है और न अनुमान शब्दकी। वाक्यात्मक शब्द अनवगत सम्बन्धका ही बोधक होता है। नवीन विरचित श्लोकादिका भ्रम होनेपर अधिगत पद तथा उनके अर्थोंका वाक्यार्थ अलग होता देना जाता है। तथापि सम्बन्धाधिगममूलक प्रवृत्तियोंमें अनुमानमें शब्दका ग्राह्य नहीं है। पदार्थक शब्द यद्यपि सम्बन्धाधिगमसाधक होता है, तथापि सामग्रीभेद और विषय भेदमें उक्तकी अनुमानमें भिन्नता है। पद और लिङ्गका विषय भी भिन्न है। मद्रन्मात्र पदका अर्थ होता है और अनुमान 'अभिमान् पर्वतः' इत्यादि रीतिमें वाक्यार्थविषयक होता है। धर्मविशिष्ट धर्मी साध्य होता है, अतः पर्वतादि-विशेषक प्रतिरसिपूर्विका पावकादिविशेषणावगति लिङ्गसे उत्पन्न होती है, जब कि पदमें विशेषणावगतिपूर्वक विशेषणावगति होती है, इस तरह दोनोंका विषय-भेद स्पष्ट है। कहा गया था कि 'अनुमानमें जैसे धर्मविशिष्ट धर्मी साध्य है, वैसे ही धर्मविशिष्ट शब्द साध्य हो' तो यह ठीक नहीं; क्योंकि हेतु होनेके कारण शब्दकी हेतुता अनुपपन्न है। साथ ही अर्थधर्म होनेसे यदि शब्दकी पक्षधर्मता हो, तो अनवगत धूमाग्निसम्बन्ध भी जैसे अर्थधर्मताको ग्रहण करता ही है, वैसे ही अनवगत शब्दार्थ सम्बन्धको भी शब्दकी अर्थ-धर्मताका ग्रहण करना चाहिये; परंतु ग्रहण नहीं करता; अतः शब्दकी पक्षधर्मता नहीं कही जा सकती। शब्द और अर्थका देश तथा कालसे सामानाधिकरण्यका व्यवहार भी है; अतः अन्वय-व्यतिरेकका उपपादन दुष्कर है।

नैयायिक लोग शब्दको स्वतन्त्र प्रमाण मानते हुए ईश्वरचित्त्वेन वेदका प्रामाण्य अस्वीकार करते हैं। धर्म, अर्थ, काम और मोक्षको पुरुषार्थ मानते हैं। शब्दप्रमाणके बिना मूक व्यक्तिमें वाग्मी पुरुषकी विशेषता निर्णय नहीं की जा सकती। शब्दके बिना माता-पिताका ज्ञान भी होना कठिन है। प्रत्यक्ष या अनुमानसे न तो माता-पिताका निर्णय हो सकता है और न उनके धनका पुत्रको अधिकार ही प्राप्त हो सकता है। एव च शब्दप्रमाण माने बिना लोकव्यवहार समुच्छिन्न हो

जायगा। इसीलिये कहा गया है—

‘मतयो यत्र गच्छन्ति तत्र गच्छन्ति धानराः।

शाखाणि यत्र गच्छन्ति तत्र गच्छन्ति ते नराः॥’

सांख्य, योगी और कुछ नैयायिक प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शब्द—ये तीन प्रमाण मानते हैं। नैयायिक इनके अतिरिक्त उपमान प्रमाण भी मानते हैं। अर्थापत्तिको मिलाकर पाँच प्रमाण ग्रामाकर मानते हैं। अनुसलन्धिमहित छः प्रमाण भाट्टों एवं अद्वैतियोंको सम्मत हैं। सम्मय और ऐतिह्य मिलाकर आठ प्रमाण पौराणिक मानते हैं। इनमें वैशेषिक लोग शब्दप्रमाणसे साधित अर्थको तो सत्य ही मानते हैं, पर उसे शब्दमूलक नहीं अरितु अनुमानमूलक ही बतलाते हैं। मीमांसक लोग जैसे अर्थापत्तिसे साधित अर्थको अनुमानसे साधित करके उसमें अन्तर्भूत करते हैं, वैसे ही नैयायिक लोग भी मानते हैं। उनका कथन है कि परमेश्वरनिर्मित होनेके कारण वेद पौरोषेय हैं और आत्मोक्त होनेसे उनका प्रामाण्य है। पौरोषेयत्वपादियोंका कहना है कि ‘तस्य ह वा पृतस्य महतो भूतस्य निःश्वसितमेतद्वदनेनो यगुर्वेदः’ इस श्रुतिमें ही वेदकी उत्पत्ति परमेश्वरने निःश्वासरूप बतलायी गयी है। जिस प्रकार बिना आयासके निःश्वास उत्पन्न होता है, वैसे ही आयास एवं बुद्धिमें निरोपेक्ष ही वेदोंकी उत्पत्ति उन श्रुतिमें बतलायी गयी है। वेद यद्यपि स्थूल-सूक्ष्म, मनीष्य विप्रकृष्ट, मूर्त-अमूर्त, चेतन अचेतन—मूर्तिरित्येव अथोक्ता अवभासक है, तथापि अचिन्त्यशक्तिसम्पन्न होनेसे परमेश्वरका अनायास वेदकर्तृत्व तो सम्भव है, किन्तु बुद्धिनिरोपेक्षता उपरान्न नहीं हो सकती। कुछ लोग बुद्धिनिरोपेक्षताकी उत्पत्तिके लिये कहते हैं कि वेद परमेश्वरने केवल प्रकाशित हुए हैं। कोई निःश्वसितव्यापका अनायासमात्रमें तात्पर्य मानने हैं। ‘बुद्धिनिरोध बाधन रचनामें लेखमात्र भी आपास नहीं है,’ यह कहना ठीक नहीं, क्योंकि निःश्वासमें भी प्रपलनेशकी आवश्यकता तो रहती ही है।

अपौरुषेयत्वपादियोंका हमारा यह कथन है कि गुप्त, प्रसन्न, अनर्हिय एवं अग्रमनास्क व्यक्तियोंका भी निःश्वास देखा जाता है, अतः निःश्वासकी प्रकृति ही बुद्धिप्रपन्नसे निरन्तर मानना चाहिये। एवं च सद्वत् होनेसे निःश्वास जैसे अद्वितीय होता है, वैसे ही निःश्वासवत् अन्तर्भूत वेदोंकी भी सद्वत् होनेके कारण अद्वितीय माननी चाहिये और उन दृष्टान्तों अपौरुषेय होनेके कारण पुनराविर्भाव, प्रसाद, विप्रदिग्धा, करुणाशक्त्यादि दृष्टान्तोंमें अनर्हत्त्व होनेके कारण मन्त्र-पुरोहित-होतृ-ब्राह्मण-के अभाव होनेसे वेदका अनायासप्रमाण है। यहाँ अनुमानका स्थान इस प्रकार समझना चाहिये—सामान्यतया वेदोंकी प्रकृति अमूर्तमान होनेसे प्रमाणके समान वेद अपौरुषेय हैं। स्पष्टीकरणमें—वे सामान्यतया वेदोंकी प्रकृति अमूर्तमान नहीं होता, वह अपौरुषेय भी नहीं होता, जैसा ‘मन्त्र-प्रमाण’ पर अनुमान है।

पौरुषेयवादियोंका कथन है कि प्रलयमें सम्प्रदायका विच्छेद हो जाता है, अतः लक्षणमें विरोध अविद्य है। साथ ही असंयमानकर्तृकत्वका अर्थ क्या अप्रमीयमाणकर्तृकत्व समझा जाय या स्मरणागोचरकर्तृकत्व ? अप्रमीयमाणकर्तृकत्व नहीं कहा जा सकता; क्योंकि परमेश्वररूप कर्ता प्रमीयमाण है। 'तस्माद्यज्ञात् सर्वहुत ऋचः सामानि जज्ञिरे। छन्दांसि जज्ञिरे तस्माद्यज्ञस्तस्माद् जायत ॥' शु० यजु० ३१। ७) यह अति परमेश्वरसे वेदोंकी उत्पत्ति स्पष्ट बतला रही है। विकल्पासह होनेसे स्मरणागोचरकर्तृकत्व भी नहीं कहा जा सकता। जैसा कि प्रश्न उठता है कि क्या एकसे स्मरण वा सत्यसे ? निश्चितपुरुषकर्तृकमें भी कर्ताका स्मरण न होनेमात्रसे किसी वस्तुकी अरौरूपेयत्वप्रसक्ति होगी; अतः प्रथम पक्ष सङ्गत नहीं। मयसे अस्मरणको बिना सर्वशक्त अन्य कोई जान नहीं सकता; अतः दूसरा पक्ष भी उचित नहीं है। साथ ही—वाक्य होनेके कारण 'रघुवंश' वाक्यकी तरह वेदवाक्य पौरुष हैं और प्रमाणभूत होते हुए वाक्यस्वरूप होनेके कारण मन्वादिववाक्यके समान वेदवाक्य आत्मप्रणीत हैं; इत्यादि अनुमानोंसे वेदोंके कर्ताका निश्चय भी प्रमाणित हो रहा है।

यह नहीं कहा जा सकता कि 'वेदश्चाध्ययनं सर्वं गुर्वध्ययनपूर्वकम्। वेदाध्ययनसामान्यादधुनाध्ययनं यथा ॥' (सर्वदर्शनमग्रहः जैमिनीय दर्शन १९) इससे उक्त अनुमान सत्यतिरक्षित है, क्योंकि 'भारताध्ययनं सर्वं गुर्वध्ययनपूर्वकम्। भारताध्ययनावेन साग्रप्रताध्ययनं यथा ॥' (सर्वदर्शन सं० १२। १९) इस प्रकार दोनों ओर समान योगक्षेम है। 'को ह्यन्यः पुण्डरीकाक्षान्महाभारतवृद्ध भवेत्' (सर्वं जैमि० १०) इस वचनसे भारतका तो व्यासकर्तृकत्व समर्थित हो रहा है; यह भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि 'ऋचः सामानि जज्ञिरे' (शु० य० ३१। ७) इत्यादिसे वेदकी भी परमेश्वरकर्तृकता श्रुत है। सामान्यवस्त्वैव सति बाह्येन्द्रियमात्र होनेसे यदादिकी तरह शब्द भी अनित्य है। 'वही यह गकार है' इस प्रत्यभिज्ञावस्त्वसे शब्दकी नित्यता नहीं कही जा सकती; क्योंकि 'वही ये केश हैं' इत्यादिके समान यह प्रायभिज्ञा नित्यप्रतिबन्धन नहीं; किन्तु सादृश्यनिबन्धन है। अशरीरी होते हुए भी परमेश्वरकी भवतुष्ट्यापहर्षं छीन्ताविमर्श-धारणकी उपरक्षिते कष्टतात्वादिमात्रेण वर्णोच्चारण भी सम्भव है; अतः वेदोंको पौरुषेय माननेमें कोई भी अनुपगमि नहीं है। किन्तु तत्पर्यं न समस्त सङ्गनेके कारण उन सब बातें कही जाती हैं; अतः वे सब अविचारित-रमणीय हैं।

उक्त पौरुषेयत्व क्या है ? क्या पुरुषोद्धारितत्वमात्र अथवा प्रमानान्तरमें कर्तृको जनक विरचितत्व ! पुरुषोद्धारितत्वमात्र ही यदि पौरुषेयत्व है, तो हमें शङ्कित है। नित्य एवं व्यापक वर्णोंकी देस बाल पौरुषेयत्व अतुल्य अंगभवे होनेमें वर्ण-पौरुषोक्तो हो बालपौरुषोद्धारण अतुल्यः कही जायेंगे। वर्ण-पौरुषो

कण्ठ-तात्वादिभिषातजन्य च्वन्मिव्यक्तियाली हैं। तथाच नियत वर्गोंकी नि-
 आनुपूर्वीरूप वेदका पुरुषोच्चरितत्व सुतरां इष्ट ही है। प्रतिदिन अध्येताओं-
 उच्चार्यमाण वेदका पुरुषोच्चरितत्वमात्ररूप पौरुषेयत्व तो सिद्ध ही है, अतः उस-
 सिद्धिका आयास व्यर्थ है। यदि प्रमाणान्तरेण अर्थज्ञानपूर्वक रचितत्वरूप पौरु-
 यत्व कहें, तो विकल्पासह होनेसे यह ठीक नहीं, क्योंकि उसकी सिद्धि अनुमान-
 की जायगी या आगमसे? आगममूलसे नहीं कहा जा सकता, क्योंकि प्रमाणान्तर-
 जिसका अर्थ अनुपलब्ध है, ऐसे कविकल्पित वाक्यमें वाक्यत्वरूप हेतु व्यभिचरि-
 हो जायगा। यदि 'प्रमाणत्वे सति' इस पदका निवेश करके अप्रमाण करिक-
 वाक्यमें हेतुव्यभिचारका कारण किया जाय, तो भी प्रमाणान्तरेके अविषयीभू-
 अर्थवाले वेदवाक्यमें प्रमाणान्तरेण अर्थका उपलब्ध करके विरचितत्वकी सिद्धि-
 करना 'मेरे मुँहमें जिज्ञा नहीं है' इस कथनके समान व्याहत है। प्रमाणान्तरेमें
 उपलब्ध अर्थवाला होनेपर तो अनुवादक हो जायगा, जिससे अनधिगतका बोधक
 न होनेसे वेदका अप्रामाण्य ही सिद्ध होगा। चक्षुरादि इन्द्रियों अनुपमन्व शब्द-
 की अवगतिके लिये ही श्रोत्रप्रमाणकी जैसे सार्थकता है, वैसे ही प्रत्यक्ष अनुमान-
 में अनधिगत धर्म आदिके अधिगमक होनेसे ही आगमप्रमाणकी सार्थकता है,
 अन्यथा व्यर्थ ही है—'प्रत्यक्षेणानुमित्या वा वस्तुषो न बुद्धयते। पूर्णं विदुमि-
 चेदेन तस्माद्देदस्य वेदता ॥' से यह स्पष्ट है।

लीलाविप्रहारी परमेश्वरकी भी चक्षुरादि इन्द्रियाँ अनीन्द्रिय देश, काल,
 स्वभाव, विप्रकृष्ट-अर्थका ग्रहण नहीं कर सकती, क्योंकि दृष्टानुसार ही कणनाका
 आभरण किया जा सकता है, जैसा कि कहा गया है—'यथाप्यभिज्ञावो दृष्टः स स्यात्पा-
 नतिलक्षणात् । दूरगुणमादिरष्टी स्यात् रूपे श्रोत्रवृत्तिना ॥' (मन्दस्तम्भ १२।२३)
 संस्कृतों भी प्रागशक्तिसे ही गन्धग्रहणका जैसे नियम है, वैसे ही वेदशक्तिमें ही वेदार्थ
 ग्रहणका नियम होनेपर सर्वशक्यकी क्षति नहीं होती। इन्द्रिये दूरापक्ष भी गृह्यत नहीं
 है। काष्ठक, कालार, तैलिय इत्यादि समाख्याएँ अध्ययनसम्प्रदायप्रथां विरहित
 हैं। 'तेन प्रोक्तम्' में 'प्रोक्तम्' का 'कृतम्' यह अर्थ नहीं होगा, क्योंकि वह तो
 'कृतं ग्रन्थे' से ही गतार्थ है, किन्तु स्वयं या अन्यद्वारा कृत अपराधन या अपराध-
 व्यनतः प्रकाशित करना ही 'प्रोक्त' का अर्थ है। निःकामकम् वेदशक्तिमोक्ष-
 भरा परमेश्वरकारणक्यका ही बोधन करता है, प्रमाणान्तरेमें अपरोक्षान्वयका भी
 बोधन नहीं करता।

जिनका यह कहना है कि प्रत्यक्षज्ञान अर्थको उपलब्ध करके अर्थान्वय-
 का ईश्वरने निर्माण किया है, उन्हें भी कहना पड़ेगा कि ईश्वरको मनी मनी
 प्रत्यक्ष है, प्रत्यक्ष हो नहीं, अर्थात् अनुपमन्व ही। तथाच सत्यं सत्यं
 सिद्ध होता कि अनुपमन्व अर्थान्वय वेदशक्ति है। अर्थान्वय ईश्वरान्वय है।

अहमर्थ और आत्मा

देह, इन्द्रिय, मन, बुद्धि आदिमें आत्मा पृथक् है, प्रायेण यह बात अधिक दार्शनिकोंको मान्य है। परंतु अहमर्थ (मैं) आत्मा है या नहीं, इस विषयमें प्रायः विप्रतिपत्ति है। अधिकाधिक दार्शनिकोंका कहना है कि 'अहमर्थ' (मैं) ही आत्मा है, उसमें ही मैं कर्ता, मैं भोक्ता, मैं दुखी, मैं सुखी, मैं शोक मोहसे व्याकुल, मैं शान्त, मैं धीर, मैं मूढ़ इत्यादि रूपमें त्रिसका अनुभव होता है, वही आत्मा है। अहमर्थ ही अनन्त उपद्रवोंमें उपद्रुत बद्ध अज्ञानी होता है। यह कर्म, धर्म, उपासना, ज्ञान आदिद्वारा ज्ञानी होकर मुक्त होता है। जागर, स्वप्न, सुषुप्ति—तीनों अवस्थाओंमें बन्ध और मोक्षकालमें एकरस अन्वयी अहमर्थ ही आत्मा है। यदि अहं-अहं इत्याकारेण अनुभूयमान अहमर्थका मोक्षमें उच्छेद हो जाय, तब तो कोई भी मोक्षके लिये प्रयत्नशील न होगा, प्रत्युत मोक्षकी कथाहीमें भागेगा। परंतु अद्वैतवादी वेदान्तीका इसके विपरीत यह कहना है कि अहमर्थ मुख्य आत्मा नहीं है, किंतु चिज्जडकी ग्रन्थि ही 'मैं' या अहंरूपसे भावमान होती है। दूसरे शब्दोंमें कहा जाय तो अधिष्ठान, बुद्धि और चिदाभास—ये ही तीनों मिलकर औपधिक जीव या 'मैं' आदि पदोंमें व्यपदिष्ट होते हैं। बुद्धि-आत्मा, जड-चेतन, अनात्मा-भात्माका अन्योन्याध्याय ही 'मैं' पदार्थ है। जैसे किसी साधारण पुरुषको शरीर, इन्द्रिय, बुद्धि आदिमें ही आत्मबुद्धि हो जाती है और वह देहादिके नाशमें ही आत्मनाश मानने लगता है, वैसे ही अनात्मरूप अहमर्थ में भी भ्रान्तिसे ही आत्मबुद्धि होती है। मन जो कभी कर्ता, कभी भोक्ता, कभी सुखी, कभी दुखी, कभी शान्त, कभी घोर एव कभी मूढ़ है, कभी दृष्ट-पुष्ट, प्रसन्न, कभी शोक-मोह-परिप्लुत होकर प्रतीत होता है, उसे एकरस शुद्ध स्व-प्रकाश आत्मा कैसे कहा जाय ! वस्तुतः इस अनेकरूप अहमर्थका जो एकरस-मासक अखण्ड भावरूप नित्य बोध है, वही आत्मा है। जैगै स्वर्गादि सुख प्राप्तिके लिये देहद्वारा प्रयत्नशील ही अप्रियुष्टमें देहकी आहुति कर सकता है, वैसे ही अहमर्थद्वारा प्रयत्नशील औपधिक आत्मा निरुपाधिक पदप्राप्तिके लिये औपधिक स्वरूपके उच्छेदमें प्रयत्नशील होता है।

इसके सिवा यदि अहमर्थ ही आत्मा होता, तो उसका तीनों ही अवस्थाओंमें प्रकाश होना उचित था; क्योंकि आत्मा स्वप्रकाश है। अतएव, अहंबुद्धिका विषय है। आत्मा अहंबुद्धिका भी भावक साक्षीरूप है। कुछ लोगोंका कहना है कि "सुखमहमम्भाप्सम्, न किंचिदहमवेदिषम्"—सुखपूर्वक मैं सो रहा था, मैं कुछ भी नहीं जानता था, इस तरह सुषुप्तिमें (गोकर) जगनेपर सोचने पर

आत्मगम्य है। यह नर कथन पूर्वोक्त चक्रके विरुद्ध नहीं है; क्योंकि मोक्षावस्थाही आत्मा केवल आत्मने ही अर्थात् होता है। इसलिये चक्रनमें ही यह कहा गया कि उपनिषद्वाक्यही निष्पन्न चेतनमें प्रत्यभिज्ञाका निवेश किया गया है। अन्तःकरण पद उपनिषद्वाक्यमें तात्पर्य रखता है। तथान्मुमुक्षुमें अज्ञानोद्दिष्ट आत्मा भी प्रत्यभिज्ञानार्थ (पहचानने योग्य) है। इसके सिवा अन्तःकरणराहित्य दृष्टामें विरक्तवाक्यद्वारा प्रत्यभिज्ञाका ही निवेश है। अभिज्ञाका नहीं। देखी हुई वस्तुके फिर देखनेपर 'यह वही है' ऐसा पहचाननेको 'प्रत्यभिज्ञा' कहा जाता है और केवल ज्ञानको 'अभिज्ञा' कहा जाता है। मुमुक्षु-दृष्टामें अन्तःकरण न होनेसे प्रत्यभिज्ञाके न होनेपर भी यही अविशेषादिन चेतनही ज्ञानरूप अभिज्ञामें कोई बाधा नहीं है। अतः मुमुक्षुमें अद्वैतवादिन आत्माके अनुभवमें कोई भी प्राप्ति नहीं उठायी जा सकती। जो यह कहा जाता है कि यदि मुमुक्षुमें अदम्यका ग्रहण न होता, तब तो इतने समयतक मैं सोता था या अन्य कोई—'एतावन्तं कालं मुक्तोऽहमन्यो वा' ऐसा संशय होना चाहिये, 'मैं ही सोता था' ऐसा निश्चय न होना चाहिये। पर यह भी ठीक नहीं, क्योंकि मुमुक्षुबालमें अनुभूत आत्मामें ही अद्वैतका ऐक्याभ्यास होनेसे 'मैं ही सोता था' ऐसा निश्चित प्रत्यय होता है। सामान्यमें 'अहमश्च' इत्यादि स्थलोंमें भी अज्ञान अहमर्षके आभित नहीं, किन्तु अद्वैतके अधिष्ठानभूत चैतन्यमें ही रहता है। इस तरह अज्ञान और अद्वैत एक अधिकरणमें रहते हैं, अतः सामानाधिकरण्य या एकाग्रमाधित्य होनेके कारण अज्ञानमें अहमर्षाभ्यस्तकी प्रतीति होती है, जैसे सामान्य, समवाय आदि और सत्ता—दोनोंहीरा समान द्रव्यादि आश्रय होनेके कारण ही 'सामान्यं सत्, समवायः सत्' इत्यादि व्यवहार होता है, वैसे ही 'अहमश्च' इत्यादि व्यवहार होते हैं। ऐसी स्थितिमें जैसे कोई पहले दिन चैत्रमिन् देवदत्तको भ्रान्तिसे चैत्र मानकर, दूसरे दिन 'सौम्यं चैत्रः' ऐसा प्रत्यभिज्ञान (पहचान) करता है, वैसे ही भ्रान्तिमें अज्ञानाश्रय वस्तुको भ्रान्तिसे अहमर्ष मानकर दूसरे दिन अज्ञानाश्रयलेन अहमर्षका प्रत्यभिज्ञान करता है।

इसके सिवा निश्चय होनेपर संशय होनेका नियम तो है, किन्तु निश्चय न होनेपर संशय होनेका नियम नहीं है। अतएव कहा गया है कि 'स्तथातोपे निमित्तानुसरणम् न तु निमित्तमस्तीत्यारोपः' अर्थात् आरोप होनेपर उसके निमित्तका अन्वेषण होता है, यह नहीं कि निमित्तवशान् आरोप हो। जैसे कहीं जल-दर्पणादि प्रतिबिम्ब-निमित्तके रहनेपर भी प्रतिबिम्ब नहीं होता, वैसे ही निश्चयमात्र रहनेपर भी संशय नहीं होता। इसीलिये 'अहमन्यो वा' ऐसा संदेह नहीं होता। फिर भी यह संदेह होता है कि 'जब इतने समयतक मैं स्वप्न देखता था, इतने समयतक मैं जागता था—'एतावन्तं कालमहं स्वप्नं पश्यन्नासमहं आग्रदासम्' इत्यादि प्रतीतियोंके समान ही 'अहमस्वाप्सम्' मैं सोता था, ऐसी प्रतीति भी होती है, तब फिर क्या कारण है कि पहली दो प्रतीतियोंमें अहमर्षकी स्मृति मानी जाय और

अज्ञानकी स्मृति होती है; उसीके साथ अहमर्थ 'मैं' की भी स्मृति होती है। स्मृति बिना अनुभवके नहीं हो सकती, अतः 'मैं'का भी सुषुप्तिमें अनुभव होता ही है।' परंतु उनका यह कहना उचित नहीं जान पड़ता; क्योंकि अहमर्थ सदा ही इच्छादि गुणोंसे विशिष्ट ही उपलब्ध होता है। परंतु जब कि सुषुप्तिमें इच्छादिका उपलम्भ होता ही नहीं, तब केवल अहमर्थका उपलम्भ कैसे माना जाय? गुणरहित केवल गुणीका उपलम्भ असम्भव है। जैसे रूपादिरहित घटका ज्ञान नहीं हो सकता, वैसे ही इच्छा-द्वेषादि गुणरहित अहमर्थका ज्ञान नहीं हो सकता। गुणीका ग्रहण गुण-ग्रहण बिना नहीं हो सकता। यदि कहा जाय कि एकत्व संख्यारूप गुणसे युक्त ही अहमर्थका सुषुप्तिमें अनुभव होता है तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि सुषुप्तिमें विशिष्ट बुद्धि अङ्गीकार करनेपर उसके सुषुप्तित्वका ही भङ्ग हो जायगा। इसके सिवा गुणि-ग्रहणमें विशेषगुणग्रहण हेतु होता है। अतः रूपादि विशेष गुणग्रहण बिना घटादिका ग्रहण नहीं होता। यदि कहा जाय कि रूपादिरहित घटादि होते ही नहीं, इसलिये रूपादिके बिना घटादिका ग्रहण नहीं होता, तो यह भी ठीक नहीं; क्योंकि जिस समय पाकद्वारा पूर्वरूपका नाश हो चुका और अग्निम रूपकी उत्पत्ति नहीं हुई, उस क्षणमें और घटाद्युत्पत्तिके अनन्तर क्षणमें रूपादिके बिना भी घटादि रहते ही हैं। ऐसी स्थितिमें गुणग्रहण बिना गुणीका ग्रहण कहाँ तक हो सकता है? अतः सुषुप्तिमें निर्गुण सर्वसाक्षिरूप आत्माका ही उपलम्भ होता है, अहमर्थका नहीं। अतएव जाग्रदवस्थामें अहमर्थकी स्मृति भी अमान्य ही है। सुषुप्तिमें अज्ञानका आश्रय और प्रकाशकरूपमें अनुभूयमान आत्मासे अहंकार सर्वथा भिन्न ही है। आत्मासे अहंकारकी भिन्नता होते ही उसकी जड़ता सिद्ध हो जाती है। जो यह कहा जाता है कि 'अहमस्वाप्सम्' अर्थात् मैं सोया, इस रूपसे अहमर्थका सोकर जागनेपर स्मरण होता है, यह भी ठीक नहीं। क्योंकि अहमर्थाशमें स्मरण अमान्य है। किंतु वहीं उसी एक चेतनमें अज्ञान और अहंकारके कल्पित होनेके कारण अहंकारमें अज्ञानाभयताकी प्रतीति होती है। अतएव 'अहमस्वाप्सम्' यही जब सुषुप्तिमें अहंकारका अनुभव बनता नहीं, तब अर्थात् अज्ञानके आधयरूपसे अनुभूत आत्मामें 'अहमस्वाप्सम्' इस परामर्शका पर्यवसान होता है। अतएव जब यह कहा जाता है कि यदि अहमर्थ स्वापका आश्रय न हो, तो केवल चित् ही हो, तब 'चिद्रूपम्' स्वयमस्वम् (चित् सोया, स्वयं सोया) इस तरह सुषुप्तिका परामर्श होना चाहिये। यद्यपि अहमर्थाधिष्ठानरूप अव्योपहित चैतन्य ही सुषुप्तिका आधार है तथापि परामर्शकालमें अनुभूत अन्तःकरण-संसर्ग अहंकार परामर्श बन सकता है।

जो यह कहा जाता है कि 'सोऽहम्' इत्याकारक प्रत्यभिज्ञान नहीं बन सकेगा, क्योंकि आत्मा स्वप्रकाश चिद्रूप है, अतः उसका ज्ञान कभी नष्ट न होगा। उसके बिना संस्कार न होगा और संस्कारके बिना प्रत्यभिज्ञान बनेगा। अतएव विवरणाचार्यने कहा है कि अन्तःकरणविशिष्ट आत्मामें ही प्रत्यभिज्ञा होती है, निष्कलङ्क चैतन्यमें प्रत्यभिज्ञा नहीं होती; क्योंकि मोक्षावस्थायी निष्कलङ्क चैतन्य तो केवल

शास्त्रगम्य है। यह सब कथन पूर्वोक्त पथके विरुद्ध नहीं है; क्योंकि मोक्षानुस्वायी आत्मा केवल शास्त्रमे ही अवगमन होता है। इसलिये ध्वनसे ही यह कहा गया कि उपाधिमात्रविरही निष्कलङ्क चेतनमें प्रत्यभिज्ञाका निषेध किया गया है। अन्तःकरण पद उपाधिमात्रमें तात्पर्य रखता है। तथाच सुषुप्तिमें अज्ञानोद्दित आत्मा भी प्रत्यभिज्ञानार्ह (पहचानने योग्य) है। इसके सिवा अन्तःकरणराहित्य दशामें विवरणवाक्यद्वारा प्रत्यभिज्ञाका ही निषेध है, अभिज्ञाका नहीं। देखी हुई वस्तुके फिर देखनेपर 'यह वही है' ऐसा पहचाननेको 'प्रत्यभिज्ञा' कहा जाता है और केवल ज्ञानको 'अभिज्ञा' कहा जाता है। सुषुप्ति-दशामें अन्तःकरण न होनेसे प्रत्यभिज्ञाके न होनेपर भी यहाँ अधिग्रोपहित चेतनकी ज्ञानरूप अभिज्ञामें कोई बाधा नहीं है। अतः सुषुप्तिमें अहंकाररहित आत्माके अनुभवमें कोई भी आपत्ति नहीं उठायी जा सकती। जो यह कहा जाता है कि यदि सुषुप्तिमें अहमर्थका ग्रहण न होता, तब तो इतने समयतक मैं सोता था या अभ्य कोई—'युतावन्तं कालं सुप्तोऽहमन्यो वा' ऐसा संशय होना चाहिये, 'मैं ही सोता था' ऐसा निश्चय न होना चाहिये। पर यह भी ठीक नहीं, क्योंकि सुषुप्तिकालमें अनुभूत आत्मामें ही अहंकारका ऐक्याभ्यास होनेसे 'मैं ही सोता था' ऐसा निश्चित प्रत्यय होता है। वास्तवमें 'अहमज्ञः' इत्यादि स्वप्नमें भी अज्ञान अहमर्थके आश्रित नहीं, किन्तु अहंकारके अधिष्ठानभूत चैतन्यमें ही रहता है। इस तरह अज्ञान और अहंकार एक अधिकरणमें रहते हैं, अतः सामानाधिकरण्य या एकाग्रयाधितत्त्व होनेके कारण अज्ञानमें अहमर्थाश्रयत्वकी प्रतीति होती है, जैसे सामान्य, समवाय आदि और सत्ता—दोनोंहीका समान द्रव्यादि आश्रय होनेके कारण ही 'सामान्यं सन्, समवायः सन्' इत्यादि व्यवहार होता है, वैसे ही 'अहमज्ञः' इत्यादि व्यवहार होते हैं। ऐसी स्थितिमें जैसे कोई पहले दिन चैत्रभिन्न देयदत्तको भ्रान्तिसे चैत्र मानकर, दूसरे दिन 'सौम्यं चैत्रः' ऐसा प्रत्यभिज्ञान (पहचान) करता है, वैसे ही भ्रान्तिसे अज्ञानाश्रय चित्तको भ्रान्तिसे अहमर्थ मानकर दूसरे दिन अज्ञानाश्रयत्वेन अहमर्थका प्रत्यभिज्ञान करता है।

इसके सिवा निश्चय होनेपर संशय होनेका नियम तो है, किन्तु निश्चय न होनेपर संशय होनेका नियम नहीं है। अतएव कहा गया है कि 'सत्पारोवे निमित्तानुसरणम् ॥ तु निमित्तमस्तीत्यारोपः' अर्थात् आरोप होनेपर उसके निमित्तका अन्वेषण होता है, यह नहीं कि निमित्तवशान् आरोप हो। जैसे कहीं जल-दर्पणादि प्रतिबिम्ब-निमित्तके रहनेपर भी प्रतिबिम्ब नहीं होता, वैसे ही निश्चयमात्र रहनेपर भी संशय नहीं होता। इसीलिये 'अहमन्यो वा' ऐसा संदेह नहीं होता। फिर भी यह संदेह होता है कि 'जब इतने समयतक मैं स्वप्न देखता था, इतने समयतक मैं जागता था—'युतावन्तं कालमहं स्वप्नं पश्यन्नासमहं जाग्रतासम्' इत्यादि प्रतीतियोंके समान ही 'अहमस्वाप्सम्' मैं सोता था, ऐसी प्रतीति भी होती है, तब फिर क्या कारण है कि पहली दो प्रतीतियोंमें अहमर्थकी स्मृति मानी जाय और

‘अहमस्वाप्सम्’ इस प्रतीतिमें उसकी स्मृति न मानी जाय !’ पर यह भी ठीक नहीं; क्योंकि सर्वत्र स्वर्यमाण आत्माके साथ अभेदारोप होनेके कारण ही अहमर्थाशमें स्मृतित्वका अभिमान होता है। अतः सुषुप्तिमें अहमर्थका अनुभव माननेका कोई भी स्थिर आधार नहीं।

यदि कहा जाय कि अपरामर्श—परामर्शभिन्नमें परामर्शत्वका आरोप नहीं देखा जाता अर्थात् स्मृतिसे भिन्नमें स्मृतित्वका आरोप नहीं देखा जाता तो यह भी ठीक नहीं; क्योंकि स्वर्यमाणरूपसे अनुभूयमान स्वर्यमाणभिन्नमें परामर्शत्वका आरोप होता ही है। अनएव इस कथनका भी कोई महत्त्व नहीं रह जाता कि यदि अहमर्थ आत्मासे भिन्न हो तब तो ‘जो पहले दुखी था, वही अब सुखी हुआ’ इस प्रतीतिके समान ‘जो पहले मेरेसे भिन्न सोता था, वही अब मैं उत्पन्न हुआ हूँ’ ऐसा अनुभव होना चाहिये। क्योंकि जैसे दुःखीरूपसे आत्माका पहले ज्ञान होता है, वैसे ‘मुझसे अन्य पहले सोया था’, ऐसा प्रथम विज्ञान ही नहीं होता। सुषुप्तिमें जैसे अहमर्थका प्रकाश नहीं होता, वैसे ही मदन्यता (मेरेसे भिन्नता) का भी प्रकाश नहीं होता। सुषुप्तिमें अहमर्थके असत्त्वका ज्ञान नहीं होता। जागने पर अनुभूयमान अहंकारमें सोनेके पहले कालमें गृहीत अहंकारसे अभिन्नता ही गृह्यमाण होती है। अतः अहंकारकी उत्पत्तिका बोध नहीं होता। यदि विवेकियों को ऐसी बुद्धि होती हो, तो इष्ट ही है। उन्हें तो यह ज्ञान होना ही चाहिये कि सुषुप्तिमें अहमर्थ नहीं था। प्रबोध होनेपर सुषुप्तिके अधिष्ठान चैतन्यमें ही अहमर्थका अध्यास होता है। उसीमें सोनेसे पहलेके अहमर्थका अभेद प्रतीत होता है। इस पर कुछ लोगोंका कहना है कि ‘जय अहमर्थमें आत्मासे भिन्नता सिद्ध हो जाय, तभी स्वर्यमाण आत्मामें अहमर्थके ऐक्यका आरोप होगा और जय वैसा आरोप सिद्ध हो जायगा, तब सुषुप्तिमें अहमर्थके अप्रकाश होनेसे उसकी आत्मासे भिन्नता सिद्ध होगी। इस तरह अन्योन्याश्रय-दोष अनिवार्य होगा।’ पर यह ठीक नहीं, क्योंकि आत्मासे भिन्नता-सिद्धिके पहले ही सुषुप्तिमें अहमर्थका अप्रकाश सिद्ध हो जाता है। ‘अहमस्वाप्सम्’ इसीको आत्मपरामर्श मान लेनेसे दृष्टान और अदृष्टकी कल्पना भी नहीं करनी पड़ेगी। अहं शब्दका गौणार्थ देशादि है। मुख्यार्थ अन्तःकरण और आत्माका अन्योन्याध्यासरूप चिज्जडग्रन्थि है और लक्ष्यार्थ आत्मा है। यदि सुषुप्तिमें अहमर्थका ग्रहण होता तब तो उसका भी उसी तरह स्मरण होता, जैसे गतदिनके अहमर्थका स्मरण होता है। इसे दृष्टापत्ति नहीं कहा जा सकता; क्योंकि पूर्व दिनमें जैसे दृष्टादिविशिष्ट आत्मा गृहीत हुआ है, वैसे ही सोपुत आत्माका भी परामर्श होना चाहिये था। यदि सुषुप्तिमें अहमर्थका प्रकाश होता तो ‘रतने समयतक मैं अभिमन्यमान था’ इस तरह परामर्श अवश्य होता।

कहा जाता है कि अहमर्थके प्रकाशमें अभिमानका आपादन तो कर्णस्पर्श

में कटि-चालनके समान है; परंतु वह ठीक नहीं; क्योंकि अहमर्षकी अनेकाने ही प्रकार और अभिमान—दोनों ही होते हैं, अतः एकके प्रकाशने दूसरेका आगहन युक्त ही है। यदि कहा जाय कि मुमुक्षिमें आत्माके प्रकाशमान होनेर भी 'भारमेत्यभिमन्यमान आत्मम्' इतने कालतक आत्मा ऐसा अभिमन्यमान था—ऐसा अभिमान होना चाहिये, वह भी अनुचित है, क्योंकि अभिमानमें अहमर्ष ही कारण है, आत्मा नहीं। मनकी स्थूलावस्थामें उद्दिष्ट चिद्रूप अहमर्षकी अनेकाने ही अहमाकारवृत्तिरूप अभिमान व्यक्त हो जाता है। वृत्तिरूप होनेर भी उनके लिये प्रमाण-व्यापारकी आवश्यकता नहीं होनी। अहमर्षका प्रकाश भी अहमर्षा-वच्छिन्न साक्षीरूप ही है, अतः उसे भी अहमर्षमें भिन्न किसीकी अनेका नहीं है। यह अभिमान साक्षिमात्रसे ही प्रकाशित होता है। यदि मुमुक्षिमें अहमर्ष ही, तब तो अवश्य ही उसका प्रकाश और अभिमान होना चाहिये। कुछ लोग कहते हैं कि 'मुमुक्षिमें अहमर्षका प्रकाश होता ही है। 'न किंचिदहममेदिषम्'—'मैंने कुछ भी नहीं जाना' इस अज्ञानरसमशंका विरय अहमर्षके अज्ञानमें भिन्न ही विरय है। जैसे वेदान्तीके मतमें चिद्रूपमें अज्ञान अमान्य है; क्योंकि वह माममान है, अतः पूर्णानन्दांशमें ही अज्ञान मान्य है, वैसे ही अहमर्षांशमें भी अज्ञान अमान्य है। अन्यथा अहमर्षके भानका विरोध स्पष्ट ही होगा। परंतु यह कथन अंगगत ही है; क्योंकि साक्षिरूप ज्ञान अज्ञानका विरोधी नहीं हुआ करता। अज्ञान अज्ञानका भी साक्षीसे प्रकाश होता है। जैसे मेघमें आच्छादित सूर्यदाय ही मेघ-का प्रकाश होता है, वैसे ही अज्ञानोद्दिष्ट चैतन्यरूप साक्षिमें ही अज्ञानका प्रकाश होता है। विरोध होनेर प्रकाशप्रकाशभाव कथमर्थ उदयमान नहीं हो सकता था। इनके निषा यह कहा ही जा चुका कि मुमुक्षिमें अहमर्ष (मि) का प्रकाश नहीं होता। अतएव मुमुक्षिका वर्णन करनेवाली भुक्ति भी मुमुक्षिमें अहमर्ष-के अज्ञानकी सिद्ध करती है। 'न विज्ञानमप्यमहमस्मि' अर्थात् मुमुक्षिमें 'मैं यह हूँ' इस तरह जीवकी ज्ञान नहीं होता। कुछ लोग कहते हैं कि 'अस्मान् न पार्श्वपैव न सार्धं नापि चानृणम्। प्राज्ञः किंचन संवेति तुरीयं सर्वत्र सदा ॥' मुमुक्षि अस्मान्-निमान्नी प्राज्ञ अस्मिन्को, न दूसरेको, न तत्त्वको, न अन्तरको—किन्हीं भी तत्त्वको नहीं जानता; इत्यादि भुक्तिवचनके समान आत्मादिके विरोधज्ञान प्रतिपादनमें ही उक्त भुक्ति भी तात्पर्य रखती है, परंतु यह कथन ठीक नहीं है। 'अहमर्षं च गच्छन्ति समस्त न विदुरमृतेन प्रपूजः', इस आत्मवेधक भुक्तिविरोधके कारण उदयुक्त भुक्तिका विरोधज्ञान प्रतिपादनमें तात्पर्य माना गया है। परंतु 'न विज्ञानमप्यमहमस्मि' इस भुक्तिके साथ किन्हीं भुक्तिका विरोध नहीं है, अतः यह भुक्ति तो अहमर्षके अज्ञानमें भी परवर्तित होती है। जो कहा जाता है कि 'अहमर्षं स्मरन् (स्मरण करनेवाला) है वह तो अज्ञान ही मान्य है', इनपर अब विचारणा यह है कि यह कथितवच्छिन्न चैतन्य है अथवा अज्ञान-वच्छिन्न चैतन्य। यदि अज्ञान

पक्ष मान्य हो, तब तो 'योऽहमकार्षं सोऽहं सौपुसिकाज्ञानादि स्मरामि' अर्थात् जो मैं कर्मोंका कर्ता था, वही मैं सुपुस्तिके अज्ञानका स्मरण करता हूँ, इस अनुभवसे विरोध होगा; क्योंकि कर्तृत्व अविद्यावच्छिन्न चैतन्यमे कथमपि नहीं बन सकता। यदि अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्यको ही स्मर्ता माना जाय, तब तो अहमर्थको ही अनुभव करनेवाला भी मानना होगा; क्योंकि एकाग्र्यमें रहनेसे ही स्मृति, संस्कार एवं अनुभवमें कार्यकारणभाव बनता है। इसीसे जो मैं अनुभव करनेवाला था, वही मैं स्मरण कर रहा हूँ, इस तरह प्रत्यभिज्ञा '(पहचान) होती है।' परंतु यह सब कथन निरर्थक है, क्योंकि यह कहा जा चुका कि अविद्यावच्छिन्न चैतन्य अज्ञानका अनुभव करनेवाला है और वही जाग्रत्-कालमें अन्तःकरणावच्छिन्न होकर स्मर्ता होता है। इसलिये चैतन्यके अभेदसे अनुभव और स्मरणकी एकाग्र्यतामें कोई भी अनुपपत्ति नहीं है। कहा जाता है कि अन्तःकरणरूप उपाधिके भेदसे अविद्यावच्छिन्न चैतन्यके साथ ऐक्य नहीं हो सकता, यह भी ठीक नहीं है। अविद्यावच्छिन्न चैतन्य ही अन्तःकरणावच्छिन्न होता है, अतः भेदकल्पना असङ्गत है। फिर भी कहा जाता है कि अविद्या और अन्तःकरणरूप उपाधिका भेद होनेसे मठाकाश और मठाकाशान्तर्गत घटाकाशके समान दोनों उपहितोंका अर्थात् अविद्योपहित और अन्तःकरणोपहितका भेद अवश्य होना चाहिये। परंतु यह कहना ठीक नहीं; क्योंकि यहाँ दृष्टान्त ही असम्प्रतिपन्न है। वही उपाधियाँ परस्पर उपहितकी भेदक होती हैं, जो एक दूसरीसे अनुपहितकी उपधायक होती हैं। अन्यथा कम्बु-अवच्छिन्न आकाश, ग्रीवावच्छिन्न आकाशसे पृथक् ही समझा जाना चाहिये। इस दृष्टिसे यद्यपि मटवर्धिभूत घटसे अवच्छिन्न आकाश मठावच्छिन्न आकाशसे भिन्न कहा जा सकता है, क्योंकि ये दोनों उपाधियाँ एक दूसरेसे अनुपहित आकाशको ही उपहित बनाती हैं, तथापि मटान्तर्गत घट तो मटोपहित मठाकाशको ही घटोपहित घटाकाश बनाता है, अतः इन दोनोंका परस्पर भेद नहीं कहा जा सकता। इस तरह अविद्यान्तर्गत अन्तःकरण, अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्यको अविद्यावच्छिन्न चैतन्यसे भिन्न नहीं बना सकता।

कहा जाता है कि यदि सुपुस्तिके अहमर्थ न होता तो 'मैं निर्दुःख होऊँ' इस इच्छासे प्राणियोंकी सुपुस्तिके लिये प्रवृत्ति न होनी चाहिये। परंतु यह भी ठीक नहीं। जैसे 'मैं दुबला हूँ, मोटा हो जाऊँ' इस बुद्धिसे इच्छासे स्वीत्य-सम्पादनमें प्रवृत्ति होती है, यहाँ स्वीत्य दशामें काश्यपके न रहनेपर भी कृशकी स्वीत्य-सम्पादनार्थ प्रवृत्ति होती है। वैसे ही निर्दुःख सुपुस्तिके-दशामें अहमर्थके न होनेपर भी अहमर्थकी निर्दुःख होनेकी इच्छासे सुपुस्तिके में प्रवृत्ति हो सकती है। यदि कहा

कि काश्यपादिसे विविक्त (पृथक्) शरीरहीमें स्थूलताकी इच्छा होती है।

मी यही कहा जा सकता है कि अन्तःकरणसे निष्पन्न केवल एका

मायसी निर्दुःखताके लिये ही सुपुसिमें प्रवृत्ति होती है। 'मैं निर्दुःख होऊँ' इस अनुभवमें अहमंश तो अवर्जनीयतया उपस्थित होता है, जैसे 'दूसरेका ग्राम मेरा हो जाय' यहाँपर सम्बन्धांशको इच्छाविषयता होती है। यदि कहा जाय कि चिन्मात्र निर्दुःख हो ऐसी इच्छा होनी चाहिये, तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि चिन्मात्ररूपसे विज्ञान न होनेसे ही ऐसा अनुभव नहीं होता। निर्दुःखका अनुभव है, ऐसी इच्छा होती ही है। कहा जाता है कि जो 'मैं' सोचा था, वही मैं जागता हूँ, जो 'मैं' पूर्व दिवसमें करना था, वही मैं आज कर रहा हूँ, इस तरहके प्रत्यभिज्ञान अहमर्थके भेदमें नहीं हो सकते। इनके सिवा कृतहानि (किये हुए कर्मोंका बिना फल दिये ही नाश) और अकृताभ्यागम (बिना कर्म किये ही फलका आगम) मानना पड़ेगा। जब प्रतिदिन सुपुसिमें अहमर्थका नाश और जागरमें फिर उसकी उत्पत्ति मानी जायगी, तब पूर्वोक्त दूषण अनिवार्य हो जायेंगे। कर्ता अहमर्थ और भोक्ता अहमर्थमें भेद होनेसे कर्म और फलमोगमें भी वैयधिकरण्यपत्ति होगी। चैतन्य यद्यपि एक है, तथापि उसमें कर्तृत्व-भोक्तृत्व नहीं है। जिस अहमर्थमें कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि होते हैं, वह एक नहीं है। 'अहं करोमि' ऐसी प्रतीतिके अनुसार अहंकारमें ही कर्तृत्वका आरोप मान्य है। अतएव चैतन्यमें कर्तृत्वादिका आरोप भी निरवकाश है। यदि आरोपसे ही कर्तृत्व मान्य हो, तब तो देहादिमें ही कर्तृत्व, भोक्तृत्व मान लिया जाय। परंतु विचार करनेसे विदित होता है कि वस्तुतः शब्दादि निराधार हैं; क्योंकि सुपुसिमें नष्ट होकर भी अहंकार कारण-रूपसे स्थित ही रहता है। उसीकी जाग्रदवस्थामें फिर उत्पत्ति होती है। इस तरह अहमर्थ एक ही रहता है। अतः अकृताभ्यागम, कृतविप्रणाश आदि कोई दोष न होंगे।

यहाँ कुछ लोग यह शङ्का करते हैं कि 'अथैतत्पुरुषः स्वयिति' यहाँसे लेकर 'गृहीतं चक्षुर्गृहीतं श्रोत्रं गृहीतं मनः' इत्यादि श्रुतिमें मन आदिका ही उपराम—छय कहा गया है, अहंकारका छय नहीं बतलाया गया।' परंतु इसका समाधान यह है कि मनके उपरममें ही अहंकारका भी उपरम समझ लेना चाहिये, क्योंकि मनमें ही बुद्धि, चित्त, अहंकारका भी अन्तर्भाव होता है। यद्यपि अहमर्थ—चित्त, चैतन्यसे अपट्टित—अयुक्त ही है। फिर भी जैसे 'घटा स्फुरति' इस व्यरहार-में जट घटमें भी स्फुरणकी आश्रयता मासित होती है। वैसे ही जट अहमर्थमें भी अनुभवकी आश्रयता मासित होती है। तथापि 'अहम्' इत्याकारक प्रत्ययमें अवच्छिन्न अनुभवरूपसे अहमर्थका भान होता है। जैसे घटावच्छिन्न आकाश अनवच्छिन्न आकाशमें अन्तर्भूत होता है, वैसे ही अवच्छिन्न अनुभव अनवच्छिन्न आत्मामें ही अनुगत है। इस तरह आत्मसे अभिन्न अनुभवका अवच्छेदक मन अनुभवका आश्रय कहा जाता है। सारांश यह है कि चित् (चैतन्य), अचित् (अहं)का समिधणरूप अहंकार अप्यस्त होता है। जट-चैतन्यकी अन्योन्याध्यायरूप

पक्ष मान्य हो; तब तो 'योऽहमकार्षं सोऽहं सौपुसिकाशा-
 जो मैं कर्मोंका कर्ता था; वही मैं सुपुसिके अशानका सारण व
 से विरोध होगा; क्योंकि कर्तृत्व अविद्यावच्छिन्न चैतन्य
 सकता। यदि अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्यको ही स्मर्ता माना
 को ही अनुभव करनेवाला भी मानना होगा; क्योंकि एका
 संस्कार एवं अनुभवमें कार्यकारणभाव बनता है। इसीसे जो
 था; वही मैं सारण कर रहा हूँ; इस तरह प्रत्यभिज्ञा (पहना-
 सब कथन निरर्थक है; क्योंकि यह कहा जा चुका कि
 अशानका अनुभव करनेवाला है और वही जामत्-काल
 होकर स्मर्ता होता है। इसलिये चैतन्यके अभेदसे अनुभव
 यतामें कोई भी अनुपपत्ति नहीं है। कहा जाता है कि
 भेदसे अविद्यावच्छिन्न चैतन्यके साथ ऐक्य नहीं हो स
 है। अविद्यावच्छिन्न चैतन्य ही अन्तःकरणावच्छिन्न है
 असङ्गत है। फिर भी कहा जाता है कि अविद्या और
 भेद होनेसे मठाकाश और मठाकाशान्तर्गत घटाकाश
 अर्थात् अविद्योपहित और अन्तःकरणोपहितका भेद अ
 यह कहना ठीक नहीं; क्योंकि यहाँ दृष्टान्त ही असम्भ
 परस्पर उपहितही भेदक होती हैं; जो एक दूसरीसे
 हैं। अन्यथा कम्बु-अवच्छिन्न आकाश; ग्रीवावच्छिन्न
 जाना चाहिये। इस दृष्टिसे यद्यपि मठबहिर्भूत घटसे
 वच्छिन्न आकाशसे भिन्न कहा जा सकता है; क्योंकि
 अनुपहित आकाशको ही उपहित बनाती हैं; तथापि
 मठाकाशको ही घटोपहित घटाकाश बनाता है; अ
 नहीं कहा जा सकता। इस तरह अविद्यान्तर्गत अ
 चैतन्यको अविद्यावच्छिन्न चैतन्यसे भिन्न नहीं ब

हे तो भेदाय ही दोनोंका उपदेश क्यों न माना जाय ? इसके निवा, जब अहमर्थ तो ब्रह्मभिन्नत्वेन रूपेण मिद है, तब उसका उपदेश अभेद-मिदिके लिये ही क्यों न मान लिया जाय ? इसी तरह 'अज्ञानजनकत्वेन श्रुतिः प्रामाण्य मिद होगा ।' आदि पूर्वपक्ष भी अगन्त है; क्योंकि अहंकारसे भिन्न आत्माकी भूमारूप ब्रह्मणे भिन्नता प्रत्यक्षद्वारा अविद्व हंमेपर भी अभिन्नता भी उनी तरह अविद्व ही है । परंतु फिर भी दोही सर्वात्मता बन नहीं सकती, अतः सार्वभौमोपदेशान्वया-नुरातिही सहायतासे अभेदमें ही श्रुतिः तात्पर्य मानना युक्त है परंतु अहमर्थ और आत्माका अभेद असम्भव है; क्योंकि जड़, चेतनकी एकता नहीं हो सकती, अतः अहमर्थका प्रतिपादन करनेवाली श्रुतिः आत्माके अभेद-प्रतिपादनमें तात्पर्य नहीं हो सकता । मारांश यह है कि भूमा ब्रह्म ही ऊपर-नीचे, पूर्व-पश्चिम-गर्वत्र है, यही सब कुछ है, यह कथन अधिष्ठान बुद्धिसे ही सम्भव है । सर्वाधिष्ठान ओ है, यही सब कुछ है । अतः यदि भूमा ब्रह्म ही सर्वदेशः कालः, वस्तुका अधिष्ठान है, तब तो यही सब कुछ है, ऐसा कहना सम्भव है, अन्यथा असम्भव है । परंतु, जब कि उनी तरह आत्माके लिये भी कहा जा रहा है कि आत्मा ही नीचे-ऊपर, पूर्व-पश्चिम, यही सर्वत्र और यही सब कुछ है, तभी अधिष्ठान होनेमें ही आत्माकी भी सर्वात्मकता बन सकती है । परंतु सर्व प्रपञ्च-का दो अधिष्ठान होना असम्भव है, अतः जबतक आत्मा और भूमा ब्रह्मका अत्यन्त अभेद न ज्ञात हो, तबतक दोनोंकी ही सर्वात्मकताका उपदेश नहीं मन्नत हो सकता । इसलिये आत्मा और भूमा ब्रह्मकी एकता स्वीकार्य है ।

यद्यपि इसी तरह 'अहमेव ब्रह्मात्' में ही सब कुछ हैं । इस तरह अहंकारकी सर्वस्वरूपता सुनकर पूर्वन्यायमें आत्मा और भूमाके समान ही अहंकार और आत्माका भी अत्यन्त अभेद मानना चाहिये, तथापि अहंकारकी जड़ता, दृढता, प्रत्यक्षता स्पष्ट ही मिद है । अतः चेतन आत्माका उसके साथ अभेद नहीं हो सकना । इसीलिये अहंकारादेशके पश्चात् आत्मादेशका प्रसङ्ग आता है, जिसका आशय यह होता है कि चिदात्ममवलित (व्यापक अधिष्ठान चैतन्य-मिश्रित) होनेमें ही अहंकारकी सर्वात्मता कही गयी है । वास्तवमें परिधिष्ठित अहंकार सर्वस्वरूप नहीं है, किंतु आत्मा ही सर्वस्वरूप है । कहा जाता है कि 'ऐसी ही स्थिति है तो अहंकारकी सर्वात्मता न कहकर आत्माकी ही सर्वात्मता कहनी थी, इतनेमें भी आत्मा और ब्रह्मकी एकता सिद्ध हो ही सकती थी, परंतु, यह कहना ठीक नहीं है; क्योंकि लोकमें आत्मशब्द-का प्रयोग अहमर्थमें ही होता है, अतः 'आत्मा' पदमें शुद्ध आत्माकी सर्वात्मता नहीं बतलायी जा सकती थी ।' परंतु, यदि अहंकारकी सर्वात्मताके अनन्तर आत्मा-की सर्वात्मता कही जायगी, तब तो इसपर अवश्य ही ध्यान जायगा कि अहंकार और आत्मा—इन समानार्थक दो शब्दोंका प्रयोग क्यों किया गया ? इस तरह

प्राप्त होने विरोधन करने पर निश्चय होगा कि आत्मगन्धने शुद्ध आत्मा विराजित है। अतः उगीकी मुख्य गतांगता है। अहंकारकी तो आत्मयुक्त होनेसे ही गतांगता है। इस तरह आत्मगन्धका अहंकारने आतिरिक्त शुद्ध आत्मामें पार्ष्ण निर्वन् करनेके लिये ही अहंकारका पृथक् उद्देश आकरपक है। अर्थात् अहंकारका पृथक् उद्देश आत्मामें भेद ही सिद्ध करनेके लिये है।

कुछ महानुभावोंका तो ऐसा कहना है कि यहाँ संचारिभावता वर्णन है। प्रेमके उद्देशमें मानुष सभी विषयों भूमा ब्रह्मरूपमें देगता है। उगीमें स्वपर-विस्मृतिमें यह आने आरको ही भगवान् गमनने लगता है। 'अमार्गं तिर्य्यक्का-न्तरात्मिका व्यतिरेकः कृष्णविहायविभ्रमाः।' (भीमज्ज्ञ० १०।१०।१) अर्थात् जैसे गोसाधनार्थेक्य प्रेमोन्मादमें विह्वल होकर आने आरको कृष्ण समनने लगी थी, वैसे ही ग्राहक आने आरको ही भूमा मानकर 'मैं ही सब कुछ हूँ' ऐसा कहता है। परंतु यह यगुस्मिति नहीं, संचारिभाव है; स्थायी नहीं है। अतएव फिर इस भावके मिटनेपर भूमाका आत्माही ही गतांगताका अनुभव होता है। इस मतमें भी अहमर्थसे आत्म शब्दार्थ भिन्न ही माना जाता है। यह दूसरी बात है कि इस मतमें आत्मा और भूमा—इन दोनों शब्दोंका परस्पर ही अर्थ है और अहंका अर्थ जीवात्मा है। परंतु यहाँ यगुके साधारण्यका प्रतिपादन करनेवाली श्रुति संचारि-भावका वर्णन कर रही है या तात्त्विक भेद-अभेद आदिका, यह चिन्त है। कुछ लोगोंने यह भी कहना है कि 'वेदान्तीके मतमें भूमा, अहंकार और आत्मा—यह तीनों विषय, प्रतिविम्ब और मुख्यके समान हैं, अतः औनाधिक ब्रह्म भूमा है, जीव अहमर्थ है और निरुपाधिक चिन्मात्र ब्रह्म आत्मा है। इस दृष्टिमें तो अब वेदान्तीके मतमें भी जीवात्मासे अहंकारकी भिन्नता नहीं सिद्ध होती, तब अहमर्थकी अनात्मता कैसे सिद्ध हो सकती है?' परंतु यह भी ठीक नहीं है। क्योंकि उसका तात्पर्य यह है कि पहले भूमाका स्वरूप इस तरह बतलाया गया कि 'यत्र नान्यत्पश्यति, नान्यच्छृणोति, नान्यद्विजानाति' (छा० उ०) जहाँ न दूसरेको देखता है, न सुनता है, न जानता है, वही भूमा है। 'स पृथापस्थात्' वही ऊपर-नीचे, वही सब कुछ है। इस उक्तिमें 'यत्र' शब्दसे आधार-आधेयभावकी प्रतीति और 'सः' इस शब्दसे उसकी परोक्षता, अप्रत्यक्षता प्रतीत होती थी और इसीसे भूमामें आत्मासे भिन्नता भी प्रसक्त थी। ऐसी स्थितिमें सर्वभेदशून्य, अपरोक्ष, स्वप्रकाश, ब्रह्मके ज्ञानमें बाधा उपस्थित हो जाती, इसीलिये 'अहमेवापस्थात्' 'मैं ही ऊपर-नीचे सब कुछ हूँ' इस उक्तिकी आवश्यकता हुई। इससे सिद्ध किया गया कि पूर्वोक्त भूमा, जिसकी सर्वात्मता बतलायी गयी, वह अहमर्थरूप है, अभिन्न ही है। एतावता 'सः' शब्दसे प्रतीत भूमाकी परोक्षताका कारण और जीवात्मा परमात्माका भेद एवं आधार-आधेयभाव आदि भी धारित हुआ। भूमा सर्वात्मा है, वैसे ही अहमर्थ या जीवात्मा भी सर्वात्मा है। जब दो

सर्वात्मा नहीं हो सकने, तब अर्थात् ही दोनोंकी एकता समझी जाती है, जिससे अरुण जीवात्माके अभिन्न भूमाकी अरुणता एवं आधारभेद भावादिके विवर्जितता सिद्ध हो जाती है। परंतु इतनेपर भी यह गड़बड़ी पड़ती थी कि अविद्येकी लोग 'मैं' या 'अहं' का प्रयोग व्यापक शुद्ध चिदात्मामें न करके चिज्जड-प्रणय या कार्यकरण-संघातमें ही करते हैं। इससे कहीं यह न समझ लिया जाय कि परिच्छिन्न, जड कार्यकरणसंघात ही भूमा ब्रह्म है, अतः अहंकाररहित शुद्ध आत्माकी सर्वात्मता पतलाकर सर्वोपद्रव-सर्वभेदशून्य, स्वप्रकाश भूमा ब्रह्मकी सर्वात्मनाना समर्थन किया गया और अहंशब्द-वाच्यार्थ जड अहमर्थसे भिन्न अहंशब्दके लक्ष्यभूत अहमर्थ-माशिकी मुख्य आत्मा कहा गया है। इसी अर्थको सिद्ध करनेमें भूमादेश, अहंकारादेश, आत्मादेश करनेवाली श्रुतियोंका तात्पर्य है। अतः यहाँ विषय-प्रतिविषय आदि कल्पनाका अवकाश नहीं था। यदि अविद्यामें प्रति-विम्बित जीवको अहंकारशब्दसे कहनेपर भी प्रसक्त-भेदका वारण और आत्मा-देशद्वारा शुद्ध-आत्मासे अहंकारका भेद कहना सङ्गत हो, तो भी अविद्योपाधिक जीवको अहंकार-शब्दसे 'स्थूलारुण्यतीत्याय' से कहा जाता। जैसे अरुण्यतीके निकट रहनेवाले स्थूल ताराको ही पहले दिखलाकर बादमें तन्निष्ठस्थ अरुण्यतीको दिखलाकर पूर्ववाक्यका भी तात्पर्य अरुण्यतीके प्रदर्शनमें ही माना जाता है, साथ ही स्थूल, सूक्ष्म, दोनोंही तापओंमें भेद स्वतः सिद्ध हो जाता है, वैसेही 'अहंकार' शब्दसे पहले अविद्याप्रतिविम्ब अहंकाराभय चैतन्य कहा जा सकता है। लोभमें अपरोक्ष चैतन्य-का 'मैं' या 'अहं' शब्दसे ही व्यवहार होता है, 'अविद्याप्रतिविम्ब' आदि शब्द अलौकिक है, अतः उनसे व्यवहार नहीं होता। पश्चात् 'आत्मादेशवाक्य' से 'अहंकारादेशवाक्य' का भी शुद्ध आत्माके ही सार्वत्रिक-निश्चयमें तात्पर्य विदित होता है। फिर अहं शब्दवाच्यका और शुद्ध-आत्माका भेद सुतरां सिद्ध हो जाता है।

अहमर्थको आत्मा माननेवाले बहुत-से महानुभाव आत्माको अणु मानते हैं फिर अणु आत्माकी 'सर्वात्मता' कैसे हो सकती है? जब अणु आत्मा ही अनन्त है और जगत्, ईश्वर आदि सब सत्य ही है तब एक अणुरूप जीव ही सब कुछ है यह कथन सङ्गत ही कैसे हो सकता है? कुछ लोगोंका कहना है कि 'स एवाधस्तादहमेवाधस्ताद्व्यापकस्तान्' इत्यादि उपक्रम वाक्यों और 'सर्वं समाप्नोषि ततोऽसि सर्वः' इत्यादि स्मृतियोंसे 'स एवेदं सर्वम्, अहमेवेदं सर्वम्, आत्मेवेदं सर्वम्' इत्यादि उपसंहार वाक्योंका तात्पर्य सर्वात्मता (सर्वस्वरूपता) के प्रतिपादनमें नहीं, किंतु सर्वगतत्व या व्यापकत्वके प्रतिपादनमें ही है। अतएव 'सर्वं समाप्नोषि ततोऽसि सर्वः' यह स्मृति स्पष्ट कहती है कि आत्मा सर्वव्यापक है अतः सर्वम्भूत है। इसी तरह भूमा, अहमर्थ और आत्मा सभी सर्वगत, सर्वव्यापक हैं, अतः उनकी

सर्वस्वरूपताका उपचार कहा जाता है। यदि अधिष्ठान या उपादान होनेसे वास्तविक सर्वस्वरूपता होती, तब तो कथंचित् अहंकाररहित केवल चैतन्यमें अहंशब्दका भी तात्पर्य समझा जाता। वाच्यत्व, श्रेयत्व आदिके समान सर्वगतत्व भी अनेकोंमें हो सकता है। यदि जीव और ब्रह्मकी एकतामें ही श्रुतियोंका तात्पर्य हो, तब तो भूमा और आत्माके उपदेशसे ही अभीष्ट सिद्ध हो जाता, फिर अहंकारादेशकी व्यर्थता स्पष्ट ही है। परंतु, यह सब कथन अयुक्त है; क्योंकि उपर्युक्त युक्तियोंके अनुसार 'स एवाधस्तात्' इत्यादि वाक्योंका तात्पर्य ब्रह्मात्मैक्यमें ही है, सर्वगतत्व-प्रतिपादनमें नहीं। यस्तुतः जो उपादान या अधिष्ठान होता है, उसीकी सर्वगतता भी सम्पन्न होती है। पृथिव्यादि सर्वप्रपञ्चका कारण होनेसे ही आकाश आदिकी भी व्यापकता है। अतएव 'सर्वकारणरूपसे आप सर्वत्र व्यापक हैं, इसीलिये आप सर्वरूप हैं,' इस तरह 'सर्वं समाप्नोषि ततोऽस्मि सर्वः' इस स्मृतिका भी तात्पर्य सर्वात्म्यतामें ही है। परिभूः, स्वयम्भूः—इन दो पदोंसे व्यापकता और सर्वरूपता सिद्ध की जाती है। 'परि-उपरि-सर्वतो वा भवतीति परिभूः' ऊपर या चारों ओर होनेवालेको 'परिभूः' कहा जाता है। 'यस्योपरि भवति यश्चोपरि भवति स सर्वः स्वयमेव भवतीति स्वयम्भूः' जिसके ऊपर और जो ऊपर होता है, उस सब कुछ अपने-आप होनेवालेको 'स्वयम्भूः' कहा जाता है। ठीक उसी तरह 'स एवाधस्तात्' इत्यादि वचनोंसे सर्वव्यापकता कहकर 'स एवेदं सर्वं' इत्यादि वचनोंसे उसीकी सर्वरूपता प्रतिपादित की गयी है। अतः उपनयन-उपसंहारमें ऐक्यरूप्य ही है।

इसके सिवा यह भी विचार करना चाहिये कि 'स भगवः कस्मिन् प्रतिष्ठितः'—भगवन्। वह भूमा किसमें प्रतिष्ठित है? इस प्रश्नमें क्या भूमाका कहीं अद्यस्थानमात्र पूछा गया है अथवा भूमा परमार्थतः किसमें प्रतिष्ठित है, यह पूछा गया है? यदि पहला पक्ष है तब तो उसका यह उत्तर है कि 'स्वे महिम्नि' अर्थात् अपने प्रपञ्चरूप महिमामें ही स्थित है। यद्यपि कहा जा सकता है कि 'यदि भूमा अपनी महिमामें स्थित है, तब तो जैसे राजा अपनी महिमासे गज, अश्व आदिमें स्थित होता है, यहाँ 'भोग-साधन' में 'महिम' शब्दका प्रयोग हुआ है और वह भी राजाकी समान सत्तावाला है, अर्थात् जैसे राजा सत्य है, वैसे ही उसके भोग-साधन गजादि भी सत्य हैं, वैसे ही प्रपञ्चको भी ब्रह्मके समान ही सत्य होना चाहिये। ऐसी स्थितिमें वस्तुपरिच्छेद होनेसे भूमामें परिच्छिन्नता अनिवार्य होगी, तथापि यहाँ महिमा-शब्दका अर्थ अपनी समान सत्तावाला भोगसाधन नहीं विवक्षित है, किंतु 'स्व' शब्द अपनेमें अत्यस्वरूप 'स्वीय' या 'आत्मीय' का बोधक है। कोई सकोचक प्रमाण न होनेसे सभी अच्युत दृश्य प्रपञ्च 'स्वे महिम्नि' के 'स्व' शब्दका अर्थ है और महिम शब्द उत्कर्षका बोधक है। राजमग्धन्धी होनेसे राजकीय गो, गजादिमें जैसे उत्कर्ष है,

वैभो ही प्रकाशक ब्रह्म-सम्बन्धसे अघ्यस्त हृदयमात्रमें उत्कर्ष है। अतः उसके परमार्थ सत्य होनेकी कोई अपेक्षा नहीं है। अतएव ब्रह्ममें परिच्छिन्नता आदि न आ सकेगी।

यदि दूसरे अभिप्रायसे प्रदन हो कि भूमा परमार्थतः किमपि प्रतिष्ठित है, तब तो 'यदि वा नो महिम्नि'—वह महिमामें प्रतिष्ठित नहीं है, यही उत्तर है; क्योंकि 'अन्यो ह्यन्यस्मिन् प्रतिष्ठितः'—दूसरा ही दूसरेमें प्रतिष्ठित होता है। जब भूमासे भिन्न परमार्थ सत्य कोई पदार्थ ही नहीं है, तब भूमाकी किमपि प्रतिष्ठा कही जाय ! 'यत्र नान्यत्पश्यति' इत्यादि वाक्यसे अद्वैत ब्रह्म ही भूमा कहा गया है। इस तरह जब पूर्ण वाक्यसे ही द्वितीय ब्रह्मका निश्चय हो गया, तब तो फिर उसके अनुसार ही 'स एवाध्वनात्' इत्यादि वाक्योंका भी गवांमना प्रतिपादनमें ही तात्पर्य होगा। दो वाक्योंका पृथक् अर्थकल्पना करना निरर्थक है। अतः 'स एवाध्वनात्' इत्यादि वाक्योंका यही तात्पर्य है कि अधर ऊपर, देश काल आदि सब कुछ भूमा ही है। 'जाति सर्वगता होती है' इस विद्वान्के अनुसार व्यापक जातिके समान भूमा अन्यमें अधिष्ठित भी हो सकती है। जैसे घटादिमें जाति घटादिमें तादात्म्यसम्बन्धसे एवं अन्यत्र स्वल्प सम्बन्धसे रहती है, ऐसे ही भूमा अपने कार्योमें तादात्म्यसम्बन्धसे और अनादि पदार्थोंमें स्वगानरिप यत्वादिमन्बन्धसे प्रतिष्ठित होता है। 'अहमेवाध्वनात्' इत्यादिके मायमें अहंका रोरदेश भी व्यर्थ नहीं कहा जा सकता; क्योंकि ब्रह्ममें अगोचरता, अपरकीर्त्या भिन्नता आदिके प्रतिपादनके लिये उसकी सार्यकता पहले ही कह चुके हैं।

कहा जाता है कि 'वेदान्त-मतानुसार' प्रत्यक्षचैतन्य आत्मा ही मुक्तिरूपमें अरोक्ष है। उसके साथ ब्रह्मकी एकता कहनेमें भूमा ब्रह्मकी अरोक्षता (प्रत्यक्षता) निश्चि हो ही जाती। फिर अहंकारकी, जो धर्मुतः सर्वज्ञ नहीं है सर्वज्ञता क्यों कही गयी ? परन्तु इसका उत्तर यही है कि वदति आत्माके सम्बन्धमें ही अहंकारकी भी अरोक्षता है, अतः आत्माकी एकतामें ही भूमाकी अरोक्षता निश्चि हो सकती थी तथापि अहंकार (मैं) में अरोक्षता लोकमें बहुत द्रष्टव्य है, हन्तिरे उसकी उक्ति सार्थक है। इसके ठिका यदि 'अहं' का अर्थ अनुसन्धित आत्मा ही मान लिया जाय, तब तो उसमें व्यावकता, सर्वज्ञता अदि कुछ भी नहीं बन सकती। कुछ लोग कहते हैं कि 'भूमा ब्रह्मण्यन्तः स्यात् स एकाहं हन्तिः' इत्यतः। श्रीव्यासस्मृतिसूत्रोक्तः सोऽहंकार इत्येति, ॥ अनुसन्धितं च ब्रह्मण्यन्तः स्यात् विमुः। आत्मोपलब्धः स च ब्रह्मणः' इति इत्येति भूमाका व्यावकताकी अहंकार कहा गया है। एवं जीवने रहनेको अनिरुद्धको ही अहंकार कहा गया है और अनिरुद्धो हि कर्मेषु महातापः परात्परः। सोऽहं व्यावकताको दिनेने च विनामहम् ॥ सोऽहंकार इति श्लोकः सचैतज्जगत्ते हि सः' इत्यदि इत्येति व्यावकताको मत होकर विनामहं रूपनेका ही अहंकार कहा गया है।

अतः इन स्मृतियोंके अनुसार ही श्रुतिका अर्थ होना चाहिये ।' परंतु यह ठीक नहीं; क्योंकि स्यात्मता-प्रतिपादक श्रुति-वचनोंके अनुसार ही स्मृतियोंका अर्थ करना युक्त है । इस दृष्टिसे इन स्मृतियोंका यही अर्थ होता है कि 'नारायण ही भूमा है और वही अहंकृति है' अर्थात् अहंकारोपलक्षित चित्तसे अभिन्न होनेके कारण वही अहंकृति भी कहलाता है । अविद्याप्रतिबिम्बरूप जीवके अभिन्न अविद्या, काम, कर्मके अनुसार इहलोक-परलोकमें—कहींपर न रुकनेवाला अहंकार ही 'अनिरुद्ध' है । इसमें और शुद्ध आत्मामें अवश्य ही भेद है । मोक्षधर्मके विवेचनसे यह स्पष्ट हो जाता है 'परमात्मेति यं प्राहुः सांख्ययोगविशारदाः । तस्मात्प्रसूतमव्यक्तं प्रधानं तद्विदुर्जनाः ॥' अर्थात् सांख्ययोगविशारद जिसे परमात्मा कहते हैं उसीसे प्रधान या अव्यक्त उत्पन्न होता है ।

'अव्यक्ताद् व्यक्तमुत्पन्नं लोकसृष्ट्यर्थमीश्वरात् ।

अनिरुद्धो हि लोकेषु महानात्मा परात्परः ॥

योऽसौ व्यक्तस्वभावापन्नो निर्ममे च पितामहम् ।

सोऽहंकार इति प्रोक्तः सर्वतेजोमयो हि सः ॥

पृथिवी वायुराकाशमापो ज्योतिश्च पञ्चमम् ।

अहंकारप्रसूतानि महामूतानि पञ्च च ॥'

(सर्वदर्शनसं०)

लोकसृष्ट्यर्थ अव्यक्त (अव्यक्तभावापन्न ईश्वर) से अनिरुद्ध या महान् आत्मा (महत्तत्त्व, समष्टिबुद्धि, सूत्रात्मा या हिरण्यगर्भ) का प्रादुर्भाव हुआ । जिस महान्ने व्यक्तभावापन्न होकर पितामह (विराट्) को रचा है, वही महान् आत्मा (हिरण्यगर्भ) आगे चलकर अहंकार कहलाता है । वह बुद्धिस्वरूप या तेज—(सत्त्व) प्रधान सूक्ष्म शरीरका अभिमानी होनेसे ही तेजोमय है । उसी अहंकारसे फिर पञ्चभूतोंकी रचना हुई । मोक्षधर्मके इन वाक्योंमें सांख्यमतानुसार महत्तत्त्व और अहंकारमें ही 'महान्' और 'अहंकार' शब्दका प्रयोग हुआ है । वेदान्त-मतानुसार वीक्षण और विचिकीर्षा (प्रपञ्चरूपसे आविर्भावकी इच्छा) ही उनके अर्थ हैं । 'तदैक्षत' इस श्रुतिसे जो ईक्षण कहा गया है, उसे ही महान् कहा जा सकता है । 'एकोऽहं स्याम्' इत्यादि श्रुतिके अनुसार अनेक होनेकी इच्छा ही अहंकार है, अतएव ईक्षणके पश्चात् ही 'अहं' पदका उद्वेग हुआ है । 'अहंकारश्चाहंकार्तव्यश्च' 'महामूतान्यहंकारः' इत्यादि श्रुति-स्मृतिमें अहंकारकी उत्पत्ति और उद्य बतलाया गया है । अतः उसमें व्यापकता कभी नहीं बन सकती । जहाँ भी कहाँ अहमर्थकी व्यापकता कही गयी है सर्वत्र ही अहंकारसे रहित, अहंकारके अधिष्ठानभूत व्यापक चैतन्यमें ही लक्षणासे अहंपदका प्रयोग हुआ है । जैसे 'अहं मनुरभयं सूर्यश्च' इस घामदेयकी उक्तिमें यद्यपि आगततः प्रतीत होता है कि परिच्छिन्न जीवकी ही सर्वरूपता कही जा रही है, तथापि सिद्धान्ततः वहाँ लक्षणासे अहंकाररहित व्यापक, शुद्ध चैतन्यमें 'अहं' का प्रयोग निर्णय किया गया है । ऐसे ही जहाँ भी अहमर्थकी व्यापकता मुनायी दे, वहाँ व्यापक चैतन्य ही 'अहं' का अर्थ समझना चाहिये ।

कुछ लोग अहमर्षमें आत्मा-अनात्मा—दोनोंका मिश्रण नहीं मानते और कर्तृत्व आदिको मुख्य आत्माका ही धर्म मानते हैं। परंतु यह असंभव है; क्योंकि अग्न, अनन्त आत्मामें कर्तृत्व माननेसे मुक्तिका होना अत्यन्त असम्भव हो जायगा। कहा जाता है कि 'यदि अहंकार या अहंशब्द चिज्जड-ग्रन्थिका वाचक हो तब तो दूसरोंकी ग्रन्थमें भी 'अहं' का प्रयोग होना चाहिये।' परंतु उन्हें यह भी देखना चाहिये कि उनके ही मतमें अहंकार और मान्त अहमका प्रयोग दूसरोंके अन्तःकरण या क्षेत्रमें क्यों नहीं होता? यदि उन्हें ऐसा दृष्ट हो तो हमें भी दृष्ट ही है। मेद यही है कि हमारे यहाँ इन पदोंकी अपने उच्चारयितामें शक्ति है। शुद्ध आत्मा उच्चारयिता है नहीं, अतः जैसे यहाँ लक्षणासे प्रयोग होता है, वैसे ही दूसरी ग्रन्थमें भी होगा। कहा जाता है कि कर्तृत्व आदिके अनात्म-धर्म होनेपर भी उसे अपने आश्रय-प्रतीतिके बिना भी आत्मामें वैसे ही प्रतीति होनी चाहिये, जैसे 'गौरोऽहम्' यहाँ गौरत्वके आश्रय देहकी प्रतीति न होनेपर भी गौरत्वकी आत्मामें प्रतीति होती है। परंतु ध्यान देनेपर स्पष्ट प्रतीत होता है कि दृष्टान्तमें भी देहत्वरूपसे देहका भान न होनेपर भी गौरत्व मनुष्यत्वरूपसे देहका भान अवश्य रहता है। फिर दार्शनिक कर्तृत्व आदि आश्रयभूत अहमर्षकी प्रतीतिके बिना कैसे प्रतीत होंगे? सार यह है कि जहाँ आरोप अनुभूयमान होता है, वहाँ या तो प्रतिबिम्बरूपता होती है अथवा धर्मोंका अध्यास अवश्य होता है। जब कर्तृत्वादि प्रतिबिम्बरूप नहीं हैं, तब अवश्य ही धर्मोंका अध्यास मानना चाहिये।

अहं प्रत्ययका विषय होनेसे शरीरके समान अहमर्ष अनात्मा है इत्यादि अनुमानसे भी अहमर्षकी अनात्मता सिद्ध होती है। कहा जाता है कि इस तरह तो अहमर्षके भीतर अधिष्ठानभूत चैतन्य भी अहं प्रत्ययका विषय है, फिर उसे भी अनात्मा कहना पड़ेगा। परंतु इसका उत्तर स्पष्ट है। जिस रूपसे उसे अहंप्रत्यय-विषयता है, उस रूपसे उसकी अनात्मता दृष्ट ही है। और स्वरूपसे वह सर्वथा अधिषय है अतः उसमें अनात्मताकी प्रसक्ति नहीं है। अहमर्ष आत्मासे अन्य है। 'अहं' शब्दका अभिधेय (वाच्य) होनेसे अहंकारशब्द-वाच्यके समान पर्यायता दिखलायी जा चुकी, अतः असिद्धिकी कल्पना नहीं की जा सकती। कहा जाता है कि वेदान्ती भी तो 'गौरोऽहम्' इस तरह आत्माको गौरत्वकी कल्पनाका अधिष्ठान मानता है और 'मान भूवम्, भूवासम्' इत्यादि रूपसे आत्माको ही परप्रेमास्पद मानता है। साथ ही अहमर्ष अपनी सत्तामें प्रकाश (बोध) से रहित नहीं होता, अतः आत्माकी स्वप्रकाशता भी कही जाती है। यदि अहमर्ष अनात्मा ही हो, तब तो यह सब उपर्युक्त कथन कथमपि संभव न हो सकेगा; क्योंकि 'गौरोऽहम्', 'मान भूवम्', अहमर्षकी प्रकाशाव्यभिचारिता यह सभी अहमर्षसे ही सम्बन्धित है। अतः यदि वह अनात्मा है, तब तो यह अहमर्षसे सम्बन्धित स्वप्रकाशाव्यभिचारिता अनात्मामें ही

पर्यन्त ही है। परन्तु यह कथन ठीक नहीं है। गौणत्वादि अनात्मके आरोपका अधिष्ठान अहमर्थ नहीं है। अर्थात् आत्मा ही है। म्रितु जैसे 'हरम्' (पुरोवर्ती शुनिकादि) अधिष्ठानका अन्वयेदक होनेसे अधिष्ठान कहलाता है, वैसे ही अहमर्थ भी अधिष्ठानका अन्वयेदक होनेसे अधिष्ठान कहलाता है। नास्तवमें अहमर्थ अनात्मके आरोपका अधिष्ठान नहीं है। आत्मामें अहंकारका ऐक्यागार (भ्रम) होनेसे ही अहमर्थमें प्रेमास्पदत्वकी प्रतीति होती है। जो कहा जाता है कि 'ऐसा मानने' धन्यन्त्याशय दोष होगा, यह भी ठीक नहीं। सुषुप्तिकालमें आत्माका प्रकाश होता है, अहमर्थका प्रकाश नहीं होता। इसीसे उन दोनोंका भेद सिद्ध हो जाता है।

कहा जाता है कि 'अहमर्थके प्रेमसे भिन्न अन्य प्रेमका अनुभव ही नहीं होता। अतः अहमर्थको ही प्रेमास्पद मानना चाहिये' परन्तु यह ठीक नहीं। परामर्शमें सिद्ध सुषुप्तिमें अहमर्थसूक्ष्म आत्माके प्रेमका अनुभव स्पष्ट है, अतः अहमर्थ प्रेमसे भिन्न भी आत्मप्रेम है ही। यहाँ गलत होगा कि यद्यपि अहमर्थमें हितचुद्धिमें प्रेम उत्पन्न होता है तथापि ओ प्रेमका आशय नहीं है, उसमें प्रेमास्पदताका आरोप कहीं भी नहीं देखा गया। अतः यदि अहमर्थ प्रेमास्पद आत्मा नहीं है, तब इसमें प्रेमास्पदताका आरोप कैसे हो सकता है ? परन्तु इसका समाधान यह है कि अहमर्थमें प्रेमास्पदत्वका आरोप होता है, ऐसा नहीं; किन्तु यह कहा जा रहा है कि अहमर्थमें आत्माके ऐक्यका आरोप होनेसे प्रेमास्पदता है, स्वाभाविक नहीं। स्वाभाविक प्रेमका आशय आत्मा ही है। दृष्टा और प्रेमसे भेद है, अतएव सिद्ध वस्तुमें भी स्नेहात्मक-वृत्तिरूप प्रेम होता है। रहा यह कि 'अहमर्थका प्रकाशके साथ व्यभिचार न होनेसे उसे ही आत्मा माना जाय', यह भी ठीक नहीं; क्योंकि यह तो अहमर्थ और आत्माके भेदमें भी यन सक्ता है। परन्तु स्वप्रकाश आत्ममध्यन्धके बिना जह अहमर्थका प्रकाशाव्यभिचार नहीं हो सकता। अतएव यह भी अहमर्थ भिन्न आत्मामें प्रमाण है; अर्थात् अहमर्थके प्रकाशाव्यभिचारसे उसकी स्वप्रकाशता नहीं मानी जा सकती, अपितु इसमें स्वप्रकाश आत्माका सम्बन्ध ही निश्चित होता है। कहा जाता है कि 'समारोप्यस्य रूपेण विषयो रूपवान् भवेत् । विषयस्य तु रूपेण समारोप्यं न रूपवान् ॥' अर्थात् आरोपितके रूपमें विषय रूपवान् होता है, विषय (अधिष्ठान)के रूपमें समारोपित 'पदार्थ' रूपवान् नहीं होता। इस सुक्तिसे आरोपित अहमर्थके अप्रेमास्पदत्वसे ही आत्मामें अप्रेमास्पदत्वकी प्रतीति होनी चाहिये। परन्तु यहाँ विचार करना चाहिये कि क्या अधिष्ठानका धर्म आरोपितमें प्रतीत होना चाहिये अथवा आरोप्यगत धर्मका अधिष्ठानमें मान होना चाहिये ? पहला पक्ष तो इसलिये ठीक नहीं है कि अधिष्ठानके जिस धर्ममें विशिष्ट स्वरूपज्ञानमें आरोपितकी निवृत्ति हो जाती है, वह धर्म आरोप्यमें कदापि नहीं प्रतीत होता—ऐसा नियम है। जैसे शुक्तिरजतमें शुक्तिगत हृदन्ताकी प्रतीति होनेपर भी शुक्तिगत नीलवृष्टत्व, त्रिकोणत्व,

शुक्तित्वादि धर्मका भान नहीं होता, क्योंकि शुक्तित्वादिविशिष्ट शुक्तिकाके ज्ञान होनेसे आरोपित रजतकी निवृत्ति हो ही जाती है। अतः अधिष्ठानके उसी रूपसे समारोप्य रूपवान् नहीं होता, जिसके ज्ञानसे आरोपित मिट जाय। प्रेमास्पदत्व वैसा धर्म नहीं है। अतः जैसे शुक्तिरजतमें शुक्तिकी इदन्ता भासित होती है, वैसे ही आत्मगत प्रेमास्पदताके अहमर्थमें अभानका नियम नहीं कहा जा सकता।

दूसरा पक्ष भी सङ्गत नहीं है; क्योंकि आरोप्यगत वे ही धर्म अधिष्ठानमें प्रतीत हो सकते हैं जो अधिष्ठानगत धर्म-प्रतीतिके विरोधी न हों। अतएव सर्गत भीषणता, अधिष्ठानगत इदन्ता-प्रतीतिके अविरुद्ध होनेके कारण अधिष्ठानमें भासित होती है। परंतु अधिष्ठानगत धर्म इदन्ताकी प्रतीतिके विरुद्ध देशान्तरस्वत्वादि अन्य धर्मकी प्रतीति नहीं होती। ठीक उसी तरह आत्मामें भी आरोप्य अहमर्थके वे ही धर्म प्रतीत हो सकेंगे, जो आत्मधर्म-प्रतीतिके बाधक न हों। परंतु यहाँ तो अप्रेमास्पदत्वरूप आरोप्यधर्मप्रेमास्पदत्वरूप अधिष्ठानभूत आत्मधर्म-प्रतीतिसे विरुद्ध है, अतः आत्मामें उसका आरोप नहीं हो सकेगा। जिस समय ही अहमर्थसे आत्मैक्यका अध्यास होगा, उसी समय आरोप्यमें भी प्रेमास्पदत्व प्रतीत होगा। फिर तो आरोप्यमें अप्रेमास्पदत्व नहीं प्रतीत होगा। ऐसी स्थितिमें अधिष्ठानभूत आत्मामें उसके अप्रेमास्पदत्वकी प्रतीति कैसे हो सकती है? कुछ लोग परिहार करते हैं कि आत्मा सुख एवं अनुभवरूप है, इसीलिये 'अहं सुखमनुभवामि'—मैं सुखका अनुभव करता हूँ, इस तरह अहमर्थसे भिन्न सुख और अनुभवकी प्रतीति होती है। परंतु यह ठीक नहीं है; क्योंकि वैयक्तिक सुख और अनुभव आत्मासे पृथक् वस्तु है और वही तो विषयोपप्लवविर्जित स्वप्रकाश अनन्त आनन्दरूप ही है।

कहा जाता है कि मोक्षमें यदि अहमर्थ न रहेगा, तब तो 'आत्मनाश ही मोक्ष है' यह बाह्य (शून्यवादी) मत आ जायगा; क्योंकि उस मतके समान ही तुम्हारे मतमें भी प्रेमास्पद अहमर्थका नाश स्वीकार्य है। अहमर्थसे भिन्न अन्य किसीकी तरह तो शून्यवादीके यहाँ भी शून्य बना ही रहता है। परंतु यह सब निरर्थक है। औगाधिक प्रेमास्पद अहमर्थके नाशसे यदि आत्मनाशपरति हो तो औगाधिक प्रेमास्पद देहनाशमें भी आत्मनाशकी प्रसक्ति होगी। अतएव जो पक्ष कहा जाता है कि 'भामृतं कृधि ज्योतिरहं विरजा विपाप्मा भूयासम्' इत्यादि श्रुतियोंसे अहमर्थके ही अमृतत्व, विरजस्त्व, विपाप्मत्वादिकी आकाङ्क्षा होती है, अतः मुक्तिमें अहमर्थका होना अनिवार्य है। यह भी ठीक नहीं, क्योंकि वहाँ सर्वत्र 'अहम्' के लक्ष्यार्थ चैतन्यके ही अमृतत्वादिकी आकाङ्क्षा है। जैसे 'अहं पुं स्याम्'—मैं पुष्ट होऊँ 'यहाँ स्वसमयविद्यमान शरीरकी ही पुष्टता अभीष्ट है, वैसे ही उपर्युक्त विषयमें भी समक्षता चाहिये। यद्यपि 'शरीरं पुष्टं स्यात्'—शरीर पुष्ट हो; इस इच्छाके समान 'आत्ममात्रं मुक्तं स्यात्'—आत्ममात्र मुक्त हो, ऐसी इच्छा

नहीं दिखायी देती, अतः मुक्तिकी अनिष्टतापत्ति कही जा सकती है, तथापि विचार करनेसे विदित होगा कि इच्छाके समय अन्तःकरणका अभ्यास होता है । अतएव यद्यपि आत्ममात्रकी मुक्तिकी इच्छा नहीं अनुभूत होती, तथापि विशिष्टगत मुक्तिकी इच्छाका ही शुद्धात्मगतत्वेन पर्यवसान होता है । आशय यह है कि इच्छाके भावक साधुसे ही अहमर्थका भान होता है, अतः इच्छाके उल्लेखकालमें अहमर्थका उल्लेख होनेपर भी विवेकियोंको अहमर्थके विविक्त आत्मगतरूपसे ही मुक्तिकी इच्छा होती है । अविवेकीको भी, जो दुःखमूलवाला हो उसमें दुःखमूलका उच्छेद हो, ऐसी इच्छा होती है । इस तरह शुद्धात्मामें दुःखमूलोच्छेदरूप मुक्तिकी इच्छा पर्यवसित होती है; क्योंकि दुःखमूल अज्ञानवाला नहीं है ।

कहा जाता है कि यदि अहमर्थ अन्तःकरण ग्रन्थिरूप ही है तब तो 'मम मनः—मेरा मन, मेरा अन्तःकरण—ऐसी बुद्धि नहीं होनी चाहिये; क्योंकि अन्तःकरण और मन दोनों एक ही वस्तु हैं । परंतु यह कहना ठीक नहीं है; क्योंकि अन्तःकरण जड़मात्र है । परंतु चेतन आत्मा और अन्तःकरण—इन दोनोंकी ग्रन्थि अहमर्थ है । इस भेदसे मेरा मन इस तरह पट्टी (सम्बन्ध) बन सकती है । फिर भी कहा जाता है कि 'मनः स्फुरति, मनोऽस्ति' इस ज्ञानमें भी मनकी सत्ता और स्फूर्तिरूप आत्मासे सम्बन्ध है अतः इसे भी चिदचिद् ग्रन्थि कहा जा सकता है । फिर अहं इस ज्ञान और 'मनःस्फुरति' इस ज्ञानमें समता क्यों नहीं प्रतीत होती ? यह ठीक नहीं है; क्योंकि सम्बन्धमात्र ही ग्रन्थि या सबलन नहीं कहा जाता, किंतु तादात्म्येन प्रतिभास (अभेदरूपसे प्रतीति) ही सबलन या ग्रन्थि है । 'मनः स्फुरति, मनोऽस्ति' इत्यादि स्थलोंमें धारुणातसे मनमें स्फुरण एवं सत्ताकी आधयना ही प्रतीत होती है, मनमें स्फुरणादिका तादात्म्य नहीं प्रतीत होता । अहं इस स्थानमें तो अन्तःकरणका चेतनमें तादात्म्याध्यास है ।

कहा जाता है कि सभी भ्रान्तियोंमें अधिष्ठानाद्य और आरोप्य—इन दो अङ्गोंकी अवश्य प्रतीति होती है । यदि 'इदं वज्रतम्' इत्यादि भ्रान्तियोंमें अधिष्ठानाद्य इदन्ताकी प्रतीति न अपेक्षित हो, तब तो बिना अधिष्ठानका भ्रम मानना पड़ेगा, जिससे शून्यवादकी प्रसक्ति अवश्य होगी । परंतु 'अहं' इस भ्रान्तिमें तो दो अंशकी प्रतीति ही नहीं होती । यदि कहा जाय कि वहाँ भी दो अंशकी कल्पना कर लेनी चाहिये, तब तो फिर 'आत्मा' इस बुद्धिमें भी दो अंशकी कल्पनासे भ्रान्तिनाशित्ति माननी होगी । यदि दो अंशकी प्रतीति न होनेसे 'आत्मा' इस प्रतीतिको भ्रान्ति न मानें, तब तो 'अहं' इस प्रतीतिको भी भ्रान्ति मानना व्यर्थ है । इन संदेहोंका समाधान यह है कि यदि भ्रान्तिमें अधिष्ठान और आरोप्य—इन दो अंशकी प्रतीतिका आगमन करना है तो यह तो मान्य ही है । अहमर्थका निष्पात ही उसके द्वितीय अंशके होनेमें प्रमाण है । परंतु 'आत्मा' इस बुद्धिके विषयमें भी दो अंश है, इसमें तो कुछ भी प्रमाण नहीं है । अतः 'आत्मा' इस बुद्धिमें भी दो

अंशकी कल्पनाका अवकाश नहीं है। यह भी नहीं कहा जा सकता कि भिन्न-भिन्न दो प्रकारोंसे अवच्छिन्न, अधिष्ठान और आरोप्यका विवरण करना ही भ्रान्ति-के दो अंश हैं; क्योंकि जहाँ रजतत्वसंसर्गके आरोपमें ही 'इदं रजतम्' ऐसी प्रतीति होती है वहाँ दो प्रकारका मान नहीं होता है। रजतत्वमें कोई भी दूसरा प्रकार (विशेषण) नहीं है। रजतादिको रजनत्वका प्रकार माननेमें भी कोई प्रमाण नहीं है।

कुछ महानुभाव यह भी कहते हैं कि अहमर्थाध्यायमें भी 'अहोऽहं स्फुराम्यहम्' इस तरह स्फुरण और अहं—इन दो अंशोंकी प्रतीति होती ही है। जैसे कभी 'रजतम्' इतनेहीका उल्लेख होता है, वैसे ही 'अहं' इतनेका भी उल्लेख बन सकता है। अतः 'रूप्यं स्फुरति' की तरह 'अहमस्मि, अहं स्फुरामि' यहाँ पर स्पष्ट दोनों ही अंशोंकी प्रतीति होती है। इतना भेद अवश्य है कि जहाँ इदंत्वा वच्छिन्न स्फुरण अधिष्ठान है, वहाँ 'इदं रूप्यम्' इत्यादि प्रसारसे बुद्धि होती है, जहाँ केवल स्फुरणभाव ही अधिष्ठान है, वहाँ 'स्फुरामि' ऐसी ही बुद्धि होती है। फिर भी 'मनःस्फुरति, अहं स्फुरामि' इन दोनों प्रतीतियोंमें विमिश्रणता इसलिये है कि 'मन' शब्दसे मनस्यमात्र विवक्षित है और 'अहं' शब्दसे मन और देहसे अर्वाग्रहण नित्यस्वरूप उपासयितृत्वका उल्लेख होता है। यहाँ संदेह होता है कि 'अहं स्फुरामि' यह भ्रम तो अव्यस्य है, अतः यह अधिष्ठान कैसे होगा ? परंतु यह ठीक नहीं; क्योंकि यहाँ स्फुरणरूप चैतन्यको ही अधिष्ठान कहा जाता है, और ग्राहकको नहीं। इस तरह 'अहमर्थ आत्मा है' इसमें प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं है। मोक्षसाधन कृतिका आश्रय होनेसे अहमर्थ मोक्षमें अन्ययी है, यह अनुमान भी प्रमाण नहीं है। क्योंकि कृत्याश्रयमें मोक्षान्वयितृत्वको व्याप्ति कहाँ दृष्टान्त ही नहीं है। सामान्य व्याप्तिमें भी व्यभिचार है। श्रुत्युक्त लोग स्वर्गासाधन कृतिके आश्रय तो होने हैं, परंतु स्वर्गान्वयी नहीं होने। अहमर्थ अर्थका आश्रय होनेसे साप्रतिरन्तरी तरह अनर्थ निवृत्तिका आश्रय है, इस अनुमानसे भी अहमर्थकी आत्मता नहीं सिद्ध होती; क्योंकि यह अनुमान शरीरमें व्यभिचारी है। 'अहमजः' इस प्रतीतिसे जेमे अहमर्थमें अनर्थाश्रयताकी प्रतीति होती है, येमे ही 'अमृतोऽहमजः' इस प्रतीतिसे शरीरमें भी अनर्थाश्रयता सिद्ध होती है।

कहा जाता है कि 'कस्मिन्महामुञ्जन्ते उन्मज्जन्ते प्रविशन्ति, कस्मिन्वा प्रविष्टिने प्रविशन्त्यसि,' 'अ प्रजममुञ्जन्ते,' 'इदंमहामिमांसी देवः,' इत्यादि भूतियोंमें प्राण और मनके पहंचे ही अर्था अर्थ है। 'तदहमजमेकदेवः अहमस्मि' इस भूतिमें भी मुञ्जामासे 'अहं' इदंत्वा प्रवेग है। 'अहमिमेव' को वेद्यः ॥ अहं इति कर्त्तव्यः । स इत्यस्य स मुञ्जी येन स सर्वं बन्धमोक्षयोः' इत्यादि भूतियोंमें भी अहमर्थसे ही बन्धमोक्षका होना सिद्ध होता है। 'ततोऽहं मोक्ष्यते,' 'आमेव वे प्रवक्ष्यते' (गीता ७।१६) इत्ये भी साहचर्य है कि अहमर्थ ही आत्मा है, परंतु यह सब विवरण भ्रम है। उपर्युक्त सभी कथनोंसे स्पष्टतया ही सिद्ध होता है अहं शब्दका कुछ अर्थ नहीं

प्रयोग मानना चाहिये, यह बात पहले ही कही जा चुकी है। जैसे 'युष्मद्' शब्द सम्बोध्य चेतनका बोधक होता हुआ भी लक्षणया अचेतनमात्रका बोधक होता है, वैसे ही 'अस्मद्' शब्द अहंकारविशिष्ट चेतनका बोधक होता हुआ भी लक्षणानुसारेण केवल शुद्ध चेतनमें ही प्रयुक्त होता है।

आन्तर-बाह्य सभी प्रपञ्चका अधिष्ठान (आधार) सत् ही है, इसलिये घट, पट, मट, पृथ्वी, जल, तेज, आकाश सबके साथ 'सत्' (है) लगता है; जैसे आकाश सत् (है), वायु सत् (है), घट सत् (है) आदि। जैसे मिट्टीके घट-उर्दचन आदि हर एक कार्यमें मिट्टी है, जलके तरंग बुलबुले आदि हर एक कार्यमें जल है, वैसे ही हर एक कार्यमें सत्, सत्ता या हस्ती है, अतः वही सत् कारण है। आकाशका कारण 'अहं तत्त्व' है और उसका कारण 'महत्तत्त्व' और उसका भी 'अव्यक्त तत्त्व' है। जैसे सुषुप्तिमें अज्ञान या निद्रासे आवृत स्वप्रकाश सत् द्वारा ही मेघसे ढँके हुए सूर्यमें बादलकी तरह अज्ञान या निद्राका प्रकाश होता है, वैसे ही समष्टि अज्ञान या निद्रासे आवृत ध्यापक स्वप्रकाश सत् ही उसका प्रकाशक होता है। आवृत सत्से भासित समष्टि अज्ञानको ही 'अव्यक्त' कहा जाता है। उस अव्यक्तसे उत्पन्न होनेवाली समष्टि बुद्धि या ज्ञानको ही 'महत्तत्त्व' कहा जाता है। जैसे घोर नींदसे अकस्मात् जगाये जानेपर पहले अहंकार-ममकारसे शून्य केवल कुछ ज्ञान होता है, वैसे ही समष्टि सुषुप्तिके पश्चात् अज्ञानावृत सत्को अहंकार-ममकारशून्य समष्टि ज्ञान उत्पन्न होता है। यह ज्ञान अज्ञानरूप अव्यक्तका परिणाम है। जैसे अप्रकाशरूप पर्वतकी खानसे प्रकाशमय मणिका प्रादुर्भाव होता है, किंवा जैसे सूर्यके प्रकाशको न ध्वस्त करनेवाली मिट्टीमें ही उत्पन्न होकर काच सूर्यप्रतिबिम्बका प्रादुर्भाव होता है, वैसे ही निखिल शक्तियोंके आश्रय केन्द्र अज्ञान (अचिन्तित्व) से चैतन्य प्रतिबिम्बप्रादुर्भाव उत्पन्न होता है (यहाँ चित्स्वरूप परमात्मानुसारेण विलक्षण अचित् या अज्ञान-शक्ति ही अज्ञान पदसे विवक्षित है, इसीका परिणाम वृत्तिरूप ज्ञान है)। यह स्वप्रकाश परमाण्वरूप नित्यबोध या ज्ञानसे भिन्न है, अतः उसीके प्रतिबिम्ब या आभासमें युक्त होनेके कारण अचित्परिणाममें औपचारिक 'ज्ञान' पदका प्रयोग होता है। ज्ञानपद एवं स्वप्नके शर्तोंका सुषुप्तिमें लय हो जाता है और सुषुप्तिके पश्चात् ही इनका पुनः प्रादुर्भाव होता है। अतः जैसे मिट्टीमें उत्पन्न और उसमें लीन होनेवाले विकारोंका मिट्टी कारण समझी जाती है, वैसे ही जाग्रदादि शर्तोंका सौप्तिक अज्ञान कारण समझा जाता है। सोकर जागनेवालेके अहंकार-ममकारसे शून्य प्राथमिक ईक्षण (ज्ञान)के समान ही अज्ञानोद्भूत सत्का अहंकार-शून्य केवल ईक्षण (ज्ञान) ही महत्तत्त्व है।

पुनश्च जैसे सामान्य ईक्षणके अनन्तर 'मैं अनुभूत हूँ' इत्यादि रूपमें अहंकारका उद्देख होता है। वैसे ही सत्के ईक्षणके बाद उसमें 'एवमेव' बहु

स्याम्'—मैं एक हूँ, अनेक होऊँ, इस रूपसे अहंकारका उल्लेख होता है वही 'अहं-तत्त्व' है। सुषुप्ति की ओर जाते हुए भी 'मैं कहाँ और कौन हूँ' इत्यादि अहंकारका पहले लय होता है। केवल कुछ चेत (ज्ञानसामान्य) रह जाता है। अन्तमें वह भी अज्ञान या सुषुप्तिमें लीन हो जाता है। परंतु आत्मा या परमात्मस्वरूप नित्यबोध या ज्ञान तो इन तीनोंका भासक है, स्वप्रकाश स्वरूप है। जैसे बादलकी टुकड़ी देखकर आकाशव्यापी मेघमण्डल बुद्धिमें आरूढ़ हो सकता है, वैसे ही व्यष्टि (जीवगत) अहंकार, बुद्धि (ज्ञान), अज्ञान (सुषुप्ति)से ईश्वरगत समष्टि अहंतत्त्व, महत्तत्त्व और अव्यक्ततत्त्वका बोध होता जाता है। जैसे अहंकारपूर्वक ही जीवका कार्य होता है, वैसे ही अहंकारपूर्वक ही परमात्मासे आकाशादि समस्त प्रपञ्च उत्पन्न होते हैं। तभी अहंतत्त्वसे शब्दतन्मात्रा या अपञ्चीकृत सूक्ष्म आकाशकी उत्पत्ति मानी गयी है। सर्वप्रथम अज्ञान या अचित् भी स्वप्रकाश सत्की ही शक्ति है। अतः वह भी सत्से स्वतन्त्र होकर स्वतः सत् नहीं है। जैसे सिता (दर्करा)के सम्बन्धसे अमधुर वस्तु भी मधुर प्रतीत होती वैसे ही स्वप्रकाश सत्के सम्बन्धसे ही अव्यक्तादि सभी प्रपञ्चमें सत्ता और स्फूर्ति प्रतीत होती है। अतएव जैसे लहरोंमें भीतर-बाहर जल ही रहता है, वैसे ही अव्यक्तसे लेकर सभी प्रपञ्चके भीतर-बाहर सत् ही है, स्फूर्ति ही है। जैसे जलके बिना लहर कोई वस्तु ही नहीं, वैसे ही सत्के बिना—स्फूर्तिके बिना अव्यक्त, अचित्, महत्तत्त्व, अहंतत्त्व, आकाशादि सब असत् हो जाते हैं। जबतक उनमें सत्का योग है तबतक उनका होना, उनकी सत्ता या स्फूर्ति है। सत्के बिना सब-के-सब असत् हो जाते हैं। इसीलिये कहा है—'जासु सत्यता तं जड माया । भास सत्य इव मोह सहाया ॥ अतः अचित् आदि सभी मिथ्या है। अधिष्ठानका साक्षात् बोध होते ही सब मिट जाते हैं।

आकाशसे वायु, तेज, जल, पृथ्वी, घटादि सब उत्पन्न होते हैं और क्रमेण सब उसीमें लीन हो जाते हैं, तथापि घटाकाश, शरावाकाश, महाकाश आदि अनेक कल्पनाएँ हो जाती हैं। आकाशसे ही सूर्य, उससे ही घट और जल उसका ही आकाश और सूर्यरूपसे विम्व-प्रतिविम्व होना सङ्गत है और पार्थिव प्रपञ्च पृथ्वीमें, पृथ्वी जलमें, जल तेजमें, तेज वायुमें और वायुके आकाशमें मिलते ही सब कुछ केवल आकाश ही रह जाता है। उसी तरह स्वप्रकाश सत्से ही उत्पन्न अनेक उपाधियोंसे विम्व-प्रतिविम्व जीव, जगत् आदि अनेक भेद बनते हैं। परंतु उत्पत्तिके विपरीत क्रमसे जब सब कुछ परमात्मामें लीन हो जाता है तब एक ही परमात्मा रह जाता है। जैसे आकाशसे ही क्रमेण घट, उसीसे जल, उसीसे प्रतिविम्व और वही विम्व होता है, अन्तमें आकाश कार्य होनेसे सबका उसीमें लय हो जाता है, वैसे ही सर्व प्रपञ्च अनन्त, अखण्ड, स्वप्रकाश चित्से ही उत्पन्न होता है, उसीमें लीन हो जाता है। अहमेवासमेवामे नान्यघाससत्तराम्।

पञ्चदश यदेतच्च योऽवगच्छेत्त योऽवगच्छेत् ॥' (गीता ० ३।१०।१०)
 भगवान्की उक्ति है कि मुझके पहले एक मैं ही था, मुझसे भिन्न कार्यकारण कुछ भी नहीं था। मुझ होनेपर भी जो प्रपञ्च उपलब्ध होता है, वह भी मैं ही हूँ और शान्तमें जो अवगिष्ट रहना है वह भी मैं हूँ। 'आदावन्ते च यन्तास्ति वर्तमानेऽपि मत्तया। विनयैः सहसाः सन्तोऽवितया इव लभिताः ॥' (माण्डूक्यकारिक ४। ११) अर्थात् जो आदिमें नहीं, अन्तमें नहीं, वह मध्यमें भी नहीं ही है। यद्यपि मध्यमें मत् या प्रतीत होता है तथापि है अमत् ही। यत्रादि कार्य अपनी उत्पत्तिके पहले नहीं थे, अन्तमें नष्ट होनेके बाद भी नहीं रहते हैं। अतः मध्यमें सत्ते प्रतीत होनेवाली भी अमत् ही समझना चाहिये। जलकी लहरें, पानीके बुलबुले और स्वप्नके वृक्षार्थ, उत्पत्ति या प्रतीतिके पहले भी नहीं रहते, अन्तमें भी नहीं रहते, केवल मध्यमें प्रतीत होते हैं तो भी उन्हें अमत् ही समझना उचित है। 'अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमप्यानि भासते। अव्यक्तनिधनाभ्येव तत्र का परिदेवता ॥' (गीता २। २८) मारी प्रपञ्च उत्पत्तिके पहले अव्यक्त ही था, अन्तमें भी सब अव्यक्त हो जाता है, केवल मध्यमें व्यक्त है, फिर उसके लिये क्या रोना ? कोई अत्यन्त प्रिय वस्तु या व्यक्ति अदर्शन—अज्ञानमें ही आया, अन्तमें पुनः अदर्शनमें ही चला गया, फिर जो न भरना है, न जिनके हम हैं उसके लिये क्या रोना ? 'अदर्शनादापत्तिताः पुनर्आदर्शनं गताः। नैते तव न तेषां स्वतन्त्रपरिदेवता ॥' (महा० श्रीयं २। ११)

जैसे मिट्टी या जलके भीतर ही तरङ्ग-तरङ्गके पात्र और तरङ्ग आ जाते हैं, वैसे ही मनके भीतर ही मन दृश्य आ जाते हैं। मनकी हलचलमें ही दृश्य दिव्यलायी पड़ता है और उनके मिटनेमें मिट जाता है, अतः सब कुछ मन ही है। यह मन स्वप्रकाश सत् या भानके भीतर आ जाता है, अतः स्वप्रकाश सत् या अवाच्य अनन्त भान ही सब कुछ है। जैसे दर्पणके भीतर भूधर, सागर, गगन, मेघमाला, सूर्य, चन्द्र, नक्षत्र, वन, उपवन, नगर आदि प्रतिबिम्बरूपमें दिखायी देते हैं, वैसे ही अव्यक्तादि स्यावरान्त सदसत् सकल प्रपञ्च कूटस्थ स्वप्रकाश सत् या भानमें दिग्गयी देता है। आप्त-स्वप्नके द्रष्टा, दर्शन, दृश्य, सुषुप्तिकी निद्रा या अज्ञान भिन्नसे प्रकाशित होते हैं, वही शुद्ध भानरूप आत्मा है। ज्ञाता-ज्ञान-ज्ञेय, आप्त-स्वप्न सुषुप्ति, प्रकाश प्रवृत्ति-मोह (रजतम-सत्त्व) इन सबका प्रकाशक, सबका अधिष्ठान, सबका कारण, सबसे अतीत सत् ही आत्मा है। यह प्रतिबिम्बके समान है, प्रतिबिम्ब नहीं। अतः उससे पृथक् बिम्बकी सत्ता नहीं अपेक्षित है। जैसे शुद्ध दर्पण देखनेसे प्रतिबिम्ब दृष्टि मिट जाती है, वैसे शुद्ध सत् देखनेसे प्रपञ्च-बुद्धि मिटती है। बोध होनेके उपरान्त यद्यपि प्रपञ्चका मूल अज्ञान मिट जाता है, तथापि प्रारब्धदोषसे प्रारब्ध स्थितिकर प्रपञ्चकी प्रतीति होती है। भोगसे प्रारब्ध मिटनेपर अवश्य ही प्रपञ्चप्रतीति भी मिट जाती है—'तस्य तावदेव चिरं यावन्म विमोहये अप सग्नस्थे,' (छा० उ० ६। १४। २) 'भोगेन शिवसे क्षणमित्याथ सम्पद्यते।'

कि भी मनको नियुंण, निराधार, निर्दिष्ट परब्रह्ममें प्रतिष्ठित करनेके लिये प्रथम साधक, चतु आदि कर्मेन्द्रियों और ज्ञानेन्द्रियोंको रोक लेना चाहिये, अर्थात् ध्यान, दर्शन आदि इन्द्रियोंके व्यापारोंको रोककर केवल मनमें जो या ध्यान करते रहना चाहिये। जब कुछ कालके अभ्यासमें दर्शनादि व्यापाररहित होकर मानस ध्यान, जगदि स्थिर हो जाय, तब मनको बुद्धिमें लय कर देना चाहिये। अर्थात् मन्त्र विद्वत्साधक मनके व्यापारको निरन्तरात्मिका बुद्धिमें लीन कर देना चाहिये। केवल ध्येय लयके दृढ़ निश्चयमें संकल्प समाप्त कर देना चाहिये। पश्चात् स्पष्टिबुद्धिको समष्टिबुद्धि अर्थात् महत्त्वमें लीन करना चाहिये और उसे फिर समष्टिबुद्धिके भी भावक शान्त आत्मामें लय करना चाहिये। अथवा यागादि व्यापारोंका मनमें लय करके मनको निष्कामिका बुद्धिमें, फिर उसे समष्टिबुद्धिमें और उसे शान्त आत्मामें निष्कामिक या लीन करना चाहिये। बुद्धिके भावक शुद्ध भानका ही चिन्तन करना तदभिन्न वस्तुका चिन्तन करना ही उसका लय है। 'यच्छेद्वाङ्मनसी प्राज्ञश्चक्षुर्ग्राह्यं आत्मनि। ज्ञानमात्मनि महति नियच्छेत्-
चक्षुर्ग्राह्यं आत्मनि ॥' (यजु० १। ३। १३) कुछ महानुभावोंने और तरहसे भी इस मन्त्रका आशय कहा है। यागादि व्यापारोंका चिन्तन न करके केवल मनोव्यापारको देखना चाहिये। पश्चात् मनका चिन्तन करके ज्ञान आत्मा अर्थात् अहमर्ष (मैं) का ध्यान करना चाहिये। अर्थात् पहले यागादि व्यापारोंकी उपेक्षा करके मनोव्यापारको देखे, फिर मनोव्यापारका उसके प्रेरक 'मैं'में लय करना चाहिये। यहाँ 'जानातीति ज्ञानम्' इस व्युत्पत्तिसे ज्ञानका जाननेवाला 'अहं' (मैं) अर्थ होता है और फिर उस अहंका भी सूक्ष्म, अहं (अस्मिता) में लय करना चाहिये। अर्थात् स्थूल अहं (मैं) को छोड़कर अस्मिताका ध्यान करना चाहिये। 'अहं'का मैं कर्ता-भोक्ता, सुखी-दुखी यह स्थूल रूप है। अस्मि (केवल हूँ) यह उसका सूक्ष्मरूप है। यहाँ महान् आत्मा है, उसे भी उसके भावक शुद्ध भानरूप आत्मामें लय करना चाहिये। अर्थात् 'अस्मि' (हूँ) ऐसा भी चिन्तन छोड़कर, उसके भावक अनन्त सत् और भानरूप आत्मिका ध्यान करना चाहिये।

महाविशेषकालमें भी सब कुछ भगवान् ही है, इस बुद्धिसे शान्ति मिलती है। 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म भगवन्नानिति शान्त उपासीत।' (छा० उ० ३। १४। १) अर्थात् जैसे तरङ्ग, लहर, बुद्बुद आदि जलराशिके उत्पन्न, उसीमें स्थित और उसीमें लीन होते हैं, अतः जलस्वरूप ही है, वैसे ही सर्व दृश्यादृश्य जगत् तज्ज, तत्त्व, तदन है अर्थात् स्वप्रकाश सत्स्वरूप ब्रह्म भगवान्के ही उत्पन्न, उन्हींमें स्थित और उन्हींमें लीन होता है, अतः सब कुछ भगवान् ही है। ऐसी भावना आवे ही राग-द्वेष, वर-वैमनस्य, उद्वेग मिटकर ध्रुव शान्ति मिलती है।

परन्तु ईश्वर यदि मनुष्य वस्तु है तो किसीके चाहने या न चाहनेसे उसका कुछ भी विग्रह नहीं सकता । भन्ते ही अमरणादिकोंको सूर्यका प्रखर प्रकाश भगवत्, अनावश्यक एवं हानिकारक प्रतीत होता हो, परन्तु एतावता सूर्य अस्त, अनावश्यक एवं हानिकारक नहीं सिद्ध होते । वैसे किसीको ईश्वर भी भन्ते ही अमर, अनावश्यक एवं हानिकारक प्रतीत हो, फिर भी उसकी प्रगल्भ मत्ताका अग्रजान होना अमरभव है । वस्तुतः सूर्यनारायणमें भी अधिक गुरुचन्द्रका भी भाग्य ईश्वर एक स्वतःसिद्ध सर्वमान्य वस्तु है । यह बात आधुनिक भ्रमण, न्याय-सांख्य वेदान्त-दर्शन, आस्तिक सिद्धान्तों तथा आस्तिक वादोंसे स्पष्ट सिद्ध है । धर्म एवं ईश्वर परम सत्य वस्तु है, इसीलिये सर्वकाल स्पष्ट सिद्ध है । धर्म एवं ईश्वर परम सत्य वस्तु है, इसीलिये सर्वकाल एव सर्वदेशमें इसकी मान्यता रही है । कहा जाता है कि द्वितीय युद्धके प्रसङ्गमें अमेरिका एवं अफ्रीकाके कई ऐसे प्रदेशोंमें वैज्ञानिकोंने अनुसंधान किया तो वहाँ भी पता चला कि वहाँके जंगली लोगोंमें धर्म एवं ईश्वरके सम्बन्धमें किसी प्रकारकी धारणा नहीं है । परन्तु ठीक इसके विपरीत यह भी कहा जाता है कि जब उन प्रदेशोंमें जाकर कई आत्मिकोंने वहाँके लोगोंमें बात की तो पता चला कि वे लोग आत्ममानी पिता एवं स्वर्गीय लोकपर विश्वास रखते हैं; परन्तु विदेशी सम्प्रदाय ज्ञानेवाले लोगोंकी पहुँचे तो वे बात ही नहीं समझते और समझनेपर भी डरकर अपना भाव नहीं व्यक्त कर सकते । प्रोफेसर मैक्समूलरके अनुसार पादरी

डाक्टर कीज, जुदजागिरे मध्यमें बहुत दिनोंतक रहे । जब ये उनकी भाषा मन्त्री प्रसार बोलने और गमहाने लगे तो उन्हें मारुम पड़ा कि जुदजागिमें भी धर्म है । उनके विरगागनुगार प्रत्येक पढ़नेवा एक पूर्यंत था और फिर गमहा मानवजाति का भी एक पूर्यंत था । मिगहा नाम उन्होंने 'उनकुलकुन्द' (प्रवितामद) रखा है । जब उनके पूछा गया कि उनकुलकुन्दका निता कौन है ? तो उन्होंने उत्तर दिया कि यह बौध्दों निगन्ध था । जुद भाषामें बौध्दों उभयमङ्ग कहने हैं । पार संतानका उभयलङ्ग कहलाता है । जैसे बौध्दों कुल्हे कुटते हैं, उगी प्रकार पारसे संतानकी उत्पत्ति होती है । डाक्टर कीजसे एक जुदने कहा कि 'यह ठीक नहीं कि स्वर्गीय राजाको हमने गोरे आदमियोंसे मुना है । गर्मियोंमें जब यादल गरजते हैं, तो हम कहते हैं—राजा (ईश्वर) रोल रहा है ।' एक बुद्धने कहा कि 'हम बचसनमें यही मुना करते थे कि राजा ऊपर है, हम उगका नाम नहीं जानते । संसारको पैदा करनेवाला उम्दबूको (राजा) है, जो कि ऊपर है ।' एक बुद्धने कहा कि 'जिसने यह संसार बनाया, उगीने अन्न भी बनाया । ईश्वर कहाँ है ?' यह पूछनेपर बृद्ध लोग कहते हैं कि यह स्वर्गमें है, राजाओंका भी राजा है । मैटम म्येवैट्स्कीका कहना है कि 'जिस प्रकार मछली पानीके बाहर नहीं रह सकती, उगी प्रकार साधारण मनुष्य भी किसी प्रकारके धर्मके बाहर नहीं रह सकता ।'

संसारमें नेतन-अचेतन दो प्रकारके पदार्थ मिलते हैं, उनमें अचेतनसे नेतन प्रयत्न होता है । एक चींटी बड़े-बड़े मिट्टीके चट्टानोंको काट देती है । छोटे-छोटे फीड़े पहाड़ोंको तोड़ देते हैं । छोटा पक्षी बड़े-से-बड़े वृक्षोंको दिला देता है । वस्तुतः जहाँ चेतनता है, वहीं बल होता है । जड़ वस्तुएँ निर्बल होती हैं । घोड़ा गाड़ी खींचता है, गाड़ीकी अपेक्षा घोड़ा बलवान् है । जड़शरीर भी नेतनके सहारे चलता है । मरे हुए हाथीसे जीवित चींटी भी बलवान् है । चेतनोंमें भी मनुष्यकी शक्ति बहुत ही प्रबल है । एक शिशु भी हाथीका निपन्त्रण करता है । सिंह-जैसा मूर जन्तु भी मनुष्यकी इच्छाका अनुसरण करता है । जग, वायु, बिजली आदि भूतोंपर मनुष्यका अधिकार है । रेल, तार, वायुयान आदि मनुष्य-शक्तिके ही परिचायक हैं । मनुष्य सृष्टिमें भी रहोयदल करता रहता है । वह समुद्रको पार कर, पहाड़-जंगलको काटकर शहर बसा देता है, नदियोंपर बड़े-बड़े पुल बाँध देता है, उनके प्रवाहको बदल देता है, स्थलोंमें जल एवं जलमें स्थल बना देता है । फिर भी विचित्र सृष्टिमें कितने ही प्राणी मनुष्यसे भी कहीं अधिक बलवान् होते हैं । गधकी दृष्टि और हिरणोंके दौड़के सामने मनुष्यकी शक्ति कमजोर है । बड़े-बड़े वैज्ञानिक, बलवान्, बुद्धिमान् भी महाशक्तिमान् सर्वशक्ति सामने कुछ नहीं हैं । बड़े-बड़े बलवान् अन्तमें अपने-आपको प्राकृतिक शक्तियोंके सामने नगण्य पाते हैं । वस्तुतः निश्चयके आधारपर आशा होती है और आशाके आधारपर ही प्राणीकी प्रवृत्ति होती है ।

कहा जाता है, भ्यालेजी (भूगर्भशास्त्र) ने पता लगाया है कि असुक्त चट्टानें किस प्रकार और कब बनीं ? हिमालय-जैसा महान् पर्यंत भी कभी-न-कभी उत्पन्न हुआ है। एक-एक वस्तु दूसरेकी अपेक्षा नयी है। वृक्षका फूल पसेसे नया है। पत्ता भी जइसे नया और जड़ भी उस मिट्टीकी अपेक्षा नयी है, जिसपर जड़ उत्पन्न हुई। कहा जाता है पृथ्वी एक आगका गोला थी। जैसे अज्ञातरोपर ठंडा होनेके समय सिकुड़न पड़ जाती है, उसी प्रकार पृथ्वीका गोला जब ठंडा होने लगा तो उसमें सिकुड़न पड़ गयी। ऊँचे स्थान पहाड़ हो गये, नीचे समुद्र बन गये। बहुत पदार्थोंकी उत्पत्ति हम देखते हैं। बहुतोंका हम विश्लेषण कर सकते हैं। वे इन्द्रियों जिनसे ज्ञान प्राप्त किया जाता है और वे पदार्थ जिनका ज्ञान प्राप्त किया जाता है, दोनों ही कार्य हैं। जिन-जिन वस्तुओंका विश्लेषण हो सकता है, वह कार्य समझा जाता है। जिनका विश्लेषण या विभाजन नहीं हो सकता वे ही परमाणु हैं। आजकल यद्यपि कहा जाता है कि परमाणुका विभाजन वैज्ञानिक कर लेते हैं। परंतु जब परमाणुकी यही परिभाषा है, तब तो जिसका विश्लेषण हो सकता है, वह परमाणु है ही नहीं। जो लोग परमाणु न मानकर केवल शक्ति ही मानते हैं, उन्हें भी यह तो मानना ही पड़ेगा कि शक्ति कभी वर्तमान जगत्के रूपमें परिणत हुई है। चाहे परमाणुओंसे, चाहे शक्तिसे, चाहे प्रकृतिसे, चाहे ब्रह्मसे जगत्की सृष्टि हुई और उस सृष्टिमें क्रम भी मान्य होने चाहिये। यह नहीं कि पहले फल हुआ फिर फूल हुआ। मालीको यह नियम मान्य होता है कि पहले अंकुर, फिर माल, स्कन्ध, शाखा, उपशाखा, पत्तल, पुष्प, फल आदिमांस होता है। इसी तरह निम्बके बीज एवं आमकी गुठलीसे तथा अन्यान्य विभिन्न बीजोंमें विभिन्न दंगके अंकुरादि उत्पन्न होते हैं। निम्बका बीज बोनेमें आमका फल नहीं लगता, यह नियम भी लोगोंको ज्ञात है। इसी तरह गेहूँ बोनेसे चनेकी उत्पत्ति नहीं होती। मनुष्य तथा प्राणियोंकी भी वृद्धिवा नियम है। शैशव, पौवन, यार्थक्य अवस्थाएँ क्रमेण आती हैं। चिकित्सक चिकित्सालयोंमें शारीरिक नियमोंके आधारपर ही चिकित्सा करते हैं। पहाड़ एवं पहाड़ी नदियोंका निर्माण कैसे होता है, इनका क्रम और क्यों प्रवाह है, आदिके सम्बन्धमें भूगर्भके विद्वानोंका भी भूगर्भ-शास्त्री नियम प्रसिद्ध है। मनोविज्ञानकी जटिलता और भी दिलचस्प है। यद्यपि मनकी गति बड़ी विलक्षण होती है, फिर भी मनोविज्ञानके नियम हैं ही। इसी तरह सभी शास्त्रोंके नियम हैं। इस तरह सृष्टिकी नियमबद्धता दिखायी देती है। इन नियमोंका विधायक और पालक कोई मान्य होना चाहिये। नियमकी दृष्टि सृष्टिमें एकत्र है।

हर एक नियमका प्रयोजन भी होता है। सड़कके दमिंदन एक साथ विद्यालयमें जानेका नियम व्यर्थ नहीं होता। प्रयोजन ही कारणों के कारण है। संसारकी सभी वस्तुओं एवं घटनाओंसे किसी विद्वेय प्रयोजनकी सूचना मिलती

है। भले ही प्रयोजन समझमें न आये, परंतु है अवश्य। एक मशीनमें हजारों पुंजें होते हैं; कोई छोटा, कोई बड़ा, कोई गोला, कोई टेढ़ा—इनमें परस्पर पर्याप्त भिन्नता है; परंतु बनानेवालेका उद्देश्य कार्यसिद्धि ही है। कपड़ा बुनना, आटा पीसना, पुस्तक छापना आदि इसी प्रयोजनसे प्रेरित होकर वैशानिकोंने भिन्न-भिन्न पुंजोंको बनाकर फिर सबको इस प्रकार मिलाया कि जिससे कार्यकी निधि हो। पुंजें न तो सब बराबर हैं, न एक-से हैं, न सबके साथ एक-से जुड़े हुए हैं। सब असमान होते हुए भी एक उद्देश्यपूर्तिके लिये जुड़े हुए हैं। उनमें बहुत से कल-पुंजें छोटे एवं भेदे हैं। उनके स्थानपर अच्छे एवं सुन्दर पुंजें हो सकते हैं, परंतु कल चलानेमें जिसका उपयोग नहीं, वह कितना भी सुन्दर हो, व्यर्थ ही है। इसी तरह जगत् एक महाप्रयोजनके लिये निर्मित है। इसकी छोटी-से-छोटी वस्तुएँ एवं घटनाएँ भी निष्प्रयोजन नहीं हैं। राबर्ट फ़्लिप्सके अनुसार जिस मण्डलका हमारी पृथ्वी एक अवयवमात्र है, वह अति विशाल, विचित्र तथा नियमित है। जिन ग्रहों, उपग्रहोंसे इसका निर्माण है उनका भी परिमाण बहुत विस्तृत है। हमारी पृथ्वी ही सूर्य-चन्द्र आदिसे इस प्रकार सम्बन्धित है कि बीज बोने, खेत काटनेके समयोंमें बाधा नहीं पड़ती। समुद्रके ज्वारभाटे कभी हमें धोखा नहीं देते। करोड़ों मण्डलोंमेंसे सूर्यमण्डल एक है। बहुत-से तो इससे असंख्यगुने बड़े हैं। फिर ये करोड़ों, अरबों सूर्य एवं तारागण जो आकाशमें बिखरे हैं, परस्पर एक-दूसरेसे ऐसे सम्बद्ध तथा गणितके सूक्ष्मतम नियमोंके इतने अनुकूल हैं कि उनसे प्रत्येककी रक्षा होती है और प्रत्येक स्थानमें साम्य तथा सौन्दर्य दिखायी देता है। प्रत्येक ग्रह दूसरेके मार्गपर प्रभाव डालता है। प्रत्येक कोई-न-कोई ऐसा कार्य कर रहा है, जिसके बिना न केवल वही किंतु समस्त मण्डल नष्ट हो सकता था। यह समस्त मण्डल बड़ी विलक्षणतासे बना हुआ है। जो घटनाएँ देखनेमें भयानक और विघ्नरूप प्रतीत होती हैं, वे वस्तुतः उसे नष्ट होनेसे रोकती एवं विरवकी दृढ़ताका साधक होती हैं। क्योंकि ये परस्पर अपनी शक्तियोंका इस प्रकार व्यव करती हैं कि एक नियत समयमें उनमें सहयोग हो जाता है। यह सहयोग ही विशाल जगत्के विशाल प्रयोजनका परिचायक है।

एक छोटा-सा पुष्प जहाँ मनुष्योंकी आँखोंको तृप्त करता है, उसका सुगन्ध प्राणोंको आनन्द देता है, वैद्य लोग उसका औषधमें भी प्रयोग करते हैं, चित्रकार उससे चित्रकारी सीखते हैं, रंगरेज रंग निकालते हैं, कवि काव्यमें उससे सहायता लेते हैं। भ्रमर उसका रसास्वादन करता है, शहदकी मक्खियाँ उससे शहद निकालती हैं, तितलियाँ उन फूलोंपर बैठकर अलग आनन्द लेती हैं। उसके बहुत-से ऐसे भी प्रयोजन हैं, जिन्हें मनुष्य नहीं जानता। इतना प्रयोजन सिद्ध करके भी वृक्षकी संततिरक्षाके लिये वह बीज उगाता है। यह एक छोटे-से फूलका कार्य है।

इसी प्रकार मंगारकी सभी वस्तुओंके अनेक विशाल प्रयोजन हैं। मंगार कितना विशाल है ! समुद्र, पहाड़, पृथ्वी—पृथ्वीमें बहुत बड़ा सूर्य, और फिर करोड़ों सूर्य, अरबों तारें। देशान्तमत्तानुसार पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाशादि—सब उत्तरोत्तर एक दूसरेमें दस-दस गुने बड़े हैं। फिर ऐसे अनन्तकोटि ब्रह्माण्ड मायाके एक अंगमें हैं। यह माया भगवान्‌के एक अंशमें ऐसी प्रतीत होती है, जैसे महा-काशके एक प्रदेशमें बादलका छोटा-सा टुकड़ा।

स्थूलका माथ ही मत्सरमें गृहमत्तका भी अत्यन्त महत्त्व है। जो जल आज वर्षा या नीलमणिके रूपमें स्थूलरूपमें उपलब्ध हो रहा है, वही कभी बादल और उनमें भी पहले सूर्यकी रश्मियोंमें था। सूर्य-रश्मिका यह नगण्य कण जिसे परमाणु कहा जा सकता है, उसका एक पाँचवाँ हिस्सा स्पर्शतन्मात्र था। उसके अन्वेषणमें वायु और वायुके अन्वेषणमें प्राण, प्राणके अन्वेषणमें मन और मनमें ब्रह्माण्ड था। फिर ब्रह्माण्डके भीतर अनन्तकोटि प्राणी और मन थे; उन मनोमें फिर भी उसी तरह ब्रह्माण्डकी सत्ता थी। इस तरह एक सूक्ष्म घटबीज-कणिकामें महान् घटवृक्ष। अस्तित्व और उन घटवृक्षमें अपरिमित बीज कणिका और उन कणिकाओंमें अनन्त घटवृक्षका अस्तित्व एक साधारण-सी बात जेंचने लगती है।

इसी तरह विश्वके छोटे-छोटे नियमोंको देखते हैं, तो नियमोंका समूह उसी ढंगमें एक विशाल नियम बन जाते हैं, जैसे छोटे-छोटे कर्णोंका समूह एक पहाड़। समुद्र भी जलकणोंका समुदाय ही है। यद्यपि मनुष्यकृत वस्तुओंमें भी बड़ी-बड़ी विलक्षणता दिखायी देती है। बड़े-बड़े विशालकाय पुल, दुर्ग, बाँध चकित कर देते हैं। विभूतके विचित्र चाकचिक्य चन्द्र-सूर्यसे होड़ करते हैं। वायुयानका चमत्कार भी कुछ ऐसा ही है। फिर भी यह सब स्वाभाविक ईश्वरीय वस्तुओंका एक छोटा-सा अनुकरणमात्र है। कितना भी बड़ा विशाल एवं नियमबद्ध संसार कार्य ही है, इसकी कमी-न-कमी सृष्टि हुई है, यह मानना पड़ता है। किसी भी कार्यके लिये उपादान, निमित्त एवं साधारण कारण अवश्य होते हैं। जैसे एक घटका मिट्टी उपादान, कुलाल निमित्त एवं देशकाल आदि साधारण कारण होते हैं। साधारण भी क्रिया छोटी-छोटी अनेक क्रियाओंका समुदाय ही होती है। एक घट-निर्माणरूप क्रियामें कितनी ही चेष्टाओंका समुदाय है। उसरके अनन्त क्रिया-जालोंमें बहुत-सी क्रियाएँ मनुष्यकृत होती हैं, जैसे घट, पट, मड आदिका बनाना, रीना, हँसना, चलना आदि। जब घटका निर्माण मनुष्यद्वारा प्रत्यक्ष देखते हैं, तो किसी भी घटको देखकर उसका निर्माता कोई मनुष्य होगा, यह अनुमान कर लिया जाता है। इसी तरह किसी भी कार्यको देखकर उसके कर्ताका अनुमान होना स्वाभाविक है। बहुत-से कार्य हैं जिनका मनुष्यद्वारा निर्माण सम्भव नहीं,

जैसे वृक्षका उगना, सूर्यका निकलना, भूकम्पका आना आदि । यह सभी क्रियाएँ हैं, इनका भी कोई कर्ता होना आवश्यक है । नास्तिक मेजक बनाने-वाला यह कहें तो अवश्य मानता है, परंतु वृक्षों, पहाड़ोंको बनानेवाला कर्ता आवश्यक नहीं मानता । लोटेका बनानेवाला ठंढरा जरूरी है, परंतु नदी, समुद्रके लिये कर्ता आवश्यक नहीं । संसारकी सभी क्रियाएँ दो ही प्रकारकी हैं । एक प्राणिकृत, दूसरी अप्राणिकृत । सिद्धकोटिकी वस्तुएँ दृष्टान्तकोटिमें आती हैं, साध्यकोटिकी नहीं । दृष्टान्त वही होता है, जो दोनों पक्षोंको मान्य होता है । सूर्य, चन्द्र, पर्वत, समुद्र, पृथ्वी आदि सावयव होनेसे कार्य हैं । आस्तिक कह सकता है कि जैसे मेज आदि कर्तासे निर्मित होते हैं, वैसे ही कार्य होनेसे सूर्य आदि भी किसी (ईश्वर) कर्तासे निर्मित हैं । यहाँ मेजका दृष्टान्त आस्तिक-नास्तिक दोनोंको ही मान्य है । नास्तिक कहता है कि चन्द्र, सूर्य, पृथ्वी आदिके कर्ता आवश्यक नहीं हैं, जैसे नदी बहनेके लिये कोई कर्ता आवश्यक नहीं होता । परंतु नास्तिकका दृष्टान्त सिद्धकोटिमें नहीं है; किंतु साध्यकोटिमें है । आस्तिकके लिये नदीका बहना, सूर्यका निकलना—दोनों ही एक कोटिमें हैं । जैसे सूर्य, चन्द्र आदिका उगना ईश्वरप्रेरणापूर्वक होता है, उसी तरह नदीका बहना भी ईश्वरकृत ही है । चार्वाकमतानुयायी कहते हैं कि 'अविनाभावसम्बन्ध दुर्लभ होता है, अतः अनुमानादि प्रमाण मान्य नहीं हैं । घूमादि ज्ञानके अनन्तर जो अग्न्यादिमें प्रकृति होती है, वह प्रत्यक्षमूलक है अथवा भ्रान्तिसे ही समझनी चाहिये । क्योंकि जहाँ-जहाँ धूम होता है, वहाँ-वहाँ अग्नि होती है—यह जानना दुष्कर है; क्योंकि सर्वदेश, सर्वकालके धूम-बहिका जिसे ज्ञान हो, वही ऐसी बात कह सकता है । परंतु किसी भी मनुष्यको सर्वदेश-कालके धूम और बहिका ज्ञान होता ही नहीं । फिर वह कैसे कह सकता है कि जहाँ-जहाँ धूम होता है, वहाँ-वहाँ बहि होता है । कतिपय स्थलमें तो यह देखा गया है कि जहाँ-जहाँ बहि है, वहाँ-वहाँ धूम होता है, पर अग्नितत्त्व लौहपिण्डमें व्यभिचार दीखनेसे व्यभिचार निश्चित हो जाता है ।' परंतु चार्वाकका यह कहना भी तभी सम्भव होता है जब कि अनुमानादि प्रमाण मान्य हों; क्योंकि प्रत्यक्षसे भिन्न अनुमानादि प्रमाण नहीं हैं, यह कहना भी अज्ञ, संदिग्ध, विपर्यस्त तथा जिज्ञासुके प्रति ही उचित है । जिस किसीके प्रति वचन-प्रयोगको पागलपनका ही परिणाम समझा जाता है । दूसरोंका अज्ञान, संशय, भ्रान्ति या जिज्ञासा दूसरेको प्रत्यक्ष प्रमाणसे कभी भी विदित नहीं हो सकती । अतः उनके वचनों, मुलाकृति या व्यवहारसे अन्यके संशय-अज्ञान आदिका अनुमानादिसे बोध होता है तथा अज्ञान-संशयादि मिटानेके लिये वचनप्रयोग सार्थक होता है ।

चार्वाक अज्ञनालिङ्गनजन्य मुखको पुरुषार्थ कहता है । इससे यह स्वीकार करना पड़ेगा कि मुख और स्त्रीगमनका अविनाभाव-सम्बन्ध है । यदि स्त्रीगमन

और सुखका अविनाभाव सम्बन्ध न हो तो उस सुखको पुष्पाय कैसे कहा जा सकता है ! इसी प्रकार क्षुधा-निवृत्तिके लिये नियमतः भोजनमें प्रवृत्ति भी सिद्ध करती है कि प्राणी अनुमान-प्रमाण मानकर ही क्षुधा निवृत्तिके लिये भोजन-निर्माणमें संलग्न होता है । उसी प्रकार कृषि, व्यापार आदि सभी कार्योंमें आनुमानिक कार्यकारणभावका निश्चय करके ही प्राणियोंकी प्रवृत्ति होती है । बिना अनुमान-प्रमाण अङ्गीकार किये आग्निक, नाभिक, चार्वाक ही क्या—पशुतन्त्रकी भी कोई प्रवृत्ति नहीं हो सकती । पूर्वकी-सी प्रवृत्तियोंमें स्वयं देखकर तादृश प्रवृत्तियोंमें स्वयंका अनुमान करके ही प्राणी प्रवृत्त होता है । अनुमान बिना माने प्रापञ्च भी व्यर्थ हो जाता है । अनुमानके आधारपर अप्राणिजित कार्योंका भी कोई कर्ता अवश्य सिद्ध होता है । कारण, सिद्धकोटिके जितने भी दृष्टान्त हैं, सभी कर्तापूर्वक ही हैं । अतः जैसे प्राणिजित क्रिया कर्ताओं होती है, वैसे ही अप्राणिजित क्रिया भी कर्तामें ही सिद्ध होती है । प्राणिजित, अप्राणिजित क्रियाओं भिन्न कार्य क्रिया है ही नहीं । यदि बिना पड़ोताजके पड़ी नहीं बन सकती, बिना बद्धोंके मेज नहीं बन सकती तो यह भी मानना ही चाहिये कि बिना चेतनमताके नग्न, मूर्ख, पराङ्ग, नदिपों आदि भी नहीं बन सकती ।

कई लोग 'क्षिप्यदृष्टादिकं सकर्तृकं कार्यत्वात् घटादि'—दृष्टी, दृष्ट आदि सकर्तृक हैं, कार्य होनेसे, घटादिकं तुल्य—इस अनुमानमें शरीरजन्मत्वका उपाधि दोष बतलाते हैं । अर्थात् जहाँ-जहाँ शरीरजन्मता होती है, वहाँ-वहाँ सकर्तृकता होती है । घटादि शरीरजन्म हैं, अतः सकर्तृक हैं ; परन्तु कार्यत्वं तां दृष्टी अङ्गुलीदि भी होता है, पर वहाँ शरीरजन्मता नहीं है । साध्य व्यापक, साधनाभ्यासक घर्षको ही उपाधि कहा जाता है । इस तरह उनके मगानुसार कार्यत्वेन सार्वत्रिक होनेसे साध्यनिश्चिन्ने समर्थ नहीं होगा । परन्तु यह ठीक नहीं है । क्योंकि उपाधिके द्वाप या तो व्यभिच्यभिचारका अनुमान होता है या पञ्चमे उपाधनाशने साध्याभापका अनुमान होता है । सभी प्रवृत्त अनुमान दृष्टि समझा जाता है । इस तरह यहाँपर शरीरजन्मत्वका उपाधभापने सकर्तृकत्वभावका अनुमान करना पड़ेगा । परन्तु उसमें शरीर विरोधन व्यर्थ होगा । जब अजन्मत्वभावमें सकर्तृकत्वभाव सिद्ध होता है तो शरीर विरोधन व्यर्थ हो है । दृष्टी, दृष्ट आदिमें शरीरजन्मता होनेपर भी अजन्मता नहीं है । अतः अजन्मता न होनेसे सकर्तृकत्वभाव नहीं सिद्ध हो सकता । कुत्रा कार्यत्वम् हेतुं दृष्टी दृष्टादिके सकर्तृकत्वमिति निरापेक्षे ।

कई लोग चेतनमताओं का कार्यकारणत्वके सम्बन्ध सिद्ध करते हैं । उनका अनुमान सदा दृष्टी रहनेवाला कारण और सदा पश्यत रहनेवाला कार्य है, परन्तु यह ठीक नहीं ; क्योंकि अन्वयका सदा दृष्टीरूपके पूर्व होनेसे तो भी अन्वयका दृष्टीरूपका

जैसे वृक्षका उगना, सूर्यका निकलना, भूकम्पका आना आदि । यह सभी क्रियाएँ हैं, इनका भी कोई कर्ता होना आवश्यक है । नास्तिक मेजका बनने वाला बट्टा तो अवश्य मानता है, परंतु वृक्षों, पहाड़ोंको बनानेवाला कर्ता आवश्यक नहीं मानता । लोटेका बनानेवाला ठंठरा जरूरी है, परंतु नदी, समुद्रके लिये कर्ता आवश्यक नहीं । संसारकी सभी क्रियाएँ दो ही प्रकारकी हैं । एक प्राणिकृत, दूसरी अप्राणिकृत । सिद्धकोटिकी वस्तुएँ दृष्टान्तकोटिमें आती हैं, साध्यकोटिकी नहीं । दृष्टान्त वही होता है, जो दोनों पक्षोंको मान्य होता है । सूर्य, चन्द्र, पर्वत, समुद्र, पृथ्वी आदि सावयव होनेसे कार्य हैं । आस्तिक कह सकता है कि जैसे मेज आदि कर्तासे निर्मित होते हैं, वैसे ही कार्य होनेसे सूर्य आदि भी किसी (ईश्वर) कर्तासे निर्मित हैं । यहाँ मेजका दृष्टान्त आस्तिक-नास्तिक दोनोंको ही मान्य है । नास्तिक कहता है कि चन्द्र, सूर्य, पृथ्वी आदिके कर्ता आवश्यक नहीं हैं, जैसे नदी बहनेके लिये कोई कर्ता आवश्यक नहीं होता । परंतु नास्तिकका दृष्टान्त सिद्धकोटिमें नहीं है; किंतु साध्यकोटिमें है । आस्तिकके लिये नदीका बहना, सूर्यका निकलना—दोनों ही एक कोटिमें हैं । जैसे सूर्य, चन्द्र आदिका उगना ईश्वरप्रेरणापूर्वक होता है, उसी तरह नदीका बहना भी ईश्वरकृत ही है । चार्वाकमतानुयायी करते हैं कि 'अविनाभावसम्बन्ध दुर्ज्ञेय होता है, अतः अनुमानादि प्रमाण मान्य नहीं हैं । घूमादि ज्ञानके अनन्तर जो अग्न्यादिमें प्रवृत्ति होती है, वह प्रत्यक्षमूलक है अथवा भ्रान्तिसे ही समझनी चाहिये । क्योंकि जहाँ-जहाँ धूम होता है, वहाँ वहाँ अग्नि होती है—यह जानना दुष्कर है; क्योंकि सर्वदेश, सर्वकालके धूम-बहिका जिसे ज्ञान हो, यही ऐसी बात कह सकता है । परंतु किसी भी मनुष्यको सर्वदेश-कालके धूम और बहिका ज्ञान होता ही नहीं । फिर वह कैसे कह सकता है कि जहाँ-जहाँ धूम होता है, वहाँ-वहाँ बहि होता है । क्षतिपय स्थलमें तो यह देता गया है कि जहाँ-जहाँ बहि है, वहाँ-वहाँ धूम होता है, पर अग्नितप्त लौहपिण्डमें व्यभिचार दीप्तनेसे व्यभिचार निश्चित हो जाता है ।' परंतु चार्वाकका यह कहना भी तभी सम्भव होता है जब कि अनुमानादि प्रमाण मान्य हों; क्योंकि प्रत्यक्षसे भिन्न अनुमानादि प्रमाण नहीं हैं, यह कहना भी अज्ञ, संदिग्ध, विपर्यस्त तथा जिज्ञासुके प्रति ही उचित है । जिस किसीके प्रति वचन-प्रयोगको पागलपनका ही परिणाम समझा जाता है । दूसरोंका अज्ञान, संशय, भ्रान्ति या मिथ्या प्रत्यक्ष प्रमाणसे कभी भी विदित नहीं हो सकती । अतः उनके या व्यवहारसे अन्यके संशय-अज्ञान आदिका अनुमानादिसे अज्ञान-संशयादि मिटानेके लिये वचनप्रयोग सार्थक है ।

चार्वाक अज्ञानान्निवृत्तजन्य मुक्तको
करना पड़ेगा कि मुक्त और

कहा कि जो संसारको बनानेवाला है, वही परमेश्वर है। तो पिताने कहा कि परमाणुओंके अरने आप ही एकत्रित हो जानेमे संसार बन जाता है। इसके लिये कोई सर्वेश ईश्वर क्यों माना जाय ? दूसरे दिन पुत्रने बहुत सुन्दर हस्ती, अश्व, शुक, रिक, मयूरीके चित्र बनाकर उसके सामने कुछ विभिन्न रङ्गकी पेन्सिलें रख दीं। जब पिताने चित्रोंका निर्माता पूछा तो पुत्रने कहा कि इन्हीं पेन्सिलोंके परमाणु उड़-उड़कर कागजपर एकत्रित हो गये, उन्हेंमि ये चित्र बन गये। पर पिताने इसे स्वीकार नहीं किया। तब पिताने पुत्रने कहा कि यदि परमाणुओंके उड़-उड़कर एकत्रित हो जानेपर ऐसे चित्र भी नहीं बन सकते तो चन्द्रमण्डल और सूर्य-मण्डल, भूधर, सागर, मनुष्य, पशु आदि विलक्षण वस्तुएँ बुद्धिके सहयोग बिना केवल परमाणुओंमे कैसे बन सकती हैं ? अतएव ऐसे-ऐसे अनुमान ईश्वर-सिद्धिमें उपस्थित किये जा सकते हैं।

(१) मसारका व्यवस्थित रूप देखकर अनुमान किया जा सकता है कि जगत्की व्यवस्था प्रशास्तुपूर्विका है, व्यवस्था होनेके कारण, राज्य-व्यवस्थाके समान।

(२) लोकोपकारी सूर्य-चन्द्रादिका निर्माण किसी विशिष्ट विज्ञानवान्के द्वारा ही हो सकता है। यद्यपि आजकल लोग सूर्य-चन्द्रादिको ईश्वरनिर्मित न मानकर स्वतःसिद्ध या प्रकृतिनिर्मित मानते हैं; परन्तु यह असङ्गत है, क्योंकि दीपकादि बुद्धिमान् चेतनद्वारा ही बनाये जाते हैं। यह दृष्टान्त वादी-प्रतिवादी उभय-सम्मत है, परन्तु कोई वस्तु स्वतःसिद्ध है—इसमें उभय-सम्मत कोई दृष्टान्त नहीं है। क्योंकि ईश्वरवादी सभी पदार्थोंको ईश्वरकर्तृक मानता है। प्रकृति भी जड़ होनेसे स्वतन्त्रकर्त्री नहीं हो सकती। अतः सूर्य, चन्द्र किसी विशिष्ट विज्ञानवान्के द्वारा निर्मित हैं, प्रकाश होनेके कारण, प्रदीपके समान। जैसे व्यवहारके लिये दीपक होता है, वैसे ही सूर्य-चन्द्रादि भी व्यवहारोपयोगी हैं।

(३) सूर्य-चन्द्रकी विशिष्ट चेष्टा देखकर भी इसी तरह उनके नियन्ताका अनुमान होता है—सूर्य-चन्द्र नियन्तुपूर्वक हैं, विशिष्ट चेष्टावाले होनेके कारण, मृत्यादिके समान। जैसे मृत्युकी नियमित प्रवृत्ति होती है, वैसे ही सूर्य-चन्द्रादिकी भी नियमित प्रवृत्ति होती है।^१ उपर्युक्त अनुमानने यह स्पष्ट हो जाता है कि ईश्वरमे नियन्त्रित होनेके कारण ही सूर्य चन्द्र स्वयं ईश्वर और स्वतन्त्र होते हुए भी उदयास्तमय एवं वृद्धि क्षयमे युक्त होकर प्रशाशादि कार्यमें संलग्न रहने हैं।

(४) पृथिवीके विधारकके रूपमें भी प्रयत्नवान् ईश्वरकी मिद्धि होती है। विवादास्पद पृथिवी प्रयत्नवान्के द्वारा विभूत है, गावयव, शुक, मयूक होनेपर भी अस्फुटित, अग्नित, अविद्युत् होनेके कारण, हस्तक्षेप करनेवाले के समान।

यदि किसी चेतनसे धारण न हो तो उसमें पतन, स्फुटन होना अनिवार्य होता, बिना किसी धारकके कोई भी गुरु पदार्थ टिक नहीं सकता। परस्परकारणसे भी स्थिति असम्भव है; क्योंकि स्थिति और शक्ति अन्योन्याभित नहीं होती।

कहा जाता है, मानवी मस्तिष्ककी सहायता बिना भी यदि कोई अंग्रेजी भाषाके अक्षरोंको उछालना रहे तो कभी शेक्सपीयरका नाटक निर्मित हो सकता है। यदि थोड़ी देरके लिये यह मान भी लिया जाय तो भी संसारके विलक्षण प्रबन्धका विधान बिना सर्वश बुद्धिके नहीं हो सकता। भले ही किन्हीं अक्षरोंको अनन्त धार उछालो, परंतु उनके द्वारा विचार व्यक्त हो सकना असम्भव ही है। विचार व्यक्त करनेकी बात तो दूर रही, सही-सही एक पंक्तिका भी निर्माण असम्भव है। फिर अक्षरोंको उछालनेवाला भी कोई चेतन ही होता है। फिर बिना चेतनके जड़-परमाणुओंसे विश्वका निर्माण कहाँतक सम्भव है? फिर क्या आजतक कोई अक्षरोंको उछाल-उछालकर किसी छोटे-से ग्रन्थका भी निर्माण कर सका? संसारमें रोटी बनानेसे लेकर मकान, पुल, दुर्ग आदिका निर्माण बिना बुद्धिके अपने-आप ही ईंट, चूना, पत्थर, लोहा-लकड़ आदि कर लेते हों, यह नहीं देखा जाता। फिर अकस्मात् ही परमाणुओंके द्वारा संसारका निर्माण और अकस्मात् ही परमाणुओंका निष्क्रिय हो जाना या संसारका नष्ट हो जाना आदि कैसे संगत होगा? फिर यदि परमाणुओंके बिना सर्वश चेतनके प्रयत्नसे अपने-आप ही सूर्य, समुद्र, नदी, पर्वत, बन सकते हैं, तब अन्य उपयोगके दुर्ग, पुल, गृहादिका निर्माण भी उसी तरह क्यों नहीं होता? तदर्थ मनुष्योंको प्रयत्न क्यों करना पड़ता है? यदि पहाड़ अकस्मात् बन सकता है, तब कोई पुल या किला अपने-आप क्यों नहीं बन सकता? स्वभाववादी स्वभावसे ही सृष्टिका निर्माण मानता है, परंतु स्वभाव यदि शक्तिशाली कोई चेतन है तब तो नाममात्रका ही भेद हुआ। यदि सृष्टि-नियमसे ही संसारका निर्माण माना जाय तो वह भी ठीक नहीं; क्योंकि नियमके निर्माता प्रमोदा बिना नियम अकिंचित्कर ही होता है। भूगर्भतत्त्ववेत्ता पुरानी वस्तुओंको देखकर बुद्धिमानोंकी कारीगरीका अनुमान करते हैं। महेन्द्रोदड़ो, हरप्पाकी खुदाईमें मिलनेवाली वस्तुओंके आधारपर सभ्यताकी कल्पना की जाती है। यदि सब वस्तुएँ स्वभावसे ही बनती हैं, तब उन कल्पनाओंका कोई स्थान ही नहीं रह जाता।

वस्तुतः किसी प्रकारके नियम ही सिद्ध करते हैं कि कोई समझदार पूर्वा-परदर्शा बुद्धिमान ही नियम बनाता है और वही नियामक भी है। नियामक बिना नियमोंका कुछ मूल्य भी नहीं होता। अतः नियमोंके रहते हुए भी शान्तिक, चुनावसे ही सुप्रबन्ध होता है। मिट्टी-जलादिसे घट बननेका नियम है सही, क कोई कुम्भकार नियमोंके अनुसार कार्य नहीं करेगा तबतक घट निर्माण

अगम्य ही है। घरणि, अनिल, जलके संयोगसे बीजोंके अद्भुत होनेका नियम है तथापि तबतक किमान उन नियमोंका प्रयोग करके काम नहीं करेगा तबतक गेहूँ-ययादिकी उत्पत्ति नहीं हो सक्ती। पृथ्वीकी आकर्षणशक्ति भले ही प्रत्येक परमाणुपर शासन करती रहे तथापि सहयोग एवं सुहृदताके साथ प्रबन्ध बिना उसका बोझ भी सदुपयोग नहीं हो सकता।

आदिकोंका कहना है कि त्रिमने हमके अङ्गमें शुक्लरंगका निर्माण किया, शुरुके अङ्गका हृदय रंग बनाया, मयूरीको चित्रित किया और फूलोंपर बैठनेवाली तिलियोंको चमकीली साड़ी बनाकर पहनाया—यही ईश्वर है। यही सबको वृत्ति देता है—

येन शुक्लीकृता हंसाः शुक्ला हरितीकृताः ।

मयूराचित्रिता येन स ते वृत्तिं विधास्यति ॥

(हितोपदेश १ । १७९)

परंतु स्वभाववादियोंका कहना है कि—

शिविमधिरयेको वा कोटिलान् कः प्रकृमयेत् ।

स्वभावव्यतिरेकेण विद्यते मात्र कारणम् ॥ (चार्वाकदर्शन)

‘मयूरीको कौन चित्रित करता है ? कोकिलोंको कौन मधुरालाप सिखाता है ? जैसे अग्निमें उष्णता, जलमें शीतलता, वायुमें सहनशीलता स्वभावसे ही होती है, उसी तरह स्वभावसे ही शुक, हंसादिके रंग तथा मयूरादिका चित्रण होता है।’ परंतु यह कहना ठीक नहीं कि यदि परमाणुओंका स्वभाव सृष्टिरचना है, तब कभी सृष्टि विघटन नहीं होना चाहिये। यदि कहा जाय कि किन्हींका स्वभाव मिलनेका है, किन्हींका विघटनका है, तो भी जैसे परमाणुओंका घाटुल्य होगा, तदनुकूल ही काम भी होगा। परंतु जगत्की उत्पत्ति, स्थिति एवं प्रलय भी यथा-समय होता है। यह सब बिना सर्वश सर्वशक्तिमान् परमेश्वरके नहीं हो सकता। स्वभाव यदि अनन्त है, तो उसमें कार्यकरण क्षमता नहीं हो सकती। यदि सत् है तो भी चेतन है या अचेतन। यदि चेतन है तो नामान्तरसे ईश्वर ही हुआ। यदि अचेतन है तो उसमें भी विच्छिन्न कार्यकारिता नहीं हो सकती। अचेतन वस्तु स्वतः कोई कार्य नहीं कर सकती। यदि चेतनके सहारे कोई कार्य कर सके तो भी एक ही प्रकारका कार्य कर सकेगी। चेतनमें ही यह स्वतन्त्रता होती है कि यह कार्य करे, न करे, अन्यथा करे। कर्तुमकर्तुमन्यथाकर्तुं जो समर्थ होता है वही कर्ता होता है। घड़ीकी सूई स्वयं नहीं चल सक्ती। जब चेतन घड़ीसाजके प्रयत्नसे सूई चलती है तो घैसे ही चलती रहती है। सूइयोंको यदि पीछे चलाया जाता है तो फिर किसी मनुष्यकी अपेक्षा पड़ती है। घड़ी या सूई स्वयं आगे-पीछे चलने, न चलने, बंद होने और फिर चल पड़नेमें स्वतन्त्र नहीं। संसारमें भिन्न भिन्न स्वभावकी भिन्न-भिन्न वस्तुएँ हैं। परंतु वे सब अपने-आप स्वभावतः भिन्न

पदार्थोंका निर्माण नहीं करते। अग्नि, लकड़ी, पानी, चीनी, आटा, घी, मिर्च आदि भिन्न-भिन्न पदार्थ भिन्न स्वभावके हैं। सब मिलकर स्वयं पक्वान्न नहीं बना सकते। वहाँ किसी चेतनकी अपेक्षा होती है। इसी तरह बिना किसी सर्वश चेतनके नारंगी, संतरे तथा आम्रका फल, गुलाबका मनोरम पुष्प अवश्य पञ्च-भूतोंका ही परिणाम है। फिर मी अपने आप पृथ्वी, जल, तेज मिलकर कई पुष्प या फलके रूपमें स्वयं परिणत हो जाते हैं, यह न देखा ही जाता है न सम्भव ही है। किंतु कोई कार्य प्राणियोंद्वारा सम्पन्न होते हैं तो कोई सर्वश चेतन ईश्वरके द्वारा। विज्ञानके अनुसार 'स्वाभाविक शक्तियोंके द्वारा प्रपञ्च-निर्माणका आरम्भ या द्रव द्रव्यका गाढ़ा होकर पृथ्वी बनना आदि बिना किसी चेतनकी इच्छा और कृतिके सम्भव नहीं हो सकता।' मान लिया, अग्नि और जल इंजिनमें पहुँचकर अद्भुत काम करने लगते हैं, परंतु इंजिन बनाकर उनमें डालकर भापद्वारा विभिन्न कार्य करनेका प्रबन्ध बिना चेतनके सम्पन्न नहीं होता। डार्विन, हक्सले, हैकल, लेमार्क आदिके विकाससम्बन्धी विचारपर इसकी पहले पर्याप्त समालोचना हो चुकी है। आल्फ्रेड रसेलवालेस वैज्ञानिक डार्विनका एक मुख्य सहयोगी था। डार्विनके पश्चात् भी वह विकासवादका ही पोषक रहा। उसने अपने अर्ध शताब्दीके अन्वेषणके पश्चात् 'दि वर्ल्ड आफ लाइफ' पुस्तककी भूमिकामें लिखा है कि मैंने उन मौलिक नियमोंकी सरल तथा गम्भीर परीक्षा की है, जिनको डार्विनने अपने अधिकारके बाहर समझकर जान-बूझकर अपने ग्रन्थोंमें नहीं लिखा। जीवन क्या है, उसके कौन-कौन कारण हैं और विशेषकर जीवनमें वृद्धि और सगानोत्पत्तिकी जो विचित्र शक्तियाँ हैं, उनका क्या कारण है? मैं यह परिणाम निकालता हूँ कि इन पक्षियों, कीड़ोंके रंग आदिसे पहले तो एक उत्पादक शक्तिका परिचय होता है, जिसने प्रकृतिको इस प्रकार बनाया कि जिसने आश्चर्यजनक घटनाएँ सम्भव होती हैं। दूसरे एक संचालक बुद्धि भी मालूम पड़ती है जो वृद्धिकी प्रत्येक अवस्थामें आवश्यक होती है। विकासवादी ग्रन्थोंमें भिन्न-भिन्न पौधों और कीट-पतंग आदिके शरीरोंकी बनावट उनके स्वभाव, उनकी रीतियोंकी जानकारी होती है। डार्विनके पुत्र प्रोफेसर जार्ज डार्विनने १६ अगस्त सन् १९०५ में कहा था कि जीवनका रहस्य अब भी उतना ही निगूढ़ है जितना कि पहले था। प्रो० पैट्रिक गेडीसने कहा है कि हम नहीं जानते कि मनुष्य कहाँसे आया, कैसे आया! यह मान लेना चाहिये कि मनुष्य विकासके प्रमाण संदिग्ध हैं, साइंसमें उनके लिये कोई स्थान नहीं है। ९ जून १९०५ में विकासवादियोंके बाद-विवादके सम्बन्धमें 'टाइम्स' लिखा था कि 'ऐसी गड़बड़ पहले कभी नहीं देखी गयी।' तमाशा यह कि लोग अपने-को विज्ञानका प्रतिनिधि बताते हैं। यद्यपि कुछ लोग दो एक बातमें सहमत थे; पर कोई एक बात भी ऐसी नहीं जिसमें सब सहमत हों। विकासवादके सम्बन्धमें मुद्द करते हुए उन्होंने इसके दुकड़े-दुकड़े कर दिये।

कुछ भी गेय नहीं रहा । केवल युद्धभेत्रमें कुछ टुकड़े इधर-उधर बिखरे पड़े हैं ।

मनुष्यकी बंदरसे उत्पत्तिके सम्बन्धमें सर जे० डबल्यू० होसन काते हैं—‘बंदर और मनुष्यके बीचकी आकृतिका विशालको कुछ पता नहीं है । मनुष्यकी प्राचीनतम अस्थियाँ भी मनुष्यकी-सी ही हैं । इनके उस विकासका कुछ भी पता नहीं लगता, जो मनुष्यशरीरके पहले हुआ है । प्रोफेसर ओवेनका कहना है कि मनुष्य अपने प्रकारकी एकमात्र जाति है और अग्नी जातिका एकमात्र प्रतिनिधि है । सिडनी कोलेटने अपनी पुस्तकमें लिखा है कि मनुष्य उन्मातिके बदले अव्यवस्थितकी ओर जा रहा है । सर जे० डबल्यू० होसनने लिखा है कि ‘मनुष्यकी आदिम अवस्था सबसे उच्च थी’ । कुछ भी हो, सार्वत्रिक आधारपर एक सर्वत्र सर्वशक्तिमान् ईश्वरकी सत्ताका अरलाप नहीं हो सकता । संसारमें अनेक प्रकारके नियम उपस्थित होते हैं । उन्हींका अनुसरण करके प्राणी अपना-अपना काम चलाते हैं । नियमोंका निर्माता एवं पालक ईश्वर है । अन्य प्राणी नियमोंके अनुचर हैं । जो वस्तुएँ बिना विचारके ही नियमविराधीन हैं । परंतु चेतन उन नियमोंसे चुनकर उनके अनुसार काम करता है । जैसे खेतीका नियम पालन करनेसे गेहूँ, जो पैदा किया जा सकता है । वायु यान बनानेका नियम पालन करनेसे वायुयान बनाया जा सकता है ; परंतु काष्ठादि नियमोंका चुनाव नहीं कर सकते । नियमोंका संचालन करनेवाली शक्ति ईश्वर ही है, उसका प्रभाव सृष्टिमें व्यापक है ।

नैयामिक, वैशेषिक आदि ईश्वरको निमित्तकारण मानते हैं । परंतु नैयामिक आदि तो जीवात्माओंको भी व्यापक ही मानते हैं । आधुनिक कुछ लोग यही करते हैं कि निमित्तकारण या कर्ता किसी कार्यमें व्यापक नहीं रहता । घड़ीमात्र घड़ीमें व्यापक नहीं होता, मकान बनानेवाला मकानमें और कोट-घर बनानेवाला दर्जी कोट-घर बनानेमें भी व्यापक नहीं होता ; फिर यदि सामाना संसारका निमित्तकारण है तो वह सम्पूर्ण कार्यमें कैसे व्यापक हो सकता है ? उनका आधुनिक दंगके लोग समाधान करते हैं कि लौहिक मशीनोंका कुशल आदि निमित्त कारण असम्भव हैं, परंतु यह एक हद तक ही है ; जैसे घड़ीमात्रने घड़ी अक्षय बनाता, परंतु छोटेके परमाणुओंको जोड़कर रखना घड़ीमात्रके हाथकी शक्ति नहीं है । उसका निमित्तकारण ईश्वर ही होता है । संसारमें व्यापक अणु-अणु, परमाणु परमाणुकी जो क्रियाएँ हैं, वे बहुत सूक्ष्म हैं । वे व्यापक ईश्वरके बिना उत्पन्न नहीं हो सकतीं । अतः ईश्वरको व्यापक मानना उचित ही है, परंतु वेदान्ती तो ईश्वरको ही अभिन्ननिमित्तोपादानकारण मानते हैं । सचमुच निमित्तकारणका कार्यमें व्यापक होना सर्वसम्मत नहीं है । यदि निमित्तत्व व्यापकत्वका प्रत्येक हो तो कुशलस्थिति भी व्यापकता होनी ही चाहिये, परंतु यह रहस्यमय है । मते ही परमाणु, अणु, इलेक्ट्रॉन न हो फिर भी निमित्त कार्यमें निमित्त

अंशमें जो निमित्तकारण हो उतने अंशमें तो उसे उस कार्यमें व्यापक होना ही चाहिये। इसके अतिरिक्त निरवयव एवं व्यापकमें क्या हलचल-रूप क्रिया सम्भव हो सकती है ! यदि नहीं तो व्यापक ईश्वर किस तरह क्रियावान् हो सकेगा ! इस दृष्टिसे वेदान्तीका ही मत श्रेष्ठ है। मायाशक्तिद्वारा ही सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान् परमेश्वर माया, परिणाम-संकरपके द्वारा ही विश्वका निर्माता होता है। वही तमःप्रधाना प्रकृतिसे विशिष्ट होकर उपादान कारण भी है, अतः व्यापक है। यह भी कहा जाता है कि यदि ईश्वर व्यापक न होता तो उसे सम्राट् आदिके समान अन्य सत्ताओंसे काम लेना पड़ता और जैसे सम्राट् का कर्मचारियोंके मस्तिष्कपर जव नियन्त्रण नहीं होता तो वे कभी गड़बड़ भी करते हैं, इसी तरह ईश्वरके कर्मचारी भी ईश्वरकी इच्छाके विरुद्ध कार्य कर सकते हैं; किंतु ऐसा होता नहीं, अतः ईश्वर व्यापक है। सबपर उसका नियन्त्रण है। सब कार्य उसकी इच्छाके अनुसार ही होते हैं। परंतु यह ठीक नहीं है, क्योंकि ईश्वरकी सत्तासे भिन्न जीवोंद्वारा अनेक कार्य होते हैं। भले ही ईश्वर सर्वान्तर्यामी हैं; फिर भी जीवोंको अपनी इच्छानुसार शुभाशुभ कर्म करनेकी स्वतन्त्रता है। तभी उन्हें अपने किये कर्मोंका फल भोगना पड़ता है। यदि जीव किसी अन्यके परवश होकर ही कर्म करते होते तो उन्हें उन कर्मोंका फल भोगनेके लिये बाध्य नहीं होना पड़ता। व्यापकताका मूल उपादानत्व ही है निमित्तत्व नहीं। जैसे मकड़ी जालका उपादान और निमित्त दोनों ही कारण है, उसी तरह ईश्वर ही प्रपञ्च-सृष्टिका उपादान और निमित्त दोनों ही कारण है।

कुछ लोग कहते हैं कि 'वह ईश्वर निराकार ही हो सकता है, साकार नहीं।' उनके अनुसार 'जिसे आँखसे देख सकते हैं, हाथसे छू सकते हैं, वह साकार है, जो ऐसा नहीं वह निराकार है।' वे कहते हैं कि 'सृष्टिमें दोनों प्रकारकी वस्तुएँ होती हैं, 'द्वे वाच ब्रह्मणो रूपे मूर्त-चैवामूर्तम्'—सृष्टिके दो रूप हैं—एक साकार, दूसरा निराकार।' परंतु यह ठीक नहीं; क्योंकि उपर्युक्त श्रुति ही कहती है कि ब्रह्मके दो रूप हैं। एक मूर्त अर्थात् साकार और दूसरा अमूर्त अर्थात् निराकार। कहा जाता है कि 'यदि ईश्वर आकाशकी तरह निराकार है, तब तो वह व्यापक हो सकता है; किंतु यदि वह साकार (स्थूल) है तो सूक्ष्ममें कैसे व्यापक होगा ! सर्वव्यापक न होनेसे सर्वकारण भी नहीं हो सकेगा। फिर ईश्वर ही नहीं सिद्ध हो सकेगा। ईश्वर साकार होता तो अवश्य दीखता। ईश्वरकी अति सूक्ष्म सत्ता हो तभी उसका नियन्त्रण सूक्ष्म नियमोंपर हो सकता है।' परंतु यह कहना भी ठीक नहीं; क्योंकि जैसे जीव सूक्ष्म होने हुए भी आकार ग्रहणकर साकार हो जाता है, इसी तरह ईश्वर सूक्ष्म निराकार होते हुए भी मायासे दिव्य गुणसमन्वित ज्योतिर्मय आकार साकार हो सकता है। सूक्ष्मरूपसे सर्वकारण सर्वव्यापक होनेपर भी माया-

शक्तिमें ईश्वर साकार भी होता है। उगीवा, हिरण्य, ज्योतिर्मय आदि रूप उरनिपदोंमें वर्णित है। ईश्वरका ज्योतिर्मय आकार होनेपर भी वह आकार दिव्य है। अतः सामान्य चर्मचक्षुको उसका दर्शन मने ही न हो, परंतु उपासना और तपस्याके द्वारा दिव्य दृष्टिमग्न लोकोको उसका दर्शन आज भी होता है और हो सकता है। किणु, शिव आदि उमीके रूप हैं। जो ईश्वर अनन्त ब्रह्माण्डका निर्माण कर सकता है, अनन्त निराकार एवं सूक्ष्मजीवोंको अनन्त देह देकर साकार बना देता है, यह क्या अपने जिये दिव्य देहका निर्माण नहीं कर सकता ! और साकार नहीं बन सकता ? यन्तुतः जैमे निराकार अग्नि भी साकार हो सकती है, जैमे रश्यादिविहीन आकाश ही रश्यादियुक्त तेजजलादि रूपमें प्रकट हो सकता है, वैमे ही निराकार परमेश्वर आकार ग्रहणकर साकार हो सकता है। सर्वत्र सर्वशक्तिमान् परमेश्वरकी मायाकृत साकारता होनेपर भी उसकी निराकारता, सूक्ष्मता, व्यापकता एवं सर्वकारणतामें कोई अन्तर नहीं आता।

कहा जाता है, सगारमें जिननी साकार वस्तुएँ हैं, वे सब परमाणुओंके संयोगमें ही बनती हैं; किंतु यह बात केवल आरम्भवादमें ही है, परिणामवादके लिये यह आवश्यक नहीं। परिणामवादमें जैसे दुग्धका ही दधिभाव होता है, मृत्तिकाका पटभाव होता है, वैमे ही प्रकृतिका ही अन्यथाभाव परिणाम होता है। यहाँ तो यही कहा जा सकता है कि सूक्ष्म एवं व्यापक वस्तु ही स्थूल एवं व्याप्य भिन्न भिन्न पदार्थोंके रूपमें परिणत होती है। विषयवादमें सूक्ष्मतम ब्रह्मका ही अनात्मिक अन्यथाभावका विवर्ण सम्पूर्ण प्रपञ्च है। किंतु किसी भी पक्षमें ईश्वरके साकार होनेमें कोई आशङ्क नहीं होती। सर्वसम्मतिले जीवामा व्यापक हो या अणु, पर है निराकार ही। साकार रूप धारण करनेसे वह साकार होता है। यही बात ज्यों-की-र्यों ईश्वरके सम्बन्धमें भी कही जा सकती है। भेद इतना ही है कि जीव इन सब बातोंमें कर्मपरतन्त्र है, ईश्वर स्वतन्त्र है। साकार होनेका यह कदापि अर्थ नहीं कि कूटस्थ ईश्वर विकृत होकर अपनी निराकारता, सूक्ष्मता, व्यापकताको छोड़कर साकाररूपमें परिणत हो जाता है। इसीलिये मापका परमाणु बादल बन जाय या बादलका परमाणु जल बन जाय इत्यादि दृष्टान्तोंके लिये यहाँ कोई स्थान नहीं है। संसारमें विभिन्न वस्तुएँ विभिन्न शक्तियाली होती हैं। चींटी, सिंह, हाथी, विभिन्न प्राणी भिन्न-भिन्न शक्ति रखते हैं। जो सबपर नियन्त्रण रखता है तथा सर्वशक्तिवाला है, वही ईश्वर है। भिन्न कारणोंमें अपने-अपने कार्योंके उत्पादनानुकूल शक्तियाँ होती हैं। ईश्वर सर्वकारण है, अतः उसमें सर्वकार्योत्पादनानुकूल शक्तियाँ हैं; इसीलिये वह सर्वशक्तिमान् है। बहुत लोकोकी धारणा है कि यदि परमेश्वर सर्वशक्तिमान् है, तो क्या अपने आरको नष्ट कर सकता है ! दूसरा ईश्वर बना सकता है ! वेदयाको कुमारी बना सकता है ! परंतु

यह सर्वशक्तिमत्ताका अभिप्राय नहीं है। शक्ति शक्त्यमें ही होती है। स्वप्न-के अविरुद्ध ही शक्तियाँ होती हैं। वह्निमें दाहिका शक्ति होती है; परंतु वा शक्ति काष्ठादि दाहका ही दहन करती है। अदाह्य आकाशादिका दहन नहीं कर सकती। इतनेपर भी अग्निके सर्वदाहकत्वमें कोई बाधा नहीं आती। रक्षितरह यदि नित्यस्वरूपको नष्ट न कर सके तो इतनेसे ही ईश्वरके सर्वशक्तिमत्त्वमें बाधा नहीं पड़ सकती। इसी तरह नित्य अनाद्यनन्त सर्वशक्तिमान् अन्य ईश्वरका निर्माण भी अशक्य है। वेश्याको उस जन्ममें नहीं तो जन्मान्तरमें कुमारी बना ही सकता है।

अद्वैत वेदान्तकी दृष्टिसे परमेश्वर सर्वप्रपञ्चका उपादानकारण है, अतः एव वह सर्वशक्तिमान् है। उपादानकारणोंमें कार्यानुकूल शक्तियाँ होती हैं। मृत्तिकामें घटोत्पादनानुकूलशक्ति, तन्तुमें पटोत्पादनानुकूल शक्ति, दुग्धमें नवनीलोत्पादनानुकूल शक्ति होती है—इस दृष्टिसे सर्वकारणमें सर्वोत्पादनानुकूल शक्ति होती है। जो वस्तु प्रमाणसिद्ध है, उसीके उत्पादनानुकूल शक्ति कारणमें ही सञ्जी है। खपुष्प, शशशृङ्ग आदि असत्प्रदार्थ प्रमाणसिद्ध ही नहीं हैं, अतः तदुत्पादनानुकूल शक्तिकी कल्पना ईश्वरमें नहीं की जा सकती। सर्वकारण एवं सर्वाधिष्ठान होनेके कारण चेतन ब्रह्म ईश्वर ही निरावरण होकर अपनेमें अघ्नस्त सव प्रपञ्चका भावक होता है; इसीलिये वह सर्वश है। सर्वका चेतनके साथ आध्यात्मिक ही सम्बन्ध है। इसी सम्बन्धसे चेतनद्वारा सर्वप्रपञ्चका भान हो सकता है। इसीलिये सामान्य रूपसे, विशेषरूपसे सर्वप्रपञ्चको जाननेवाला ईश्वर सर्वश एवं सर्वविद् है, अनन्त ब्रह्माण्ड एवं एक-एक ब्रह्माण्डके अनन्त जीव तथा एक-एक जीवके अनन्त जन्म, एक-एक जन्मके अनन्तानन्त कर्म एवं अपरिगणित कर्मफलोंको जलनेवाला और विभिन्न ब्रह्माण्डोंके जीवोंके कर्मफलोंको दे सकनेकी क्षमता रखनेवाला ही ईश्वर है। इसीलिये ईश्वर सर्वश एवं सर्वशक्तिमान् है। जगत् आदि जीवोंके कल्याणके लिये ही उसकी सृष्टिनिर्माणमें प्रवृत्ति होती है। इसीलिये वह दितकारी भी कहा जाता है। समस्त प्राणियोंके धौकिक-पारलौकिक कल्याणके लिये उसके निःस्वामभूत पदोंके द्वारा सबको उपदेय मिलता है—

महर्षं भौमनस्यमविद्वेषम् कृणोमि वः ।

अन्यो भग्यमभिहर्षत वासं प्रातमिश्रया ॥ (मन्वेद १.१०.११)

जैसे ही उत्पन्न ब्रह्ममें प्रेम करती तथा उनका दिन चाहती है, वैसे ही ईश्वर भी सबको समान हृदय एवं शोचन हृदय तथा रिद्धेस्तीन भग्येन उपहारक बनना चाहता है।

मार्क्स और ईश्वर

ईश्वरके सम्बन्धमें भारतीय दर्शनोंके आधारपर मार्क्सवादियोंके विचार

मार्क्सवादी हिंदू-दर्शन एवं भौतिकवादकी तुलना करते हुए कहते हैं कि 'हिंदू-दर्शन ग्रन्थादि किसी एक ही मतके परिपोषक नहीं हैं। भौतिकवादके उल्लेखमात्रने चार्वाकका नाम याद आता है। लेकिन चार्वाकने बहुत पहले इसका वर्णन उपनिषदोंमें मिलता है कि 'सृष्टिका मूल क्या है? आकाश। सब सृष्ट पदार्थ आकाशसे ही उत्पन्न होने हैं तथा इसीमें विघटित होते हैं—'सर्वाणि ह वा इमानि भूतान्याकाशादेव समुत्पद्यन्त आकाशं प्रत्यस्तं यन्मि आकाशो ह्येवैभ्यो ज्यायानाकाशः परमयणम्।' (छान्दोग्य उप० १।१।१)

जिसको आकाश कहते हैं, वह सब नाम-रूपोंका स्रोतक है।'—

आकाशो वै नाम नामरूपयोर्निर्बन्धिता। (छान्दोग्य उपनिषद् ८।१४।१)

इसी उपनिषद्में ब्रह्मका भी उल्लेख है। इससे स्पष्ट है कि आकाश ब्रह्म नहीं है और यही सृष्टिका भौतिक कारण है। ऐतरेयब्रह्म उपनिषद्की अग्नि यद् स्वयम्भू है, जिसमें भूतमात्रकी उत्पत्ति है। वह अग्नि भी ब्रह्म नहीं है।

एको हंसो भुवनस्यास्य मध्ये स एवाग्निः सल्लिके संनिविष्टः।...

॥ विश्वकृद् विश्वविदात्मघोनिर्जः कालकारो गुणी सर्वविद्यः।

(१।१५-१६)

कहना न होगा कि कई मार्क्सवादियोंने भारतीय दर्शनोंका भौतिकवादमें मेल मिलाया है; किन्तु अपूरे ज्ञानके कारण वे सदा ही अर्थका अन्तर्प ही करते हैं। वस्तुतः उपनिषदोंमें जहाँ सृष्टिका मूल आकाश कहा गया है वहाँ 'आकाश' शब्दका अर्थ है 'ब्रह्म'। 'आत्मन्नात्मा कर्ताने—ब्रह्मसत्ते इत्याकाशः' ब्रह्मसूत्रमें अत्यन्त सौपरूप परब्रह्म ही आकाश शब्दार्थ है। अतएव ब्रह्ममूत्रमें 'आकाशमस्मिन्नान्' (वेदान्त० १।१।१)

क्योंकि जगदुत्पत्ति,

भूतजातमें नहीं

कही गयी

उत्प

“योगबल और अलौकिक शक्ति—यहाँ योगादिके विषयमें एक बात कहना समझत न होगा । क्या तारस्या, योग, क्रिया आदिमें मनुष्य अलौकिक कार्य सम्पन्न कर सकता है ? जो कुछ पहले कहा जा चुका है, उसमें उत्तर स्पष्ट है—कदापि नहीं । योगकी शास्त्रीय परिभाषाओंमें भी उसके ऊपर प्रकाश पड़ता है । गतजलमूयकी परिभाषा है—योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः । (१।२) पर चित्तकी वृत्तियोंका निरोध—यह स्वयं ही एक असम्भव क्रिया है; इसलिये एक असम्भव क्रियामें असम्भव फलप्राप्त होता है या नहीं यह प्रश्न स्वयं ही अपना उत्तर है । गीताकी परिभाषा है—‘योगः कर्मसु कौशलम्’ (२।५०) । तिलकने इसी परिभाषापर जोर दिया है । स्पष्ट ही यह परिभाषा योगको अलौकिक क्षेत्रसे उतारकर व्यवहार-क्षेत्रमें स्थानका प्रयत्न है । व्यावहारिक अर्थमें ही एक मानसवादी गीताके उस श्लोककी प्रशंसा कर सकता है—जिनमें मनुष्यको समदर्शी होनेका उपदेश दिया गया है । लाभ और हानि, जय और पराजय, दोनोंमें ही उसको अविचलित रहनेको कहा गया है, लेकिन मानसवाद और गीताकी प्रेरणाएँ भिन्न हैं । गीताकी प्रेरणा है—‘कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।’ (२।४७) लेकिन मार्क्सके दर्शनमें ईश्वरको फल संपादनेकी बात नहीं आती; क्योंकि यह एक निरीश्वरवादी दर्शन है । ईश्वरमें विश्वाससे ही अलौकिक शक्तिकी कल्पना आती है । जन्मान्तर-रहस्य इसीका एक अङ्ग है । ऐसे प्रश्नोंका उत्तर ‘Dialectics of nature’ नामक पुस्तकके एक अध्यायमें एंजिल्सने दिया है । प्रेतात्मा धुलानेवालोंकी कारखानियाँ अदालतोंमें कैसे खुलीं, उन घटनाओंका उल्लेख करते हुए एंजिल्सने अलौकिक शक्तिकी अवस्थावनाओंको प्रमाणित किया है ।”

मार्क्सवादी आदर्शवादके रूपमें अद्वैतवादको ही क्यों देखना चाहता है ? अनेक अध्यात्मवादी चेतनके समान ही अचेतनको भी वास्तव ही मानते हैं । अद्वैतवादी वृत्तिविशिष्ट चैतन्यरूप दृष्टिको व्यावहारिक सत्य मानते हैं और विषयको भी उसी कोटिका मानते हैं । बिना चेतन-सत्ता स्वीकार किये क्रियाशीलता ही नहीं बन सकती, फिर क्रान्तिकारी क्रियाशीलताकी बात तो दूरकी है । क्रियात्मक सत्यता अवश्य प्रयोगसामर्थ्य है; परंतु वस्तुसत्ता प्रयोगकी अपेक्षा नहीं रखती । जैसे अगर कूटस्थ सत्, परमार्थ आत्मा सत्य है, तो उसने लिये प्रयोग अपेक्षित नहीं । वहाँ तो अज्ञान निवृत्त्यर्थ शानमात्र अपेक्षित है । क्रिया पुरुषतन्त्र हो सकती है, परंतु शान तो पुरुषतन्त्र न होकर वस्तुतन्त्र ही होता है । जो विभाज्य एवं विपरीत होता है, वह परमार्थ सत्य होता ही नहीं । सत्यताकी मुख्य परीक्षा प्रमाणसे होती है । प्रयोग भी प्रमाणका अङ्ग होकर ही परीक्षामें उपयुक्त हो सकता है । विचार, क्रिया—दोनों ही एक कर्ता प्रयोक्ताद्वारा सम्पन्न होते हैं—यह तो ठीक है, परंतु ‘एक ही सत्यकी विपरीत दिशाएँ हैं’, यह निरर्थक वागाडम्बरमात्र है ।

‘परिस्थितियोंकी उपज मनुष्य है या मनुष्यकी उपज परिस्थितियाँ?’ यह विषय सदासे ही विचारणीय रहा है फिर भी सिद्धान्ततः मनुष्य चेतन है। परिस्थितियाँ जड़ हैं। मनुष्य ही परिस्थितियोंका निर्माता है और भीष्मजीने कहा है काल या परिस्थितियाँ राजाका कारण हैं या राजा कालका कारण है— यह संशय न होना चाहिये; क्योंकि राजा ही कालका कारण होता है—

कालो वा कारणं राज्ञो राजा वा कालकारणम्।

इति ते संशयो मा भूद् राजा कालस्य कारणम्।’

(महा० उद्योगपर्व १३२ । १९)

अस्तु, हीगेलके निर्विशेष मानस और वेदान्तके ब्रह्ममें महान् अन्तर है। मन एक भौतिक वस्तु है; किंतु ब्रह्म नित्य कूटस्थ अनुभवस्वरूप है। बृहि धातुमें ब्रह्मकी निष्पत्ति अवश्य होती है; परंतु वर्धित होना ‘ब्रह्म’ शब्दका अर्थ नहीं है। निरतिशय बृहत् तत्त्व ही ब्रह्म है। यह देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न है। निरतिशय पदार्थ बृहत् नहीं कहा जा सकता। भौतिक जड़ अनृत मर्त्यको भी निरतिशय बृहत् नहीं कहा जा सकता; अतएव सत्य चैतन्य त्रिकालाबाध्य अमृत कूटस्थ अपरिच्छिन्न अनन्त अखण्ड शान ही ब्रह्म-शब्दार्थ ठहरता है। वर्धन-हेतु होनेसे प्राणमें भी ब्रह्म शब्दका प्रयोग होता है; क्योंकि प्राण रहनेपर ही शरीरकी वृद्धि आदि होती है। औपनिषद् परब्रह्ममें तो ‘सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म’ इत्यादि श्रुतियोंके अनुरोधसे निरतिशय बृहत्तत्त्वके अर्थमें ही ब्रह्म-शब्दका प्रयोग होता है।

यह भी कहा जा चुका है कि जिसमें वास्तविक विभाजन होता है; यह ब्रह्म नहीं होता। अनिर्वचनीय मायाके अध्याससे ही उसमें अनेक प्रकारके विभागोंका अभ्यास होता है। इसी तरह यह भी कहना गलत है कि मायावादी दर्शनकी अनङ्गतियोंको दूर करनेके लिये गौडपादने ब्रह्म या आत्माको मूलमें रखकर भूत-जगत्को उसका फलस्वरूप बतलाकर सत्यकी मर्यादा रखी है। क्योंकि अनादि-अपौरुषेय वेद, उपनिषद् आदिके द्वारा ही ब्रह्मवादका प्रतिपादन किया जाता है। अद्वैतवादी शंकरने तो गौडपादके ही मतका अनुसरण करके प्रस्थानत्रयीपर भाष्य किया है। गौडपादका सिद्धान्त तो ‘अज्ञातवाद’ है। उनके यहाँ तो भूत-जगत् कभी हुआ ही नहीं। ‘आदावन्ते च यस्मास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा। वितथैः सदृशाः सन्तोऽवितथा इव लक्षिताः ॥ (माण्डूक्यकारिका ४। ३१) जो आदिमें नहीं और अन्तमें नहीं होता; वह वर्तमानमें भी वैसा ही होता है। भूत, जगत्, वितथ, स्वप्न, माया आदि वितथ पदार्थों के सदृश अवितथ-से प्रतीत होते हैं, इस दृष्टिसे ब्रह्म-तत्त्व ही त्रिकालाबाधित सत्य है।

न्याय-मीमांसा आदि दर्शनोंने भूत-सत्ता अवश्य स्वीकार की है; परंतु चेतन आत्मा एवं अनादि-अपौरुषेय वेदादि शास्त्रोंका प्रामाण्य तथा शास्त्रोक्त धर्म अर्थ आदिका अस्तित्व भी उन्हें स्वीकृत है। फिर उनैसां धर्मोंमें जड़वादी

भौतिक दर्शनोंकी सिद्धि कैसे हो सकेगी ! वृत्तिरूप ज्ञान प्रमाणवाचक होता है—यह वेदान्तदर्शनको भी मान्य है । लौकान्तिक, योगाचार, वैभाषिक, माध्यमिक—चारों प्रकारके बौद्ध कम से कम प्रत्यक्षप्रमाणके अतिरिक्त अनुमानप्रमाण भी मानते हैं; किन्तु भौतिकवादी चार्वाक आदि तो अनुमानप्रमाण भी नहीं मानते । बौद्ध भी देहभिन्न क्षणिक विज्ञानकी आलस्यधाराकी आत्मा मानते हैं; किन्तु चार्वाक एवं माकर्म आदि तो जीवित देहको ही आत्मा मानते हैं ।

बौद्ध भले ही वैदिक-धर्मके विरोधी हों फिर भी उनके यहाँ आत्मा तथा पुण्य, पाप, सत्य, तत्सत्य तथा प्रमाण आदि मान्य हैं । जड़वादी तो सत्ये गमे-सीते हैं । कणाद एव गौतम परमाणु, ईश्वर तथा जीवात्माओंके पुण्यापुण्यरूप अदृष्टोंको जगत्-कारण मानते हैं, अतः इनका भी भौतिकवादियोंसे कोई मेल नहीं है । करिल, पतञ्जलि भी प्रत्यक्ष, अनुमान एवं आगमको प्रमाण मानते हैं, तदनुसार अवज्ञ अनन्त नित्य चेतन आत्मा तथा महादि प्रत्यक्ष कारण प्रवृत्ति एवं धर्माधर्म उन्हें मान्य हैं । ये लोग ईश्वर भी स्वीकार करते हैं । अथर्व करिल आदि ब्राह्मणवादी हैं; परन्तु उनके अगस्त्य चेतन आत्माकी सिद्धि ब्राह्मणपर अवलम्बित नहीं है; क्योंकि करिल, पतञ्जलि, गौतम, कणाद आदि समीक आत्मा मित्य है । जो नित्य होम्पूरे उसकी सिद्धि अन्यवाचक नहीं होती । यहाँतक कि चारों प्रकारके बौद्ध एव जैन आत्माको ब्रह्मण्य-वाचक नहीं मानते, बल्कि बौद्धोंकी दृष्टिमें तो ब्राह्मण विज्ञानका परिणाम है । उनका स्पष्ट कहना है कि जैसे मृत्तिकाके रखनेपर ही प्यादिवा उपलब्ध होता है, अन्तरा नहीं—‘सहोपलम्बमनिषमादभेदो नीलतद्विद्योः’ अतः विज्ञान एव ब्राह्मण्यका अभेद ही होता है । लौकान्तिक, वैभाषिककी दृष्टिमें ब्राह्मण्य भी मान्य है । वेने वैराग्य भी वराव-हारिक, प्रातिभाषिक—दो प्रकारका ब्राह्मण्य मानने ही हैं । जिस ब्रह्मण्य प्रमाण एवं प्रमाता है, उसी क्रीटिका ब्राह्मण्य भी है, परन्तु भौतिकवाद-मन्त्रकी पुष्टि इन किन्हीं दर्शनोंमें नहीं होती । इन मनोवैय मन, शन, भूत अथवा देहके परिणाम नहीं मान्य हैं ।

इसी तरह वेदों आदिमें लम्बन्धने मन्त्रमन्त्रदिनेका रोग अज्ञान भी मनवि-वारपूर्ण चेष्टा है । जैसे बदरको अदरकका स्वाद अर्थ होता है, स्पष्टबोधको-बो बहुमुख रकोंका आशात्म्यरूप दुःखक है, वही त्रि-वेदके लम्बन्धने मन्त्र-वादिनोंकी है । जो सत्य, अद्वैत, संनम, न्यायकी भी स्वीकार करनेमें स्वयं नहीं होता है, जो बर्ग-मन्त्र, वर्ग-मन्त्रके मन्त्रपर सत्यर केवड बनको ही सर्वत्र मानकर उसे ही अज्ञान अर्थ मान्य है, उसके दृष्टि मन्त्र, मन्त्र, मन्त्रमन्त्र, लम्बन्धन-मन्त्र के लम्बन्धने मन्त्रमन्त्र हो मन्त्र है ।

‘परिस्थितियोंकी उपज मनुष्य है या मनुष्यकी उपज परिस्थितियाँ !’ यह विषय सदासे ही विचारणीय रहा है फिर भी सिद्धान्ततः मनुष्य चेतन है। परिस्थितियाँ जड़ हैं। मनुष्य ही परिस्थितियोंका निर्माता है और भीष्मजीने कहा है काल या परिस्थितियाँ राजाका कारण हैं या राजा कालका कारण है— यह संशय न होना चाहिये; क्योंकि राजा ही कालका कारण होता है—

कालो वा कारणं राज्ञो राज्ञा वा कालकारणम् ।

इति ते संशयो मा भूद् राजा कालस्य कारणम् ।’

(महा० उद्योगपर्व १३२ । १९)

अस्तु, हीगेलके निर्विशेष मानस और वेदान्तके ब्रह्ममें महान् अन्तर है। मन एक भौतिक वस्तु है; किंतु ब्रह्म नित्य कूटस्थ अनुभवस्वरूप है। बुद्धि धातुसे ब्रह्मकी निष्पत्ति अवश्य होती है; परंतु वर्धित होना ‘ब्रह्म’ शब्दका अर्थ नहीं है। निरतिशय बृहत् तत्त्व ही ब्रह्म है। वह देश-काल-वस्तुसे अपरिच्छिन्न है। निरतिशय पदार्थ बृहत् नहीं कहा जा सकता। भौतिक जड़ अमृत मत्स्यको भी निरतिशय बृहत् नहीं कहा जा सकता; अतएव सत्य चैतन्य त्रिकालाबाध्य अमृत कूटस्थ अपरिच्छिन्न अनन्त अखण्ड शान ही ब्रह्म-शब्दार्थ ठहरता है। वर्धन-हेतु होनेसे प्राणमें भी ब्रह्म शब्दका प्रयोग होता है; क्योंकि प्राण रहनेपर ही शरीरकी बुद्धि आदि होती है। औपनिषद् परब्रह्ममें तो ‘सत्त्वं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म’ इत्यादि श्रुतियोंके अनुरोधसे निरतिशय बृहत्तत्त्वके अर्थमें ही ब्रह्म-शब्दका प्रयोग होता है।

यह भी कहा जा चुका है कि जिसमें वास्तविक विभाजन होता है, वह ब्रह्म नहीं होता। अनिर्वचनीय मायाके अध्याससे ही उसमें अनेक प्रकारके विभागोंका अभ्यारोप होता है। इसी तरह यह भी कहना गलत है कि मायावादी दर्शनकी असङ्गतियोंको दूर करनेके लिये गौडपादने ब्रह्म या आत्माको मूलमें रखकर भूत-जगत्को उसका फलस्वरूप बतलाकर सत्यकी मर्यादा रखी है। क्योंकि अनादि-अपौरुषेय वेद, उपनिषद् आदिके द्वारा ही ब्रह्मवादका प्रतिपादन किया जाता है। अद्वैतवादी शंकरने तो गौडपादके ही मतका अनुसरण करके प्रस्थानत्रयीपर माध्य किया है। गौडपादका मत तो ‘अज्ञातवाद’ है। उनके यहाँ तो भूत-जगत् कमी हुआ ही नहीं। ‘

इय

स्ति वर्तमानेऽपि तत्तया । वितथैः सद्गताः सन्तोऽवितथः । ४ । ३१) जो आदिमें नहीं और अन्तमें नहीं होता; पर

।

वितथः स्वप्नः माया आदि वितथ पदार्थो-
त्तत्त्व ही त्रिकालाबाधित सत्त है।

अवश्य स्वीकार की है, परंतु
का प्रामाण्य तथा शास्त्रिक धर्म-
उन शास्त्रिक दर्शनोंमें जड़वादी

भौतिक दर्शनोंकी सिद्धि कैसे हो सकेगी ! वृत्तिरूप ज्ञान प्रमाणसापेक्ष होता है—यह वेदान्तदर्शनको भी मान्य है । सौत्रान्तिक, योगाचार, वैभाषिक, माध्यमिक—चारों प्रकारके बौद्ध कम से कम प्रत्यक्षप्रमाणके अतिरिक्त अनुमानप्रमाण भी मानते हैं; किंतु भौतिकवादी चार्वाक आदि तो अनुमानप्रमाण भी नहीं मानते । बौद्ध भी देहभिन्न क्षणिक विशानकी आलस्यधाराको आत्मा मानते हैं; किंतु चार्वाक एवं माकर्म आदि तो जीवित देहको ही आत्मा मानते हैं ।

बौद्ध भले ही वैदिक-धर्मके विरोधी हो फिर भी उनके यहाँ आत्मा तथा पुण्य, पाप, कर्म, तत्तत्तया तथा प्रमाण आदि मान्य हैं । जड़वादी तो सबसे गये-शीते हैं । कणाद एवं गौतम परमाणु, ईश्वर तथा जीवात्माओंके पुण्यापुण्यरूप अदृष्टोंको जगत्-कारण मानते हैं, अतः इनका भी भौतिकवादियोंसे कोई मेल नहीं है । कपिल, पतञ्जलि भी प्रत्यक्ष, अनुमान एवं आगमको प्रमाण मानते हैं, तदनुसार अमङ्गल अनन्त नित्य चेतन आत्मा तथा महदादि प्रपञ्चका कारण प्रकृति एवं धर्माधर्म उन्हें मान्य हैं । ये लोग ईश्वर भी स्वीकार करते हैं । अवश्य कपिल आदि ब्राह्मणवादी हैं; परंतु उनके अमङ्गल चेतन आत्माकी सिद्धि ब्राह्मणपर अवलम्बित नहीं है; क्योंकि कपिल, पतञ्जलि, गौतम, कणाद आदि सभीका आत्मा नित्य है । जो नित्य होता है उसकी सिद्धि अन्यसापेक्ष नहीं होती । यहाँतक कि चारों प्रकारके बौद्ध एवं जैन आत्माको ब्राह्मण-सापेक्ष नहीं मानते, बल्कि बौद्धोंकी दृष्टिसे तो ब्राह्मण विशानका परिणाम है । उनका स्पष्ट कहना है कि जैसे भूतिकाके रहनेपर ही पटादिका उपलब्ध होता है, अन्यथा नहीं—‘सहोपलम्भनियमाद्भेदो नीलतद्विषयो’ अतः विशान एवं ब्राह्मणका अभेद ही होता है । सौत्रान्तिक, वैभाषिककी दृष्टिमें ब्राह्मण भी मान्य है । जैसे वेदान्ती भी व्यावहारिक, प्रातिभासिक—दो प्रकारका ब्राह्मण मानते ही हैं । जिस कोटिका प्रमाण एवं प्रमाता है, उसी कोटिका ब्राह्मण भी है, परंतु भौतिकवाद-मतकी पुष्टि इन किन्हीं दर्शनोंसे नहीं होती । इन मतोंमें मन, ज्ञान, भूत अथवा देहके परिणाम नहीं मान्य हैं ।

इसी तरह योग आदिके सम्बन्धमें माक्सवादियोंका दृष्टि अङ्गना भी अनधिकारपूर्ण चेष्टा है । जैसे बंदरको अदरकका स्वाद अज्ञेय होता है, शकविक्रान्तोंको बहुमूल्य रत्नोंका महात्म्यज्ञान दुःश्रुत है, वही स्थिति योगके सम्बन्धमें माक्सवादियोंकी है । जो सत्य, अहिंसा, संयम, न्यायको भी स्वीकार करनेमें समर्थ नहीं होता है, जो वर्ग-संघर्ष, वर्गविषमताके मार्गपर चलकर केवल धनको ही सर्वस्व मानकर उसे ही अरुणा ध्येय मानता है, उसके यहाँ त्याग, संयम, अहिंसा, तपस्यादिमूलक योगकी बातोंका क्या महत्त्व हो सकता है ?

चित्तकी वृत्तियोंके निरोधको मार्क्सवादी एक असम्भव चीज मानते हैं। अतएव असम्भव चीजसे होनेवाले फलोंको भी असम्भव मानते हैं। परंतु यदि योग या वेदान्तानुसार पाश्चमौतिक मन या चित्त एक परिणामी वस्तु है और उसका परिणाम सहेतुक है तो परिणाम-निरोध भी क्यों नहीं हो सकता! सुषुप्तिमें चित्तका शब्दाराकार परिणाम-निरोध मान्य है, तब फिर समाधिमें भी चित्तके वृत्ति-परिणामरहित होनेमें क्या आपत्ति है? वृत्तिद्वयकी संधिमें चित्तका निर्वृत्तिक होना तर्कसंगत भी है। चित्तके एक व्यापारसे एक वृत्ति होती है। एक व्यापारके अनन्तर अन्य व्यापार-प्रारम्भसे पूर्व क्षणमें चित्तके निर्व्यापार एवं निर्वृत्तिक माननेमें कोई भी अड़चन नहीं हो सकती, जैसे अत्यंतचक्रकी तीव्र गति होती है, वैसे ही मन्द गति भी होती है।

साथ ही गति-रहितत्वका भी कोई समय हो ही सकता है, उसी तरह चित्तकी शीघ्र, मन्द गति एवं गति-रहितत्व भी सम्भव है। इस तरह जब योग असम्भव वस्तु नहीं है तो उसका फल भी असम्भव वस्तु नहीं है। 'योगः कर्मसु कौशलम्' (गी० २।५०) का तिलकद्वारा वर्णित अर्थ गलत है। वस्तुतः कर्म-कौशलको योग नहीं कहा जाता है; किंतु योग ही कर्मोंमें दक्षता है। योगकी परिभाषा स्पष्ट की गयी है—'समत्वं योग उच्यते' (गी० २।४८) सिद्धि-असिद्धिमें समता योग है। इस तरह समत्वबुद्धिसे युक्त कर्म भी गीतामें योग कहा गया है। तिलकने भी भले हो कर्मोंमें कौशलको योग कहा हो, तो भी उन्होंने पातञ्जलयोग एवं उसके फलका अपलार नहीं किया है। मार्क्सवादीके लिये गीताकी प्रशंसाका कोई अर्थ ही नहीं; क्योंकि गीतामें तो स्वयं ही निर्वातस्थित निश्चल दीपके तुल्य योगीके यत चित्तका निश्चल होना बतलाया है—

‘यथा दीपो निवातस्थो नेङ्गते सोपमा स्मृता।

योगिनो यतचित्तस्य शुभतो योगभारमनः॥ (गी० ६।१९)

मार्क्स स्पष्ट ही निरीश्वरवादी है, फिर उसकी दृष्टिसे कर्मोंका ईश्वरमें समर्पण करना, फलकी आकांक्षा बिना ईश्वराश्रयन बुद्धिसे शास्त्रोक्त कर्मोंका अनुष्ठान करना आदि सब बातें व्यर्थ हैं। धनको ही सर्वस्व माननेवाले भौतिकवादीके लिये हानि-लाम, जय-पराजयको समान समझना कहाँतक सम्भव है। किसी दार्मिकके दम्भके भण्डाफोड़ होनेसे किसी युक्ति-शास्त्रसम्मत सिद्धान्तका अपलाप नहीं किया जा सकता।

एंजिल्सके 'डायलेक्टिस आफ नेचर' पुस्तककी बातें भी पुरानी पड़ गयी हैं। वस्तुतः बैशानिकोंने ही प्रचलित जडवाद एवं विकासवादकी युक्तियोंका खण्डन करके एक अलौकिक शक्तिका महत्त्व सिद्ध किया है, जिसे हम विकासवादके खण्डनके प्रसङ्गमें विस्तारसे दिखला चुके हैं।

त्रयोदश परिच्छेद

उपसंहार

भारतीय राजनीतिक दर्शन

पाश्चात्य देशोंमें दर्शन एवं शास्त्र शब्द बड़ा ही समान बन गया है। किसी भी विचारको, जैसे गणेशास्त्र, प्राणिशास्त्र, मार्कण्डेयन आदिकी वे शास्त्र संज्ञा देते हैं। किंतु विश्वविख्यात भारतीय विद्वानोंने तो शास्त्र शब्दका प्रयोग मुख्य रूपसे अनादि अपौरुषेय वेदमें ही किया है। उन्हींमें प्रत्यक्षानुमानके अनभिगत धर्म, ब्रह्मादि तत्त्वबोधन क्षमता है—‘प्रत्यक्षेणानुमिष्या वा वस्तुभाषो न कुप्यते। पुन विद्विष्य वेदेन तस्माद् वेदस्य वेदताः’, ‘शास्त्रयोनित्वात्’ (म० सू० १।१।३) में शास्त्र शब्दका श्रुत्येवादि अर्थ ही उक्त है। जैसे रूप आदिके सम्बन्धमें वस्तु आदि स्वतन्त्र प्रमाण हैं, वैसे ही धर्म, ब्रह्म आदि अतीन्द्रिय अचिन्त्य विषयोंमें मान्यरूपमें अपौरुषेय वेद ही प्रमाण हैं। अन्य तदाभित तदुत्पत्ति अर्थात् धर्मग्रन्थोंमें तो प्रत्यक्षानुमानागमादि-मूलकत्वेनैव प्रामाण्य है। अनर्थ शास्त्रय भी वेद मूलक होनेमें ही उनमें छिद होता है। प्रमाण, प्रमेय, साधन वस्तु प्रामाणिक निर्देश दर्शनका स्वरूप होता है। औत्तुक्कनिर्वाति विमलसंस्कारनिभाय पाश्चात्य दर्शनोंका उद्देश्य है। तद्विचरस्वरूपविरोधेन धर्म, अर्थ, काम, मोक्षकी प्राप्ति एव अभ्यभिचरित तत्साधनोंका सम्यक् ज्ञान भारतीय दर्शनोंका उद्देश्य है।

आजकालके कुछ समालोचकोंका कहना है कि ‘पाश्चात्य देशोंके राजनीतिक दर्शन है, किंतु भारतमें कोई राजनीतिक दर्शन नहीं है। कारण, पाश्चात्य देशोंके विद्वान् राजनीतिक एवं दार्शनिक दोनों ही थे; किंतु भारतके राजनीतिज्ञ दार्शनिक नहीं थे।’ परंतु उनका यह कहना सर्वथा निराधार है। सबसे पहली बात तो यह है कि सर्वदर्शनोंका सिरोमणि वेदान्त है। वेदोंमें वेदान्त भी है, राजनीति भी है। मनु, मातृवत्सकादि धर्मशास्त्रोंमें दर्शन भी है, राजनीति भी है। व्यास सबसे बड़े दार्शनिक और सबसे बड़े राजनीतिज्ञ हैं। वेदान्तदर्शनके रचयिता व्यास ही महाभारतके रचयिता हैं। महाभारतका मोक्षधर्म, लीलाका दर्शन और शान्तिपरवर्ग राजधर्म पढ़ें तो उक्त मन सर्वथा निर्दोष मिट हो जायगा। हरण्यक, कण्विक, कौटिल्य, कामन्दक आदि सभी राजनीतिक दार्शनिक थे। वेदान्तिकोंके पण्डित महादार्शनिक एवं महाराजनीतिज्ञ थे। मूर्खताही राजनीतिज्ञोंके ही वर्णधार थे। वस्तुनिश्चि यह है कि पदवत्सकादिसंसारकी विद्वान् शास्त्रज्ञ आदिवा कार्य प्राणिशास्त्र, व्याकरणने चलाते हैं, वाक्साधर्म निर्माते जिसे दूतलेख मीमांसाका उपयोग करते हैं, अनुमान आदिके सम्बन्धमें मन्व वेदान्तका उपयोग करते हैं तथा ये ही लक्ष्य-अभ्यास, चित्त निर्माण आदिके साधन एवं मोक्षका उद्देश्य कर लेते हैं। वे अतत्सर्व आहूत दस्तुतः ही जीवित्वन करते हैं। अतएव मोक्ष साधन दस्तुतः ही निश्चय करते अतएव दर्शनिक दम्भेही होत करते हैं।

राजनीतिक शास्त्र या दर्शनका कार्य राजाओं, शासकों एवं तत्कालित भूखण्ड या अखण्ड भूमण्डल या प्रपञ्चमण्डलके प्राणियोंके लिये ऐहिक आमुष्मिक अभ्युदय एवं परम निःश्रेयस-प्राप्तिका प्रशस्त मार्ग और अनुष्ठान-सुविधा-प्रत्युपस्थापन करना है। तत्प्रबोधक अपौरुषेय वेदांश एवं तन्मूलक आर्धग्रन्थ—मनु, नारद, शुक, बृहस्पति, अग्नि-मत्स्य-विष्णुधर्मादि पुराण, रामायण, महाभारत आदि राजनीतिक शास्त्र या दर्शन हैं। इस शास्त्रके अभिमत प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम, उपमान, अर्थापत्ति, अनुपलब्धि—ये छः प्रमाण हैं। मूलरूपमें सत्य-अनृत, चेतन-अचेतन—दो ही तत्त्व हैं। चेतनमें भी ब्रह्म, ईश्वर, जीव—तीन भेद हैं। अचेतनमें प्रकृति, महान्, अहंकार, आकाश, वायु, तेज, जल, पृथ्वी; ओन्न, त्वक्, चक्षु, रसना, घ्राण—पञ्च ज्ञानेन्द्रियाँ; वाक्, पाणि, पाद, पायु, उपस्थ—पञ्च कर्मेन्द्रियाँ; प्राण, अपान, उदान, व्यान, समाने—पञ्च प्राण; मनोबुद्धिचित्ताद्यात्मक अन्तःकरण—ये २४ भेद हैं। धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष—चतुर्वर्ग-प्राप्ति फल है। आचार्यपरम्परासे पुराण, न्याय, मीमांसा, धर्मशास्त्र तथा पङ्क्त वेदों एवं अन्य आर्धग्रन्थोंके आधारसे कर्तव्य-कर्म-ज्ञानपूर्वक कर्तव्यपालन, अकर्तव्य-परिवर्जनसे धर्मकी प्राप्ति होती है। धर्माविरुद्ध, अर्थ-शास्त्रोक्त उद्योगपरायण होनेसे अर्थकी प्राप्ति होती है, धर्माविरुद्ध कामशास्त्रोक्त मार्गसे शब्दादि साधनसामग्रीद्वारा काम-प्राप्ति होती है। औपनिषद् परब्रह्मके तत्त्वविज्ञानसे मोक्षकी प्राप्ति होती है।

आन्वीक्षिकी, न्यायोपबृंहित वेदान्तविद्या—ब्रह्मविद्या, त्रयीवेदोक्त धर्मविद्या, वार्ता, अर्थविद्या आदि सर्वपुरुषार्थोपयोगिनी विद्याओंका रक्षण एकमात्र राजनीतिसे ही सम्भव होता है। उसके बिना सभी विद्याएँ नष्ट हो जाती हैं। राजनीतिकी स्वरूपभूता दण्डनीतिके विष्फुट होनेसे सभी विद्याएँ विष्फुट हो जाती हैं। 'आन्वीक्षिकी त्रयी वार्तासतीर्विद्याः प्रवक्षते। सरयोऽपि हि न सरयस्तादण्डनीतिरेव विभ्रमे।' (काम० नी० २।८) 'भजेत् त्रयी दण्डनीतीं हतायाम्।' (महा० शा० ६।१२८)

आर्यमर्यादाकी रक्षा, वर्णाश्रम व्यवस्था तथा त्रयीके प्रोत्साहनमें लोक-प्रसाद होता है अन्यथा लोकावसाद होता है। व्यवस्थितार्थमर्यादः कृतपर्णाश्रम-स्थितिः। त्रय्या हि रक्षितो लोकः प्रसीदति न सीदति ॥ (दौटलीय अर्थ० १।१।१७) देहेन्द्रिय मनबुद्धि आदिसे भिन्न परलोकगामी कर्त्ता, मोक्ष, आत्मा तथा परलोकमें विश्वासके अनन्तर ही धर्ममें प्रवृत्ति होती है। कर्तृत्व-भोक्तृत्वशून्य, अच्छेय, अभेद्य, अदाह्य अकलेद्य, अशोध्य, नित्य शुद्ध, बुद्ध, मुक्त, ब्रह्मज्ञानविज्ञानसे परम कैवल्यमोक्ष तथा जीवन्मुक्ति प्राप्त होती है तथा निस्संदेह एवं निर्मय होकर समष्टि विश्वहितसाधनार्थ राजनीतिक मंधि-विग्रहादिमें सरल प्रवृत्ति हो मरनी है। इहीलियं गीतामें 'नैनं हिन्दमि शस्त्राणि' आदिसे नित्य, शुद्ध, बुद्ध, आत्म्यरूपका वर्णन है और राजर्तियोंको इयं ब्रह्मविद्याया वेत्ता-वेदार्थता वनत्रया मया है।

विश्व, विराट्, तैजस, हिरण्यगर्भ, प्राण, ईश्वर, कूटस्थ, ब्रह्मरूप इत्येकैके समेद-बोधमें ही आत्मज्ञान एवं विश्वहितमें एकता होनी है। स्पष्ट

अभिमानरूप शंकीर्णताको बाधित करने तथा समष्टि-अभिमान उपोद्बलित होनेसे ही 'वसुधैव कुटुम्बकम्' का भाव उदित होता है। आत्मीयताके अभिमानके परिपाकसे आत्मन्वाभिमान या समष्टिमें अहमहोरासना सम्पन्न होती है। व्यक्ति समष्टि, मूल्यमूल्य कारणकी अभेदभावना उपासना-कोटिमें परिगणित है। कृत्य ब्रह्मकी अभेदभावना तत्त्वसाक्षात्कार-पर्यवसायिनी ही होती है। व्यवहारदर्शमें भी इन भावनाओंके फलस्वरूप कुल, गोत्र, जाति, ग्राम, नगर, राष्ट्र, विश्व आदि समष्टि जगत्के सम्बन्धमें आत्मीय हित तथा आत्महितके समान ही हिताचरण एवं अहितनिवारणार्थ निरासङ्ग प्रवृत्ति होती है।

शास्त्रीय शासनविधान

सभी प्राणी अमृतस्वरूप परमेश्वरके ही पुत्र हैं—'अमृतस्य पुत्राः' (इति० उ० १, ५) अर्थात् सभी देहादिभिन्न चेतन, अमल, सहज, सुखस्वरूप जीवात्मा स्वप्रकाश सच्चिदानन्द परमेश्वरके ही अंश हैं। जैसे महाकाशके अंश घटाकाश, अग्निके विस्फुल्लिङ्ग, गङ्गाजलके तरङ्ग आदि अंश हैं, वैसे ही अखण्डबोधस्वरूप परमेश्वरका बोधस्वरूप जीवात्मा अंश है। अतः सपत्नी सहज समानता, स्वतन्त्रता, भ्रातृता ही माननीय है। जैसे मलिन भूमिके सम्पर्कसे निर्मल जल मलिन हो जाता है, कतक, निर्मली आदि औषधके सम्पर्कसे पुनः शुद्ध हो जाता है, वैसे ही अविद्याभयकर्मके सम्पर्कसे जीवात्मा मलिन होता है तथा कर्मोपासना, ज्ञान आदिसे पुनः प्रसन्न-निर्मल निष्कलङ्क हो जाता है। भ्रातृता, आत्मीयता तथा आत्मैक्यताके कारण सर्वजनहिताय-सर्वजनसुखाय राजनीति आवश्यक है।

न वै राज्यं न राजासीत्त दण्डो, न च दाण्डिकः ।

धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्तिस्व परस्परम् ॥ (म० शा० ५९)

कृतयुगमें सभी तत्त्ववित्, धर्मनिष्ठ, विवेकी तथा सात्त्विक होते हैं। सब एक दूसरेके पोषक, रक्षक, हितचिन्तक होते हैं। कोई किसीका शोषक नहीं होता। सब धर्मनियन्त्रित होकर परस्पर एक दूसरेके पूरक बनते हैं। तामस, राजस-भावकी वृद्धि, अधर्म-अनाचारके विस्तारसे सत्त्व एवं धर्मका ह्रास होता है। अतः मोहके प्रभावसे ब्रह्मात्मविज्ञान संकुचित होता है, काम-क्रोधका विस्तार होता है, सभी मात्स्यन्याय फैलता है। उस मात्स्यन्यायको रोककर सर्वसामञ्जस्य सर्वहित-सम्पादनार्थ राज्य-व्यवस्था होती है। अहिंसा, सत्पादि धर्मका प्रतिष्ठापन, ब्रह्मविज्ञान-विस्तार और दण्डविधान—ये ही मात्स्यन्याय निरोधके मूल उपाय हैं, यह कहा जा चुका है। चाणक्यके अनुसार 'मुख्यस्य मूलं धर्मः, धर्मस्य मूलमर्थः, अर्थस्य मूलं राज्यम्, राज्यमूलमिन्द्रियजयः, इन्द्रियजयस्य मूलं विनयः, विनयस्य मूलं वृद्धोपमेवा' (चाणक्य सूत्र १-६)। सातिशय, निरतिशय—सर्वविधमुत्पत्ता मूल धर्म है, परंतु धर्मका मूल अर्थ है। अर्थ रहनेपर ही धर्मानुष्ठान सम्भव होता है। अर्थका मूल राज्य है, राज्यका मूल इन्द्रियजय है, इन्द्रियजयका मूल विनय है, विनयका मूल वृद्धोपमेवा

है। वृद्धोंकी सेवाका भी मूल विज्ञान है; इसलिये विज्ञानसम्पन्न होकर, जितात्मा होकर सर्वसुखार्थ प्रवृत्त होना आवश्यक है।

मनुके अनुसार—

भासीदिदं तमोभूतमप्रज्ञातमलक्षणम् ।
अप्रतवय्यमविज्ञेयं प्रसुप्तमिव सर्वतः ॥
ततः स्वयम्भूर्भगवानव्यक्तो द्यक्षयष्टिदम् ।
महाभूतानि धृत्तौजाः प्रादुरासीत् तमोनुदः ॥

(मनु० १।५-६)

सम्पूर्ण जगत् सृष्टिके प्रथम नाम-रूपरहित, कल्पनातीत, अलक्षण, सर्वतः प्रसुप्त, तमोमय अर्थात् अनिर्वचनीय अज्ञान-विशिष्ट चिन्मात्र था। सर्वकारण परब्रह्म परमेश्वर स्वयम्भू भगवान् ही तमको अभिभूत करके इस अव्यक्त जगत्को व्यक्त करते हुए प्रादुर्भूत होते हैं। जैसे वसंत, ग्रीष्म आदि ऋतुओंके बदलनेपर ऋतुलिङ्ग प्रकट होते हैं, उसी तरह प्राणी समयानुसार अपने-अपने कर्मोंको प्राप्त होते हैं। कर्मानुसार ही चराचर विश्वका उत्पत्ति भगवान् करते हैं—‘यथाकर्म तपोयोगात् सृष्टं स्थावरजङ्गमम्’ (मनु० १।४१)। कर्मानुसार ही विविध योनियोंमें प्राणियोंके जन्म होते हैं। कर्ममूलक सृष्टिका विस्तार वर्णाश्रम-व्यवस्थाका प्रतिपादन करके मनु कहते हैं कि संसारमें अराजकता होनेपर सारी प्रजा घबड़ाकर भयसे इधर-उधर भागने लगी, तब उसकी (प्रजाकी) रक्षाके लिये प्रजापतिने इन्द्र, वायु, यम, सूर्य, अग्नि, वरुण, चन्द्र और कुबेर—इन आठ लोकपालोंके अंशसे राजाका निर्माण किया—

अराजके हि लोकेऽस्मिन् सर्वतो विद्रुते भयात् ।
रक्षार्थमस्य सर्वस्य राजानमसृजत् प्रभुः ॥
इन्द्रानिलयमार्काणामग्नेश्वरं वरुणस्य च ।
चन्द्रविशेषायोऽथैव माग्रा निहंस्य शाश्वतीः ॥

(मनु० ७।१-४)

देवताओंके अंशसे उत्पन्न होनेके कारण ही राजा अपने तेजसे सब प्राणियोंको दबा लेता है। राजा बालक हो तो भी मनुष्य समझकर उसका अरमान नहीं करना चाहिये। उस राजाके लिये भगवान्ने सब प्राणियोंकी रक्षा करनेवाले धर्मस्वरूप ब्रह्मतेजोमय दण्डका निर्माण किया। उस दण्डके मयमें ही स्थावर-जङ्गम सभी प्राणी अपने पदार्थोंका उचित उपभोग कर पाते हैं तथा अपने कर्त्तव्यसे विचलित भी नहीं होते—

तस्य सर्वाणि भूतानि स्थावराणि चराणि च ।
भयाद् भोगाय कल्पन्ते स्वधर्माच्च चल्न्ति च ॥

(मनु० ७।१५)

दण्ड ही राजा, पुरुष, नेता, शासक और चारों आश्रमोंके धर्मका शाही है—

स राजा पुरुषो दण्डः स नेता शासिता च सः ।

चतुर्णामाश्रमाणां च धर्मस्य प्रतिभूः स्मृतः ॥

(मनु० ७।१७)

दण्ड ही सब प्रजाका शासक एवं रखक है। सारे सोनेसर दण्ड ही जागता है। विद्वानोंने दण्डको ही धर्म कहा है। विचारपूर्वक प्रयुक्त हुआ दण्ड प्रजाका अनुरक्षण करनेवाला और अविचारित दण्ड प्रजाका विनाशक होता है। यदि राजा आलस्य छोड़कर दण्डका विधान न करे तो बलवान् प्राणी दुर्बलोंको वैसे ही पकाकर खा जायें, जैसे लोग मछलियोंको भूनकर खा जाते हैं। कौवा पुरोडास खाने लग जाय, कुत्ता हवि चाटने लग जाय—किसी पदार्थपर किसीका स्वत्व न रहे और छोटे बड़े तथा बड़े छोटे हो जायें। सभी वर्ग दूषित हो जायें, मर्णाशय मज्ज हो जायें और सारे संसारमें उथल-पुथल मच जाय—

दण्डः क्षान्तिं प्रजाः सर्वा दण्ड एवाभिरक्षति ।

दण्डः सुप्तेषु जागर्ति दण्डं धर्मं विदुर्बुधाः ॥

समीक्ष्य स एतः सम्यक् सर्वा रक्षयति प्रजाः ।

असमीक्ष्य प्रणीतस्य विनाशयति सर्वतः ॥

यदि न प्रणयेद् राजा दण्डं दण्डोप्यतन्द्रितः ।

घ्नते मरस्यानिवापस्यन् दुर्बलान् बलवत्तराः ॥

अघातकाकः पुरोडासं वा च क्षिप्वाद् हविम्रया ।

स्वार्थं च न ह्यात् कस्मिंश्चिन् प्रवर्तेतावरोत्तरम् ॥

दुष्प्रेषुः सर्ववर्णाश्च भिन्देरन् सर्वसेनवः ।

सर्वलोकाग्रकोपश्च भवेद् दण्डस्य विप्रमान् ॥

(मनु० ७।१८-२१, २४)

राजा दण्डका ठीक-ठीक विधान करनेवाला, सत्यवादी, विचारपूर्वक काम करनेवाला, बुद्धिमान्, धर्म, अर्थ और कामका शता होना चाहिये, ऐसा मनु आदि धर्मशास्त्रकारोंका मत है—

तस्याहुः संप्रणेतारं राजानं सम्यग्वादिनम् ।

समीक्ष्यकारिणं प्राप्तं धर्मकामार्थकोविदम् ॥

(मनु० ७।१६)

दण्ड बड़ा तेजस्वी है। अत्रिनेन्द्रिय लोग ठीक-ठीक उसका विधान नहीं कर सकते। वह धर्मविद्विष्ट राजाको दण्ड-दण्डवैरहित नष्ट कर देता है। तथा दुर्ग, राज्य, स्वायत्त-जङ्गम जगन्, आकाशचारी देवगण और ऋग्मित्रको भी पीड़ित करता है। राजा या शासकको न्यायपूर्वक अपने राज्यकी प्रजाका पालन करना चाहिये। दण्डोंको उग्र दण्ड देना चाहिये। निर्विके काय छल करतका धरदार नहीं करना चाहिये। प्रेमी जनों और मज्जनोंके लिये सहिष्णुता रखनी चाहिये। ऐसा व्यवहार करनेवाला राजा मनु ही कोषटीत हो, उन्का मनु ऐसा पैलन है, जैसे जङ्गल टैलरिन्दु। राजाको चाहिये कि वह पवित्र विद्वान्, ब्राह्मण एवं वृद्धोंकी निम्न सेवा करे। ऐसा करनेसे राज्य भी मज्ज

सम्मान करते हैं तथा विनय (जितेन्द्रियता, नम्रता) भी प्राप्त होती है । अविनय (उद्वण्डता) से सुसमृद्ध राजा भी सपरिवार नष्ट हो जाते हैं और विनय-से जंगलमें रहनेवाले कोपविहीन राजा भी राज्य पा लेते हैं । शिकार, द्यूत, दिवास्वप्न, निन्दा, स्त्री, मद (नशा), नृत्य, गीत, वादित्र और व्यर्थ घूमना (हवाखोरी), इन दश कामज व्यसनों तथा चुगली, साहस, द्रोह, ईर्ष्या, असूया (गुणोंमें भी दोषदृष्टि), दूसरेका धन छीन लेना, गाली-गलौज और मारपीट—इन आठ क्रोधज व्यसनोंसे तथा इन दोनोंके मूल लोभसे राजाको अत्यन्त बचना चाहिये । कामज व्यसनमें मदिरापान, द्यूत, स्त्री और मृगया—ये चार तथा क्रोधज व्यसनमें गाली-गलौज, मारपीट और दूसरेका धन छीन लेना ये तीन बहुत ही भयंकर हैं । इनसे तो सर्वथा बचना चाहिये ।

अत्यन्त सुकर कर्म भी एक असहाय पुरुषद्वारा दुष्कर होता है । अतः राजाको शास्त्रज्ञानी दूर, लब्धप्रतिष्ठ, कुलीन, सुपरीक्षित सत्त या आठ मन्त्री रखने चाहिये । संधि, विग्रह, सेना, खजाना, खेती, खान, रक्षा (बन्दोबस्त) आदिके विषयमें पृथक्-पृथक् प्रत्येककी राय जानकर विद्वान् ब्राह्मणके साथ विचारकर निर्णय करना चाहिये । राज्यका काम जितने लोगोंसे अच्छी तरहसे चल सके उतने लोगोंको परीक्षा करके उपमन्त्री बनाना चाहिये । खान, चुंगी और कर पसल करनेके लिये दूर पवित्र निर्लोक लोगोंको और पापभीरु लोगोंको घर आदिके प्रपन्ध-सम्बन्धी काममें लगाना चाहिये । इसी तरह सर्वशास्त्र-विशारद इक्षित आकार और चेष्टा जाननेवाला पवित्र कुशल कुलीनको दूत बनाना चाहिये । दूत अनुरक्त, पवित्र, चतुर, स्मृतिशाली, प्रतिभासम्पन्न, देश-काल—परिस्थितिका ज्ञाता, सुन्दर, निर्भीक और बाग्मी होना चाहिये ।

सेनापतिके अधीन चतुरङ्गिणी सेना, मेनाके अधीन युद्ध तथा विनय सिराना, राजाके अधीन खजाना और राज्य तथा दूतके अधीन संधि-विग्रह होते हैं । दो राजाओंमें मेल कराना या मिले हुए राजाओंको परस्पर लड़ा देना, यह दूतका काम है । कृपक जैसे खेतमेंसे घासको निकालकर धान्यकी रक्षा करता है, उसी तरह राजा दुष्टोंका निग्रहकर प्रजाकी रक्षा करे । जैसे शरीरको कष्ट देनेसे प्राणोंका क्षय होता है, उसी तरह राष्ट्रको पीड़ा पहुँचानेसे राजाके प्राणोंका क्षय होता है । जो राजा अज्ञानवश राष्ट्रको पीड़ा पहुँचाता है, वह अपने बन्धु-बान्धवोंसमेत जीवनसे भ्रष्ट हो जाता है ।

राजाको लगानबन्सी, नौकरोँका मामिक वेतन, मन्त्री आदिको बाहर भेजना, किसीको हानिकर काम करनेसे रोकना, किसी कामको कराना, सुन्दरोंका निर्णय, अग्राधिकारोंको दण्ड, पानियोंका प्रापञ्चित, पाँच प्रकारके गुमचार,

प्रजाका प्रेम या अगतोष और अन्य राजाओंके व्यवहार, इन बातोंपर भलीभाँति विचार करना चाहिये। मध्यम (अपने और शत्रुदेशके बीचका राजा) का व्यवहार, विजिगीषु (अपनेको जीतनेके लिये आनेवाले राजा) का कर्म तथा उदासीन और शत्रुकी कार्यवाहियोंपर पूरी दृष्टि रखनी चाहिये।

द्वादश राजन्य-मण्डलकी चार मूल-प्रकृतियाँ हैं—(१) मध्यस्थ, (२) विजिगीषु, (३) उदासीन और (४) शत्रु। अर्थात् इनके वशमें रहनेसे सभी राष्ट्र वशमें रहते हैं। आठ और प्रकृतियाँ हैं—मित्र, शत्रु-मित्र, मिष-मित्र, अरि-मित्र, आक्रन्द, पार्ष्णिग्राह, आक्रन्दासार और पार्ष्णिग्राहासार। इन प्रत्येककी मन्त्री, राष्ट्र (प्रजा), दुर्ग, खजाना और शासन-विभाग—ये पाँच-पाँच प्रकृतियाँ होती हैं, इस तरह ६० प्रकृतियाँ हुईं। और मूल १२ मिलकर सब ७२ हो गयीं। अपनी चारों ओरकी सीमाके राजा तथा उनके मित्रोंको शत्रु समझना चाहिये। उनसे आगेके राजाओंको अपना मित्र और उनसे भी आगेके राजाओंको उदासीन समझना चाहिये। इन सबको साम, दान, भेद और दण्ड—इन प्रत्येक उपायोंसे अथवा सभी उपायोंसे सबको अथवा अधिक से-अधिक जितने बने रह सकें, उनको मित्र बनाये रखना चाहिये। यद्यपि आज परिस्थिति बदली हुई है, तथापि रूपान्तरसे यह शत्रु-मित्रकी व्यवस्था आज भी अभुण्ण ही है।

संधि, विग्रह (लड़ाई), यान (चढ़ाई), आसन (किलेके अंदर ही बंद रहना), द्विधीभाव (भेद) और संश्रय (किसी बलवान्का आश्रय)—इन छः गुणोंका बराबर विचार करना चाहिये। एक साथ काम करनेसे भूतमें हुए या भविष्यमें होनेवाले हानि-लाभको बॉट लेनेकी प्रतिज्ञा करना तथा पृथक्-पृथक् काम करनेसे भूतमें हुए या भविष्यमें होनेवाले हानि लाभको बॉट लेनेकी प्रतिज्ञा करना—ये संधिके दो भेद हैं। शुद्ध संधिमूलक ही शान्ति होती है। आस्तिकता तथा धर्म प्रधानताके बिना संधियाँ अनेक हेतुओंसे अव्यवस्थित रहती हैं, इसीलिये शान्ति भी अव्यवस्थित रहती है। अतः धर्मनिष्ठा तथा आस्तिकता ही शुद्ध संधि एवं स्थिर शान्तिका मूल मन्त्र है।

अपने विजयके लिये लड़ना और मित्रकी हानिके निमित्त मित्रके शत्रुसे लड़ना—ये विग्रहके दो भेद हैं। आपद्ग्रस्तशत्रुको देखकर उसपर अकेले चढ़ाई करना अथवा मित्रकी सहायतासे चढ़ाई करना—ये यानके दो भेद हैं। सैन्य-बल कमजोर देखकर किन्नामें रह जाना अथवा मित्रके अनुरोधसे किल्लामें रह जाना—ये आसनके दो भेद हैं। सेनामें फूट डाल देना अथवा दो मित्र राजाओंमें फूट डाल देना—ये भेदनीतिके दो प्रभेद हैं। शत्रुसे पीड़ित होकर किसी बलवान्का आश्रय लेना अथवा शत्रु पीड़ा न पहुँचाये इसलिये किसी बलवान्का आश्रय लेना—यह दो प्रकारका संश्रय है।

संधि करनेसे भले ही थोड़ी तात्कालिक पीड़ा हो, किंतु भविष्यमें लाभ हो तो संधि अवश्य कर लेनी चाहिये। जब सारी प्रकृति संतुष्ट हो और कोप तथा युद्धके साधन पर्याप्त हों, तब युद्ध करना चाहिये। जब अपनी सेना दृष्ट-पुष्ट-संतुष्ट हो और शत्रुसेना दुर्बल तथा असंतुष्ट हो, तब भी युद्ध करना चाहिये। जब सेना, वाहन और कोप क्षीण हो तो शत्रुसे समझौताकी बातचीत करते हुए धागने दुर्गमें ही रहना चाहिये। जब राजा देखे कि शत्रु बलवान् है तब अपनी सेनाका दो विभागकर एक विभाग लड़ाईपर भेजे और एक विभागको शत्रुकी सेनामें भेजकर शत्रु-सेनाके लोगोंको अपनी ओर मिला लेना चाहिये। यदि राजा देखे कि शत्रु अब हमें जीत लेगा तो सट किसी ऐसे बलवान् धर्मात्मा राजाका आश्रय ले ले जो अपनी दुष्ट प्रजा और शत्रुको भी दण्ड दे सकता हो तथा युद्धके समान प्रत्येक प्रकारसे उसकी सेवा करनी चाहिये। यदि उसका आश्रय लेनेपर भी कोई लाभ न हो, अपितु हानि होनेकी सम्भावना हो तो बेलटके युद्ध ही करना चाहिये। गुण-दोष विचारकर भविष्यका निर्णय करनेवाले, वर्तमान-निर्णयमें विलम्ब न करनेवाले तथा भूतकालिक दोष कार्यको शीघ्र पूर्ण करनेवाले राजाको शत्रु-मित्र या उदासीन अभिभूत नहीं कर सकते।

मनुने राजाका यद्यपि बहुत महत्त्व माना है फिर भी उसे निरङ्कुश नहीं बतलाया। सर्वप्रथम राजापर ही धर्मका नियन्त्रण आवश्यक है। राजाके हाथमें जो दण्ड होता है, वह दूसरोंपर ही नियन्त्रण नहीं करता बल्कि धर्मविरुद्ध राजाको भी नष्ट कर डालता है, यह पीछे कहा जा चुका है। शुकके अनुसार भी राजाके लिये अमात्योंकी अत्यन्त आवश्यकता कही गयी है। जो राजा मन्त्रियोंके मुखसे हिताहितकी बात नहीं सुनता, वह राजाके रूपमें प्रजाका घनहरण करने-वाला डाकू होता है—

हिताहितं न शृणोति राजा मन्त्रिमुखाच्च यः ।

स दस्यू राजरूपेण प्रजानां घनहारकः ॥ (शुकनीति २। २४८)

शुकके अनुसार राजाको राज्यका कार्य चलानेके लिये पुरोधा, प्रतिनिधि, प्रधान, सचिव, मन्त्री, प्रतिनिधि, पण्डित, सुमन्त्र, अमात्य, दूत—इन दस प्रकृतियोंका संग्रह आवश्यक है। इनकी योग्यता एवं कार्योंका विस्तृत वर्णन शुकनीतिमें है। किसी भी शासन-लेखपर मन्त्री आदिकी स्वीकृति होनी चाहिये। उसपर मन्त्री, प्राड्विवाक, पण्डित और दूतको यह लिखना चाहिये कि यह हमारी सम्मतिसे लिखा गया है, अमात्यको लिखना चाहिये कि यह ठीक लिखा गया है, सुमन्त्रको लिखना चाहिये कि इसपर पूर्व विचार कर लिया गया है, प्रधानको लिखना चाहिये कि यह यथार्थ सत्य है, प्रतिनिधिको लिखना चाहिये कि यह अङ्गीकार करने योग्य है, युवराज लिखे कि यह स्वीकृत किया जाय, तब पुरोहित अपना मत लिखे कि यह मुझे सम्मत है। सबके अन्तमें राजा लिखे कि यह स्वीकृत हुआ। अपने लेखके अन्तमें सबकी मुहर लगानी चाहिये—

मन्त्री च प्राद्विवाकश्च पण्डितो दूतसंज्ञकः ।
 स्वाचित्त्वं छेदयमिदं छित्तेयुः प्रथमं त्विमे ॥
 अमात्यः साधु छित्तिनमस्येतद् प्राग् छित्तेद्यम् ।
 सम्यग् विचारितमिति सुमन्त्रो विछित्तेततः ॥
 सार्धं यथार्थमिति च प्रधानश्च छित्तेन् मयम् ।
 अद्वीकनुं योग्यमिति ततः प्रतिनिधिलिखेन् ॥
 अद्वीकनंयमिति च पुनराजो छित्तेन् मयम् ।
 छेदयं स्वाभिमतं चैतद् विलिखेत्तु पुनरहितः ।
 स्वस्वमुदाचिद्विनं च छेदयान्ते कुपुरेय हि ॥

(गुजनीति २ । १५५—१५९)

मन्त्रिमण्डलके लेखयद् युक्तिवहित पृथक् मनोंको लेकर विचार करना चाहिये । फिर जो बहुतमत हो उसे स्वीकार करना चाहिये—

पृथक्पृथक् मनं तेषां लेखयित्वा समाधनम् ।

विमृशेन् स्वमतेनैव कुर्याद् यद् बहुमन्मतम् ॥

जो राजा प्रकृतिकी बात नहीं सुनता, वह अन्यायी है । जो प्रजाका राक्षस बनकर भी रक्षा नहीं करता, उस राजाको पागल कुत्तेके समान मार देना चाहिये—

अहं यो रक्षितेषुकरवा यो न रक्षति भूमिपः ।

म मंहारा निहन्मया इवेव योग्माद् आनुरः ॥ (गुजनीति)

हम मरह भारतीय राजनीतिशास्त्रानुगारी शासक उच्छृङ्खल नहीं होंगया ।

आजके लोकतन्त्रशासनका आधार मुनह-मयना है । हमके अनुसार योग्य शासकोंका संसद कठिन ही नहीं, अतिु असम्भव भी हो जाग है । बहुमत जिसे प्राप्त हो, उसीके हाथमें शासनसुत्र आ जाता है । विधान-सभा एवं लोक-सभाका काम है विधान या कानूनका निर्माण करना । परस्मिन्ति वह है कि मन्त्रमे मैकदा नहीं हुआते विधानसभाकी मेम्बर हम प्रकारके हैं जो कानूनके सर्वथा अनभिज्ञ होते हैं । उनका अपना मुकदमा होग है तो वे करना लचकर अन्य वकीलोंका सहाय लेते हैं; परंतु वे ही राष्ट्रके जिन कानून बनते हैं ।

साधारण तौरपर भारतीय राजनीतिशास्त्र दोरी एवं मन्त्रदि धर्मशास्त्रोंकी ही राहका संविधान एवं कानून मानते हैं । उनकी दृष्टिमें राष्ट्रकी एवं सदाचारी धर्मनिष्ठ विद्वानोंकी परियद् स्थान-निर्देशी है, विधान-निर्देशी नहीं । शासन परियद्भी सहायकसे राजा राष्ट्रानुगारी विधानसभा शासन करता है । राजा या शासक, वह चाहे जन-प्रतिनिधि हो या कुन-राजशासन राजा, उनका परम धर्म है कि वह पहले अपने-अपनी राज्य एवं शासनकी सुव्यवस्था विनयसे सुन सन्ते । पुन अपने पुर्को, प्रतिनिधियों विनयसुन सन्ते, वेदार्थ भर्षों एवं प्रत्यक्ष विनयसुन सन्ते—

आत्मानं प्रथमं राजा विनयेनोपपादयेत् ।

ततः पुत्रांस्ततोऽमात्यान् ततो मृत्पान् ततः प्रजाः ॥

(शुकनी० १।९२)

राजाको व्यसनमुक्त होना चाहिये । कठोर मापण, उग्र दण्ड, अर्थ-दूषण, मुरापान, स्त्री, मृगया और घृत—ये राजाके लिये भीषण व्यसन हैं । पीछे अष्टादश व्यसनोंकी चर्चा आयी ही है—

वारदण्डयोद्धा पारुष्यमर्थदूषणमेव च ।

पानं स्त्री मृगया घृतं व्यसनानि महीपते ॥

(कामन्दकीयनीतिसार १४।६)

मन्त्रीके लिये भी ये सब दूषण हैं । आलस्य, स्वभावता, धमण्ड, प्रमाद, वैरकारिता आदि ये और भी मन्त्रीके व्यसन हैं । दक्षता, शीघ्रता, अमर्य, शौर्य एवं उत्साह आदि गुणोंसे युक्त ही राजा होना चाहिये—

दाक्ष्यं दौर्घ्यं तयामर्यः शौर्यं चोत्साहलक्षणम् ।

गुणैरैतैरुपेतः सन् राजा भवितुमर्हति ॥

(कामन्दकीयनीति० ४।२३)

मन्त्रियोंके उपयोगी और भी बहुत-से गुण कहे गये हैं । जिनके बिना शासन करनेकी योग्यता ही नहीं हो सकती है ।

स्ववग्रहो जानपदः कुलशीलबलान्वितः ।

वारमी प्रगल्भश्चक्षुष्मानुत्साही प्रतिपत्तिमान् ॥

लम्भबाधलहीनश्च मैत्रः क्लेशसहः शुचिः ।

सत्यसरवष्टतिरर्थैर्यप्रभावारोग्यसंयुतः ॥

कृतशिल्पश्च दक्षश्च प्रज्ञावान् धारणाश्रितः ।

दृढभक्तिरकर्ता च वैराणां सखिवो भवेत् ॥

स्मृतिस्तरतापैषु वितर्को ज्ञाननिश्चयः ।

दृढता मन्त्रगुप्तिश्च मन्त्रिसम्प्रदाकीर्तिता ॥

(कामन्दकीयनीति० ४।२८—३१)

आत्मनिष्पन्नित, स्वदेशस्थ, कुलीन, शीलवान्, बलवान्, वाग्मी, निर्माक, शास्त्रज्ञ, उत्साही, प्रत्युत्पन्नमति, निरभिमान, अचञ्चल, मैत्रीवर्धक, सहिष्णु, पवित्र, धैर्य, रथैर्य, सत्य एवं सत्वसे युक्त, प्रतापी, नीरोग, शिल्पज्ञ, दक्ष, बुद्धिमान्, धारणावान्, स्वामिमक्त, तथा कभी वैर-विद्वेष न करनेवाला सचिव होता है । स्मृतिमान्, पुरुषार्थ-तत्पर, विचारशील, निश्चित ज्ञानवाला, दृढता, मन्त्रगुप्ति, क्षमता आदि गुणोंसे युक्त मन्त्री होता है । मन्त्रियोंकी योग्यता राजाको स्वयं प्रत्यक्ष देखकर, परोक्ष (परोपदेश) से तथा अनुमानसे (कार्य देखकर यह जान लेना कि कितना कार्य नहीं किया) जाननी चाहिये—

‘प्रत्यक्षपरोक्षानुमेया राजवृत्तिः । स्वयं दृष्टं प्रत्यक्षम् । परोपदिष्टं परोक्षम् । कर्मसु कृतेनाकृतान्वेक्षणमनुमेयम् ।’ (कौ० अर्थ० १।९। ११—१३)

बाद, जल, वितण्डा, रूप कपाके प्रसङ्गसे मन्त्रीकी प्रगल्भता, निर्भीकता, मनिमा एवं धारुण्यलताको जाना जाता है । उसी प्रसङ्गसे सत्यवादिताका भी पता लग जाता है । अवैरकारिता, भद्रता, शुद्रताका ज्ञान भी प्रसङ्गवशात् प्रत्यक्षसे ही जाना जा सकता है । आपत्तिके समय उत्साह, प्रभाव तथा बलेश, सहिष्णुता, धैर्य, अनुराग, स्थिरताका परिज्ञान होता है । भक्ति, मैत्री तथा स्थिरताका परिज्ञान व्यवहारमें करना चाहिये—

उत्साहं च प्रभावं च तथा बलेशसहिष्णुताम् ।

एति चैवानुरागं च धैर्यं चापदि लक्षयेत् ॥

भक्तिः मैत्री च शौचं च जानीयाद् व्यवहारतः ।

(वार्म० नीतिसार ४। १७-१८)

मन्त्रीकी शास्त्रज्ञता एवं शिल्पज्ञता तत्-तद् विद्याओंके विद्वानोंमें जानना चाहिये । उसके स्वजनोंमें कुल, स्थान एवं संयमका ज्ञान प्राप्त करना चाहिये । कर्ममें प्रयुक्तकर दक्षता, विज्ञान एवं धारयिष्णुताकी परीक्षा होती है । सहवासियों, पड़ोसियोंमें उमके बल, मत्त (शक्ति), आरोग्य, शील, अस्तब्यता एवं अचापलका ज्ञान हो सकता है । दाहण कृच्छ्र उत्तरन् होनेपर उसकी कुलीनताका ज्ञान हो सकता है ; क्योंकि दाहण अवसरपर ही स्वच्छहृदय कुलीन अपनी विरोपताको दिखलाता है—

साधुतैषाममास्यानां तद्विद्येम्यस्तु बुद्धिमान् ।

चक्षुष्मणां च शिल्पं च परीक्षेत गुणद्वयम् ॥

स्वजनेभ्यो विज्ञानोद्यान् कुलं स्थानमवग्रहम् ।

परिकर्मसु दार्ढ्यं च विज्ञानं धारयिष्णुताम् ॥

गुणत्रयं परीक्षेत प्रागल्भ्यं प्रतिभां तथा ।

मंदासिन्धो बलं सखमाहोर्ग्यं शीलमेव च ।

भक्तव्यतामचापल्यं वैरिणां चापि कर्तव्यम् ॥

ममुत्पन्नेषु कृच्छ्रेषु दारणेऽप्यसंशयम् ।

दर्शयत्यष्टहृदयः कुलीनश्चनुरसताम् ॥

(वार्म० नी० ४। १४—१६; १९; २९)

आचार्य, संत, महात्मा और विद्वान् ही विद्याओंके प्रकाशक, प्रवर्तक तथा संचालक होते हैं । राजा भी विद्वानोंसे ही राजनीति का विज्ञान प्राप्त करता है । इसीलिये स्वराज्यकी स्थापनामें मित्र-त्यामादिवे भी प्रथम विद्याचिन्तन का ही निर्देश किया गया है ; क्योंकि सम्पूर्ण लोकस्थिति ही विद्यापर निर्भर होती है ।

तत्रार्थं प्रथमोपायः यद् विद्यावृद्धेः साधं विद्याचिन्ता । विद्यां प्रति बद्धत्वाऽलोकमिन्दे ॥

(नीतिसारवृत्त)

राजाको सक्रिय विद्वानोंके साथ बैठकर विनययुक्त होकर आन्वीक्षिकी, त्रयी वार्ता एवं दण्डनीतिका विचार करना चाहिये—

भान्वीक्षिकीं ग्रथीं पाप्मां दण्डनीतिं च पार्थिवः ।

तद्विद्यैस्तद्विद्योपेतैश्चिन्तयेद् विनयान्वितः ॥

(वज्र० नी० २।१)

वात्स्यायनने भी भूमि, हिरण्य, पशु, धान्य, भाण्डोपस्कर मित्रादिके पहले विषाके ही उपार्जन एवं वर्धनको अर्थ माना है—विद्याभूमिहिरण्यपशुधान्य-भाण्डोपस्करमित्रादीनामर्जितस्य विवर्धनमर्थः । (वात्स्या० वजनसूत्र १।२।९)

मधुकरफरी वृत्तिसे उसका संगृहीत कोष भी अपने उपमोगार्थ न होकर प्रजाहितार्थ ही होना चाहिये। शास्त्रधर्मनियन्त्रित शासन ही रामराज्य है। इसमें प्रजाकी रुचि तथा सम्मतिका पूरा ध्यान रखा जाता है, तथापि शास्त्र एवं धर्मविरुद्ध बहुमतके आधारपर कोई अनर्थ नहीं किया जाता। फिर भी जहाँ अनेक जाति, उपजाति तथा सम्प्रदायके लोग बसते हों, वहाँ सबके धर्म, संस्कृतिकी रक्षा होनी चाहिये। किसीके देवस्थान, धर्मग्रन्थ, आचार्य एवं आचार-व्यवहारकी अद्वेष्टना कदापि न होनी चाहिये। सभीके धर्मका निर्णय उन-उन सम्प्रदायोंके धर्मग्रन्थों तथा धर्माचार्योंपर ही छोड़ा जाना चाहिये। शासनका उसमें हस्तक्षेप न होना चाहिये। राष्ट्रके परमोपकारक गोवंशका सभी दृष्टिसे पालन होना चाहिये। उसका यथ सर्वथा अवरुद्ध होना रामराज्यकी विशेषता है।

देशको सर्वथा अखण्ड रखना चाहिये। प्रान्तों या राज्योंको अपने घरेलू मामलोंमें स्वतन्त्रता मिलनी चाहिये। पर राष्ट्रहितके व्यापक कार्योंमें सम्पूर्ण देशकी एक नीति रहनी चाहिये। राजा या राष्ट्रपति किंवा शासनपरिषद्के नीचे आठ विद्वानोंकी एक परिषद् होनी चाहिये। ये विद्वान् वेद, धर्मशास्त्र, राजनीति, समाजनीति, अर्थशास्त्र, आयुर्वेद आदि विद्याओं तथा विविध भाषाओं एवं देशविदेशकी नीतिके वेत्ता हों। यदि सभी सय विषयोंके ज्ञाता न भी हों तथापि पूरी परिषद् मिलकर उपर्युक्त विषयोंकी पूरी जानकारी अवश्य रखे। परिषद्के सदस्य अपनी सहायताके लिये पृथक्-पृथक् परामर्शमिति भी रख सकते हैं। प्रजाकी सम्मति, रुचि तथा आन्तरिक स्थिति एवं शासनप्रणालीके सुपरिणाम, दुष्परिणाम जाननेके लिये एक लोकसभा होनी चाहिये। उसके सदस्य प्रजाप्रिय हों। उन्हें प्रजाकी सम्मतिसे उपर्युक्त 'अमात्य-परिषद्' ही नियुक्त करेगी। 'मुण्डगणना'के आधारपर यह कार्य न होना चाहिये।

राजा, प्रजा, अमात्यमण्डल सभीमें हंस्वरपरायणता और धर्मनिष्ठा होनेसे शासनव्यवस्था ठीक चल सकेगी। 'वैषा' न होनेसे 'छल', 'कपट' तथा मिथ्या आचरणका ही बोलबाला रहेगा। धर्मनिष्ठाके बिना कानूनकी वञ्चना की

जानी है। परन्तु यदि धर्मनिष्ठा है, तो अग्राधी स्वयं अग्राध व्यक्त करके शुद्धिके लिये दण्ड मँगाना है। भारतमें आज भी मोहत्या आदि होनेपर अग्राधी 'मिनाशराणे' व्यवस्था मँगाने स्वयं जाना है। वैसे तो सभीको धर्मात्मा तथा ईश्वरविश्वासी होना चाहिये। विशेषकर अमात्यमण्डल और उसमें भी अधिक राजाको वैसा अवश्य होना चाहिये। गुणवान् पुरुष थोड़े होनेसे दुर्लभ होने हैं। अतः जहाँतक हो सके, अधिकार थोड़े ही लोगोंके हाथमें होने चाहिये। इसीलिये राजा और अमात्योका हर समय बदलते रहना ठीक नहीं। यही राजतन्त्रका अभिप्राय है। बुद्ध आदिके समय लोकतन्त्रमें भी एक-दोके हाथमें अधिकार देने पड़ते हैं। अधिक लोगोंकी अपेक्षा थोड़े लोगोंको शापु-नञ्जन बनानेमें सरलता होती है। यदि वंशपरम्पराका राजा हो, तो यह अपने ऊपर अधिक जिम्मेदारीका अनुभव करना है। अतः यथासम्भव वैसा ही राजा होना चाहिये। यदि वैसा न मिले, तो किसी योग्य व्यक्तिको राष्ट्रपति बनाना चाहिये। क्षीम बदलते रहनेसे किसी योग्य व्यक्तिको भी अपनी नीति कार्यान्वित करनेका पूरा समय नहीं मिल पाता। इसके अतिरिक्त सामान्य व्यक्तिको थोड़े ही दिनोंमें स्वार्यसिद्धिकी चिन्ता लग जाती है, जिससे प्रजाके कल्याणमें बाधा पड़ती है। अतः यह आवश्यक है कि राजा या राष्ट्रपतिकी जीवनपर्यन्त या दीर्घकालके लिये नियुक्त किया जाय। किन्तु कर्तव्यव्युत्त होनेपर उसको हटाना आवश्यक है। राजाके स्थानकी पूर्ति उसका योग्य उत्तराधिकारी न होनेपर मन्त्रियोंद्वारा होनी चाहिये। मन्त्रिमण्डलमें किसीकी मृत्यु होने अथवा किसीके हटानेपर शेष मन्त्रियोंके परामर्शसे राजाको नयी नियुक्ति करनी चाहिये।

राजा, अमात्य, कोष, सेना और न्याय—ये राज्यके पाँच मुख्य विषय हैं। ग्राम, मण्डल, प्रान्तके भेदसे उत्तरोत्तर अधिक शक्तिशाली अधिकारियोंकी नियुक्ति होनी चाहिये। कोषके लिये सर्वत्र करसंग्रह-विभाग रहने चाहिये। रक्षा-विभाग तथा न्यायविभागकी भी उचित व्यवस्था होनी चाहिये। रक्षाके लिये सेना दो प्रकारकी होनी चाहिये—एक वह जो प्रतिदिनकी शान्ति स्थापित रखे अर्थात् पुलिस और दूसरी वह, जो विशेष अवसरपर शत्रुके साथ युद्ध करे। न्यायालय प्रत्येक विभागके लिये पृथक्-पृथक् होना चाहिये। मण्डल और प्रान्तमें बड़े-बड़े न्यायालय और सम्पूर्ण राष्ट्रका एक सर्वोच्च न्यायालय होना चाहिये। अन्तिम न्यायालयमें अमात्यमण्डल तथा राजाको न्याय करनेका अधिकार होना चाहिये। न्यायाध्यक्षके पदपर धर्मात्मा, विद्वान् तथा सदा-चारी व्यक्तियोंकी ही नियुक्ति होनी चाहिये। सम्पूर्ण स्थितिका पूर्ण परिचय रखनेके लिये गुप्तचरविभाग होना चाहिये। उसका कार्य केवल अग्राधी या

राजाके विरोधियोंका पता लगाना ही नहीं, किंतु खोजेबी, परोपकारी, सदा-चारी विद्वानों तथा दुखी, आर्तोंके सम्बन्धमें भी सरकारको सूचित करते रहना चाहिये, जिससे निग्रहानुग्रह आदिमें पूरी सहायता मिल सके। कोषका उपयोग उपर्युक्त विभागोंके संचालन, शस्त्रास्त्रनिर्माण तथा संग्रह, यातायात-साधनोंके निर्माण तथा व्यवस्था और राष्ट्रके स्वास्थ्य तथा शिक्षा आदिमें होना चाहिये। प्रचार, यातायात, परराष्ट्रसम्बन्ध एक विभागसे, डाक, तार, शिक्षा, स्वास्थ्य दूसरेसे और उद्योग, खाद्य आदि तीसरे विभागसे सम्बद्ध हों तो अच्छा है। इसी तरह कोष, न्याय एवं सेनाकी व्यवस्था होनी चाहिये। आजकल एक सबसे बड़ा विभाग व्यवस्थापनका अर्थात् कानून बनानेका है, जिसके लिये घारासमाओंका निर्वाचन होता है। परंतु अपने यहाँ तो इसकी आवश्यकता ही नहीं। केवल विशिष्ट विद्वानोंकी एक निर्णेत्री-परिषद् होनी चाहिये, जो मनु, याज्ञवल्क्य, बृहस्पति, नारद, अत्रि, पराशर आदिके मतानुसार ठीक-ठीक व्यवस्था दे सके। अहिंदुओंके लिये उनके धर्मशास्त्रानुसार उनके आचार्योंकी व्यवस्था होनी चाहिये। भारतीय धर्मशास्त्र और राजनीतिके सम्बद्ध विद्वान् ही व्यवहारमें शास्त्रार्थके अधिकारी होंगे। व्यवहार-निर्णायक न्यायाध्यक्ष स्वधर्मनिष्ठ एवं ईश्वर-विश्वासी होना चाहिये। अमात्य-मण्डलको राजाके आशानुसार सभी कर्मचारियोंके नियोजन, पृथक्करण, संशोधन आदिका अधिकार होना चाहिये। गुप्तचरोंके अतिरिक्त विशिष्ट व्यक्तियोंकी एक अन्वेषण-समितिद्वारा जटिल विषयोंकी जानकारी प्राप्त करनेका प्रयत्न होना चाहिये। अमात्यमण्डलके सदस्य और राजा सर्वसाधारणके लिये दुर्दर्श, दुर्लभ न होकर सुदर्श और सुलभ रहें, जिसमें प्रजा उनसे अपनी स्थिति निवेदन कर सके। ऐसे अनेक स्थान होने चाहिये, जहाँ नियत समयपर अर्थी आकर अमात्यों या राजासे मिल सकें। मन्त्री तथा राजाओंको भी गुप्त वेपसे प्रजाकी स्थिति तथा राजकर्मचारियोंका व्यवहार जानना चाहिये। इस मार्गसे गुप्त तथा जटिल रहस्योंका भी पता लग सकता है। हिंसा, मद्यपान, व्यभिचार, द्यूत आदिपर कड़ा नियन्त्रण होना चाहिये। प्रत्येक पदपर सच्चे और शुद्ध अधिकारियोंकी नियुक्ति होनी चाहिये। पुलिस प्रजाकी सेवक बनकर नम्रतापूर्वक काम करे, पर साथ ही दुष्टदमनार्थ आवश्यक उपद्रताका निरोध न होना चाहिये। प्राचीन दंडपर ग्रामपंचायतें विधिवत् स्थापित होनी चाहिये। आपसी झगड़े वहीं तय हुआ करें, जिसमें न्यायालय जानेकी आवश्यकता ही न पड़े। पंचायतोंका काम ठीक होता है या नहीं, इसकी देख-रेखके लिये एक निरीक्षक-विभाग होना चाहिये। क्रय-विक्रयके सम्बन्धमें यथासम्भव ऐसा प्रबन्ध होना चाहिये कि अन्नवाले अन्न, तेलवाले तेल, गुड़वाले गुड़ दें। नाई, घोड़ी आदि अपना काम करें, जिसके बदलेमें

उन्हे अन्न मिले । यथासम्भव नकद क्रय-विक्रयके स्थानपर वस्तुचिनिमय होना चाहिये और जिसका जो परम्पराप्राप्त व्यवसाय है, उसे वही करना चाहिये । इस तरह परस्पर सम्बन्ध स्थापित रखनेमें सुविधा होगी । जहाँतक हो प्रजाको विमुक्त क्षत्रियवंशका राजा, विद्वान् ब्राह्मण पुरोहित तथा महाभाग बनाना चाहिये । न्यायाध्यक्ष तथा अध्यापकके पदपर भी ब्राह्मणोंकी ही नियुक्ति होनी चाहिये । सेनानिके पदपर पवित्र वीर क्षत्रिय तथा गैरिक भी अधिकतर कुलीन क्षत्रिय ही होने चाहिये । कोषाध्यक्ष वैश्य तथा सेनाध्यक्ष शूद्र होने चाहिये । धर्मके व्यापारों तथा यन्त्रोंके अध्यक्ष चर्मकार होने चाहिये । सुचिन्ता (सफाई) विभागका अध्यक्ष अन्नरत्न होना चाहिये । इसी तरह प्रायः सभी यन्त्र, गिर, कल-बारगाने आदिकर शूद्रोंका ही प्राधान्य रहना चाहिये । सर्वसाधारणके व्यवहारमें अनेकानी राष्ट्रकी भाषा हिंदी होनी चाहिये । पर विशिष्ट विवरणोंमें संस्कृतका प्रयोग आवश्यक है ।

राजाको उदार, शौम्य, धार्मिक, निर्व्यसन, विद्वान्, युद्ध तथा रहस्यमय होना चाहिये । उसे वेदान्त, न्याय तथा दण्डनीति का विद्वान् और अपने दोषोंका शक्ता होना चाहिये । कोई काम करनेके पहले उसपर उसे स्वयं तथा मन्त्रियोंके साथ प्रबन्धनमें अच्छी तरह विचार करना चाहिये । किसी भी महत्वपूर्ण कार्यमें शुभ मुहूर्त्त, नीति और आचार्यिक दृष्टिकोण उपर्युक्त किया जा सकता है । अष्टाशौच यह है कि राजा योग्य स्थानोंपर और योग्य कर्मोंका अनुष्ठान करता रहे । राजाका वर्ण्य है कि वह अन्न धन, भूमि और वस्तु धर्ममार्गसे प्राप्त करे, प्राप्तकी रक्षा करे तथा उन्हें बढ़ावे और फिर उन्हें पात्रोंमें प्रदान भी करे । दत्त वस्तुओंका अगमनी राजभंडारा भी वर्ण्य होता रहे, इसलिये दानरत्न आदिका उचित उत्प्रेषण होना चाहिये । राजधानी ऐसे प्रदेशमें होनी चाहिये जो सम्यक् और सर्वोत्तमोंके लिये अन्न तथा पशुओंके लिये चारा पर्याप्त मिल सके । वहाँ विद्वान् दुर्ग (किला) बनवाना चाहिये, जिसमें जन, धनकी पूर्ण रक्षा हो सके । राजाको चाहिये कि वह विद्वान् ब्राह्मणोंके प्रति श्रद्धालु, शत्रुओंके प्रति क्रोधशून्य और भृत्यवर्ग तथा प्रजाओंके प्रति दयालुके समान हो । प्रत्येक दुर्गका कदापि राजाको मिलना है, अतः स्वयंसे प्रत्येक राज्य ही राज्यके लिये स्वयं वह धर्म और दान है । अस्वामिदोषोंमें एक रक्षा न कर स्वयंसे राज्य प्रत्येक पाशेष अथवा भाग राजाको मिलना है, अतः उसे सदा स्वयंसे रक्षा चाहिये ।

राजनीतिके अनेक, नैतिकोंके हजारों कहे हैं, विद्वानोंके भी बहुत कहे जाते हैं । इसका सर्वोत्तम पुष्प राजाचरित्रके योग्य विद्वान् ही विचारकरके निकालेंगे । ईश्वर बलसे काते हैं । वे किसी अस्वामिदोषोंके निवारणार्थ कोन (विचारेंगे) करने लगेंगे हैं । राज्यको सर्वोत्तम विद्वान् तथा स्वयंसे बलसे दिये जाते हैं ।

आचार्य, साधु-संत भी या तो चुप साध लेते हैं, या सरकारी साधुसमाजमें प्रविष्ट होकर ईश्वर-गुणगानके बदले सरकारका गुणगान करने लगते हैं। गोइत्या, धर्म-इत्या, शास्त्रइत्या-जैसे जघन्य कृत्योंको होते देखकर भी वे मौन रह जाते हैं और इन सबके प्रवर्तक, प्रेरक सरकारका गुणगान करते हैं। रावणकी मायासे बने अनेकों हनुमान् देखकर जैसे चन्दर भ्रममें पड़ गये कि इनमेंसे कौन रामके हनुमान् हैं, कौन रावणके हनुमान्, उसी तरह जनता भी भ्रममें पड़ जाती है कि कौन रामके साधुसंत हैं और कौन सरकारी साधु-संत ! शास्त्र एवं धर्मके नियन्त्रण-शून्य उच्छृङ्खल शासक जनताके धर्मके साथ धनका भी अपहरण कर लेते हैं। राष्ट्रिय-करण, समाजोत्थरण आदि नामोंसे जनताकी व्यक्तिगत भूमि-सम्पत्ति आदि छीन लेते हैं। जनताके व्यक्ति शासनयन्त्रके नगण्य पुर्जे बन जाते हैं। शासन-यन्त्र तानाशाह शासकोंके हाथका खिलौना बन जाता है। उच्छृङ्खल शासकोंकी इच्छा ही कानून-कायदा बन जाती है। सनातन सत्य, न्याय, विवेक, शास्त्र-सब छुप्त हो जाते हैं। धनहीन होनेके कारण जनतामें ऐसे शासनके विरोधकी भी शक्ति नहीं रह जाती। आजके सरकारी साधुसमाजका यह प्रस्ताव कि 'साधुसमाज गोइत्या-बन्दी आन्दोलनका समर्थन नहीं कर सकता; क्योंकि वह ऐसे अपराधी साधुओंद्वारा चलाया गया है जिनसे साधु-समाजकी सत्ताको बहुत ठेस पहुँची है', आँख खोल देनेवाला है। विश्वनाथमन्दिर-हरिजनप्रवेश, हिंदू-विवाह, तलाक आदि प्रश्नोंपर सरकारी साधुओं एवं सरकारी पण्डितोंका चुप रहना भी एक विचित्र बात है। आचार्य कहे जानेवाले लोगोंकी भीषण निद्रा या जान-शून्यकर आँख मीचनेकी रात भी इसी ओर संकेत करती है कि राजनीतिके विप्लुत होनेके बाद सब विचारों व्यर्थ हो जाती हैं।

राजनीतिमें किसका अधिकार

कई लोग कहते हैं कि विद्वानों, महात्माओंको राजनीतिमें नहीं पढ़ना चाहिये, परंतु राजनीतिका विद्वान् होना चाहिये। ये समारोहके साथ सिद्ध करनेकी चेष्टा करते हैं कि राजनीतिका विद्वान् होना ही विद्वान्ता अन्तिम कृत्य है, पर प्रत्यक्ष राजनीतिमें भाग लेना नहीं। वे समर्थ रामदास और बाणभट्टकी प्रशंसा करते हुए भी उनके कर्तृत्वको दुर्लभ्य करते हैं। पीछे कहा गया है कि सक्रिय विद्वानोंसे ही राजाको आन्वीक्षिकी, त्रयी, वार्ता एवं दण्डनीतिका विचार करना चाहिये—'तद्विद्यैस्तद्विद्योपेतैश्चिन्तयेत्' (द्य० नी० २।१)। वे लोग 'मन्त्रे त्रयी दण्डनीती इत्यायाम्' (म० श्र० ६३।२८) का भी यही अर्थ करते हैं कि 'राजनीतिके जाने बिना त्रयी दूष्य जाती है'। पर 'दण्डनीति' का 'दण्डनीति-ज्ञान' अर्थ करना असंगत है। वे इस बातपर ध्यान नहीं देते कि ब्रह्मज्ञानमें निज सभी ज्ञान पराप्त ही होते हैं, स्वतन्त्र नहीं। मट्टपादकुमारिलका स्पष्ट कहना है कि 'सर्वत्रैव हि विज्ञानं संस्कारत्वेन गम्यते। पराहं चात्मविज्ञानादन्यमिदं वधार्यन्ताम्॥' (तन्त्रार्थिक)

ब्रह्मात्मविज्ञान तो स्वसत्तामात्रसे अविद्या, तत्कार्यका निवर्तक होनेमें पुरुषार्थरूप है। ऐसे कतिपय स्तरोंको छोड़कर अन्यत्र सर्वत्र ही ज्ञानकर्तृत्वके

बिना सफल नहीं होता। 'जानति इच्छति अथ करोति' यह क्रम प्रसिद्ध है। जाननेमें इच्छा होनी है, इच्छामें क्रिया होनी है। 'यः क्रियावान् स पण्डितः' (मुन्ना० म०) की कहावत प्रसिद्ध ही है। प्रयोगहीन शिक्षाविज्ञान एवं शस्त्रादि-विज्ञानके तुल्य प्रयोगहीन राजनीति-विज्ञान भी व्यर्थ ही रहता है। क्रियाहीन सर्व-विनर्क एवं ज्ञान-विज्ञान, बुद्धि-व्यायाममय ही रह जाता है।

राज्यके समयमें ज्ञान-विज्ञानवाले श्रुतियोंकी कमी न थी। फिर भी श्रुतियोंका चयन चादृ था। रक्तपटका उपहार देनेपर भी राजाको मतौर नहीं हुआ था। श्रुतियोंकी अस्थियोंका पहाड़ लगा गया था।

अग्नि समूह देवि रघुसया । पूषा मुनिन्द ह्यग्नि अति दाया ॥

तिमिषा निकरस्वरु मुनि त्वाण् । मुनि रघुवीर मयन जल छाण् ॥

(रामचरितमानस, मरणवार्ता)

उम समय विश्वामित्रकी सक्रिय राजनीति ही सफल हुई। उसीके द्वारा राम मैदानमें आये और दुष्टोंका दर्प-दलन करके त्रयी-धर्मकी रक्षा एवं साधु-सत्पुरुषोंका पोषण किया। हाँ, जहाँ राजनीतिके योग्य प्रयोक्ता एवं प्रयोग-साधन ठीक उपलब्ध हों, वहाँ विद्वान् केवल उपदेशमात्र कर सकता है; परंतु जहाँ प्रयोक्ता, प्रयोग-साधन नहीं, वहाँ उनका अन्वेषण एवं निर्माण भी विद्वान्का ही काम है। राजाके अभावमें यह सब उत्तरदायित्व विद्वान्पर ही आता है। 'चाणक्य' ने यही सब किया था, समर्थ रामदासने भी यही किया। शुक्र, बृहस्पति आदि भी अनेक दृगंगे सक्रिय राजनीतिका प्रयत्न करते थे। हाँ, विद्वान् राज्याधिकारके प्रलोभनमें न पड़े, यह अवश्य ठीक है। अतः ठीक राजनीति बिना त्रयी एवं साम्राज्य धर्म संकटग्रस्त हो जाता है।

प्रजापतिर्हि वैश्वाय सृष्टा परिददे पशून् ।

प्राज्ञाया च राज्ञे च सर्वाः परिददे प्रजाः ॥

(मनुस्मृ० १।३२७)

प्रजापतिने सृष्टि रचकर वैश्योंको पशु दिया, ब्राह्मण एवं राजाको सारी प्रजा दी। अतः राजाके अभावमें विद्वानोंपर सर्वाधिक भार आ जाता है। विद्वान् आस्तिक, सद्गृहस्थ एवं साधु-सत्पुरुषोंके बिना राजनीति सर्वथा उच्छृङ्खल लोगोंके हाथमें चली जाती है, फिर तो गुंडागर्दीका ही शासन होने लगता है। अतः धार्मिक लोगोंके प्रवेशमें ही समस्या हल हो सकती है। यह ठीक है कि 'सच्छिष्टा एवं सद्दिशाके प्रचारसे सद्बुद्धि होती है, सद्बुद्धिसे सद्दिष्टा एवं सद्दिष्टासे सत्ययज्ञ होता है और सत्ययज्ञ ही सब प्रकारके सत्कर्मोंका स्रोत होता है। परंतु आज तो शिक्षा भी स्वतन्त्र विद्वानोंके हाथमें नहीं है। जिस विचारके शासक हैं, उसी विचारका समर्थन करनेवाणी आजकी शिक्षा बनती जा रही है। स्वतन्त्र विद्वान्, स्वतन्त्र विद्यालय एवं उनके छात्र भी सरकारी शिक्षाके प्रभावमें स्वयं ही प्रभावित हैं। क्यावाचक, मण्डलेस्वर आदि भी उसी दंगरी कथा कहनेमें छात्रका अनुभव करते हैं। पौर नास्तिक उच्छृङ्खल मिनिस्ट्रों, सरकारी पदाधिका-

रियोंकी भी विद्वान्, महन्त, मण्डलेश्वर प्रशंसा करते फिरते हैं। इस दृष्टिसे नास्तिकोंके हाथमें राजनीतिका उद्धार करना योग्य धार्मिक, मुसील लोगोंके हाथमें राजनीति खानेके लिये विद्वान्का प्रयत्न अत्यावश्यक है ही। महाभारतका राष्ट्र-यन्त्र है—

क्षात्रो धर्मो ह्यादिदेवात् प्रवृत्तः

पदचादन्ये शेषमृताश्च धर्मो ॥

(महा० शां० ६४।२१)

परमेश्वरसे सर्वप्रथम राजधर्मका ही आधिर्भाव हुआ। उसके पीछे राजधर्मके अङ्गभूत अन्य धर्मोंका प्रादुर्भाव हुआ। अतः राजधर्म—राजनीतिके नष्ट होनेपर धर्मधर्मके द्वय जानेकी यात आती है। अराजकता या उन्मूलन राजाके धर्महीन अधार्मिक राज्यमें कोई धर्म पनप ही नहीं सकता। व्यक्ति, समाज, राष्ट्र तथा विश्वके लौकिक-पारलौकिक, अभ्युदय एवं निःश्रेयसके सम्पादन में होनेवाले सब प्रकारके विघ्नोंको रोककर सब प्रकारकी सुविधा उपस्थित करना भारतीय राजधर्म, राजनीति या शास्त्र-धर्मका मूलमन्त्र है।

भले ही कभी राजनीति राजाओं, राजमन्त्रियों एवं राजकीय पुरुषोंतक ही सीमित रहे, उसमें सर्वसाधारणका प्रवेश अनावश्यक भी ठहरे, तब भी विशिष्ट विद्वानोंके लिये तो कभी भी राजनीति उपेक्ष्य नहीं रही है। व्यक्ति, समाज, राष्ट्र तथा विश्वका लौकिक-पारलौकिक विनाशसे बचना, उनको अभ्युदय, निःश्रेयस-प्राप्तिमें यत्नित होनेसे बचना शास्त्र या राजाका धर्म है। यही शास्त्रधर्म है, यही राजनीति है। इसीलिये राजाकी प्रशंसा है—

‘नरागोच नराधिपम्’ (गी० १०।२७) ‘नाविष्णुः पृथिवीपतिः।’

‘महती देवता ह्येषा नररूपेण तिष्ठति।’ (मनु० ७।८)

‘राजा ईश्वररूप है, नरोंमें नराधिप ईश्वरीय विभूति है, विष्णुने अतिरिक्त पृथ्वीपति नहीं हो सकता, वह कोई मनुष्यरूपमें विशेष दिव्य शक्ति है इत्यादि।’ इस प्रकारके राजधर्मका पालन भुक्ताप्ययनसम्पन्न धर्मज्ञ, मन्त्रवादी, राज-द्वेषरिहीन, विद्वानोंकी सदायता बिना राजा भी नहीं कर सकता। इसीलिये राजाके लिये आवश्यक है कि वह ऐसे विद्वानोंको अपना मन्त्रागुरु बनाये—

भुक्ताप्ययनसम्पन्ना धर्मज्ञाः सत्यवादिनः।

राजा मन्त्रागुरुः कर्षो रिवौ मित्रे च ये मन्त्राः ॥

(याज्ञवल्क्यस्मृति १।१)

राजनाष्टदश शास्त्रकी भूल या प्रमादको रोकनेके लिये दाम विरहित शिक्त विद्वान् भी संकेतकन्ताम-कामनासे राजनीतिमें हस्तोक्त करने थे। राजा ही नहीं, कनीकनी तो येन त्रै अन्तर्यामी राजाको, जो समझाने-बुझानेमें भी ब मने, राजन-विचारमें स्थित या नष्ट भी कर देने थे एवं उनके स्थानमें दृष्ट त्रैने योग्य राजाको प्रतिष्ठित करने थे। यह भी संकेतकन्ताम-विद्वानोंके राजनीतिमें हस्तोक्त उदाहरण है। ‘शक्तिमन्’ ब्रह्मन् है कि मन्त्रागुरुके प्रमुख राजनीति

शामकोंने अपनी राजनीतिका बागडोर तबभूत, लोक-हितैयी, राज-द्वेषविहीन श्रुतिपंथोंके ही हाथमें दे रखता था। देवराज इन्द्रकी राजनीति देवगुरु बृहस्पतिके हाथमें थी, दैत्यराज बलिभी राजनीति महर्षि शुक्राचार्यके हाथमें थी तथा रामचन्द्रकी राजनीति बानाश्रुके हाथमें थी। धर्मराज युधिष्ठिरकी राजनीति धौम्य, व्यास, कृष्ण, विदुर आदिके हाथमें थी। चन्द्रगुप्तकी राजनीति महर्षि चाणक्यके हाथमें थी तथा शिवानी राजनीति भी समर्थ रामदासके हाथमें थी। वस्तुतः जेने बिना अङ्गुलके हस्ती, बिना लगामके घोड़ा आदि हानिकारक होते हैं, वैसे ही अङ्गुल एवं नियन्त्रणके बिना शासन भी हानिकारक होता है। राज्यश्रीसम्पन्न राजापर भी अङ्गुश होना ही चाहिये। इसी अर्थमें राजापर धर्मका नियन्त्रण होना चाहिये। यही बृहदारण्यक 'क्षत्रस्य क्षत्रम्' (१।४।१४) के अनुसार धर्मनियन्त्रित राजतन्त्रका सिद्धान्त है। धर्म-कर्म, सत्कृति, धर्मसंस्थाकी रक्षा तभी हो सकती है, जब धर्म-नियन्त्रित शासक हो। अन्यथा उच्छृङ्खल शासक सबको ही चौपट कर देता है।

सत्पुरुषोंसे एक निवेदन

कुछ लोग कहते हैं कि उपासना या ज्ञान तो मनकी चीज है। सब कुछ गड़बड़ होनेपर भी महात्मा या विद्वान्को इन टटोंसे दूर रहकर भजन ही करना चाहिये। ठीक है, परन्तु शास्त्र एवं धर्म-स्थान नष्ट हो जानेपर विद्वानों या महात्माओंका शाण्डामर्कके तुल्य सरकारीकरण हो जानेपर भजन करनेका, धार्मिक होनेका मन भी कैसे बन सकेगा? आखिर धार्मिक, आध्यात्मिक भावनाओंसे ओत-प्रोत मन भी तो शास्त्रों एवं सत्पुरुषोंकी कृपासे ही बनता है, बिना शास्त्रादिके वैसा मन भी नहीं बन सकता है। यदि प्रह्लादने भी यही सोचा होता कि चलो पितासे विवाद कौन करे? मनमें ही रामनाम अगते रहेंगे, ऊपरसे पिताकी ही बात मान लें तो आज कोई राम-नाम देनेवाला रह सकता था? परन्तु जब सच्चाईके साथ प्रह्लादने अपने जीवनको संकटमें डालकर भी सिद्धान्तकी रक्षा की, तभी संसारमें सिद्धान्तकी स्थिरता रह सकी है। इस तरह विद्वान् एवं महात्मा राजतन्त्र शासनमें भी राजनीतिमें हस्तक्षेप करते थे, फिर अब तो जनतन्त्र शासन है। इस सिद्धान्तके अनुसार तो शासनकी सर्वोच्च सत्ता जनतामें ही निहित होती है। अतः वास्तविक राजा जनता ही होती है, अतः राजनीतिक दक्षता सम्पादन करना प्रत्येक व्यक्ति का परम कर्तव्य है, फिर तो जनताके धन एवं धर्मकी रक्षाका उत्तरदायित्व जनतापर ही होता है। इसलिये जनताके प्रत्येक व्यक्ति का कर्तव्य होता है कि वह उदारता, गम्भीरता और दक्षताके साथ राष्ट्र एवं धर्मका हितहित देखकर कर्तव्यका निर्धारण एवं पालन करे। जहाँ न राजतन्त्र हो, न जनतन्त्र हो; किन्तु अविनाशकतन्त्र टिक-टेटरशिप हो, यहाँपर तो विशिष्ट दक्ष राजनीतिज्ञ विद्वानों एवं महात्माओंके सिवा दूसरा कोई कुछ कर ही नहीं सकता है। जनताका सम्पद, उसे प्रोत्साहन देना एवं भ्रान्तिके लिये उसे तैयार करना भी राजनीतिज्ञोंके ही बखशी बात है। ऐसे समयमें धर्म एवं धर्मशास्त्रोंकी रक्षाके लिये विद्वानोंकी सामने आना पड़ता है। इसी अभिप्रायसे कहा गया है कि—

स्थापयन्मिमं मार्गं
स्थापिते वैदिके मार्गे

विद्वानोंको वैदिक-धर्मकी
वैदिक-धर्मके स्थिर होनेपर सब
गया है कि जो समर्थ होनेपर भी
होता, वह पात्रका भागी होता है।
धर्म एवं प्राणोंका विनाश हो रहा
प्रयत्न न करे, यह प्रत्यक्ष ही
यश्च स्थापयितुं
तस्य इन्ता

किंतु जो समर्थ न
लिये प्रयत्न करता है, वह
ज्ञानका भागी होता है। अहिं
जाते हैं। यह निजि
स्वाध्याय आदिमें कुछ गड़
पूर्ण तत्परता होनी चाहिये।
मत्परः क्वचित्' (भीमन्ना०)
न होनेपर भी काम चल
कर्मणा, प्राणिरक्षण करना,
धर्मरक्षण राजनीतिका
इन कार्योंमें प्रवृत्ति होती
बालब्रह्मचारी, समर्थ
फिर भले ही इस काममें
निष्फल नहीं होता। उसका
तो भगवान् कृष्णने कहा

यः
स
धर्मकार्यं
प्राप्नोति भवति

इन सब बातोंसे स्पष्ट
धन-धर्मपर संकट उपस्थित है
भी राजनीतिसे न डरकर
कार्य

